



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS**

IMIACS
imagen | arte | cultura | sociedad

**CRISTOS NEGROS EN EL SUR DEL ESTADO DE MÉXICO.
Emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI.**

Tesis para obtener el grado de
Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad

Presenta
Mtro. Adhir Hipólito Alvarez.

Directora de tesis
Dra. María Araceli Barbosa Sánchez.

Diciembre 2021

Cuernavaca, Morelos, 20 de octubre de 2021.

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez

Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

P R E S E N T E

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **CRISTOS NEGROS EN EL SUR DEL ESTADO DE MÉXICO. Emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI**. Que presenta el alumno:

Adhir Hipólito Álvarez

Para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi VOTO APROBATORIO para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en que la tesis cumple con el rigor académico tanto en el nivel teórico como metodológico que exige el posgrado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier duda o aclaración.

Atentamente

DRA. LORENA NOYOLA PIÑA
[FIRMA ELECTRÓNICA]



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

LORENA NOYOLA PIÑA | Fecha:2021-10-20 12:00:48 | Firmante

o7qu5/beFFpehc0bU50abDWnmZJru3LeQMmrFqo67bibyOM2x8I3e2eGW3ME+7u+UAlkHoVFSOFcbYYpa/06KmhIEH9kyRkKVE1jppdABdzg5s+Mgot3nGmvGjDPtEBQbF5qF
UkNe516504UUTMrcPo8tt2Z74o8HWHiduxN+t2XcO/w4J49EbfHPXOIb7kL3z8AbZ87FKJzg0A/hcRWizzoHSUwNhojNlrznFL+ruNqw+i0tT+/sguLx50KhvQgxKc0q9mDWTJ3CN
qXrWgqrdSHzi72yV2Bxx73LhTTAjNn207RjiEqgOaTUP+6bwJx778JK7nYt9UDYQ4xZH5Yg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[PsLNOXMah](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/Bne95jhCWIC0JBRivyk9QBjLGUIj4DI>



Cuernavaca, Morelos, 20 de octubre de 2021.

Dra. Lorena Noyola Piña

Directora de la Facultad de Diseño

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

P R E S E N T E

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **CRISTOS NEGROS EN EL SUR DEL ESTADO DE MÉXICO. Emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI**. Que presenta el alumno:

Adhir Hipólito Álvarez

Para obtener el grado de Doctor(a) en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi VOTO APROBATORIO para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en que la tesis cumple con el rigor académico tanto en el nivel teórico como metodológico que exige el posgrado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier duda o aclaración.

Atentamente

DR. JOEL RUÍZ SÁNCHEZ
[FIRMA ELECTRÓNICA]



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

JOEL RUIZ SANCHEZ | Fecha:2021-10-20 13:49:30 | Firmante

nGx4N962IfanO3sPzx5ZDT6SXPoRbNhFcCwUyhR6W7fW9FPIR3f5JkpgfUK4LK2/lzmE8vh8cd8x0EjquTvvzbQBf3e0QYXI9aB6HeyjPHH8iT4xhl2wUvc0f3mBpyfX84qDUYEJ
xTGAX7KIg7vIMrDaQ916mIYD17zkavcglBQLkfwvOBRCeDa3sPiwjOyiBbwOHOLQ6hNsdF4+n7yDNUL1GXQg6+IsApbmTC7ih54Em9R6rPgs0HUc42nv8L/VfDB2gxmZlx3RKU
6Q8RcaQctzWE6Pe36Gnfb83aKpY3VGt4dpetySFpQPTJhXrF3v8aHRyXc8h7uhV9LJLA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[D3a0Ye9UC](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/tw5yUy20koNt4x0NZAWqDv5tswtUBOeP>



Cuernavaca, Morelos, 20 de octubre de 2021.

Dra. Lorena Noyola Piña

Directora de la Facultad de Diseño

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

P R E S E N T E

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **CRISTOS NEGROS EN EL SUR DEL ESTADO DE MÉXICO. Emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI**. Que presenta el alumno:

Adhir Hipólito Álvarez

Para obtener el grado de Doctor(a) en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi VOTO APROBATORIO para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en que la tesis cumple con el rigor académico tanto en el nivel teórico como metodológico que exige el posgrado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier duda o aclaración.

Atentamente

DRA. MARÍA ARACELI BARBOSA SÁNCHEZ
[FIRMA ELECTRÓNICA]



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

MARIA ARACELI BARBOSA SANCHEZ | Fecha:2021-10-20 19:08:40 | Firmante

U+zMS60DKpzhhnb0K3jZghTP/h12hGtJfLWnwABooJdTr2wqnlDKtPlmTBDTy24OSZsRcf9OjrG6jb+9rujv2imC/7DaAWrZkQne7GvFY6wX3tNz9DWF3igVAccKMQDvCsFSRfrNpl0tZiYF8vWT5LjdQP+OIM8wR99nZ3MsFEHm8LKxfuT6QBjRLLqIVANK7c8CscreDM4rP1uk+GbPola/SSEILhR6C8e+Q21ZJOCIEqp+5UpP+qWOqt8sqfc6CPSrbb5Vg0y/pWjKelfk9hj0Dh2RIDxHX6plCkWuk52cNerKp4szPsxUZhgLtdb66uLNkrJ323p8rcRIVN/ajA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[KtnDBHm9Q](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/Ck2hKs9aj5j806HW02BszR9KnY9qBor6>



Cuernavaca, Morelos, 20 de octubre de 2021.

Dra. Lorena Noyola Piña

Directora de la Facultad de Diseño

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

P R E S E N T E

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **CRISTOS NEGROS EN EL SUR DEL ESTADO DE MÉXICO. Emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI**. Que presenta el alumno:

Adhir Hipólito Álvarez

Para obtener el grado de Doctor(a) en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi VOTO APROBATORIO para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en que la tesis cumple con el rigor académico tanto en el nivel teórico como metodológico que exige el posgrado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier duda o aclaración.

Atentamente

DRA. LAURA SILVIA IÑIGO DEHUD
[FIRMA ELECTRÓNICA]



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

LAURA SILVIA ÑIGO DEHUD | Fecha:2021-10-20 10:50:03 | Firmante

igK/ogM9jSSKkoOSH7HI6yZv7W8GCU7jXqL925N/s0Yyw8hh08h/NxR91tb/SK77emCzxnCUlxTIIxH/6FRojGAoz7pCmQs1PL0PhRuO93PWNdYr6ai05GDrLVUREI06nvwz1eXIS22FitiWraUUqq2hbVO9DXZTMDd1k51/2Vba9RpQaudhXGYkMrOTbbrMOqjc7JgyM14qX7Ob76iMZmRLvQKbVJPJoBIFfictSqLSSmLIqLiFIY02h28xal/PdU09mZ/imhahkjNnX08o8L6aViuZR7eJqCH65E9wvlg39N5/gtPHJi5wOMYS7LR3XB+DZAJ7oG8leip1pTBqQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



z29vTSZ6A

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/DbEnc8hEHOOnRecglom7GMtDZbEg7BeXx>



Cuernavaca, Morelos, 20 de octubre de 2021.

Dra. Lorena Noyola Piña

Directora de la Facultad de Diseño

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

P R E S E N T E

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **CRISTOS NEGROS EN EL SUR DEL ESTADO DE MÉXICO. Emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI**. Que presenta el alumno:

Adhir Hipólito Álvarez

Para obtener el grado de Doctor(a) en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi VOTO APROBATORIO para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en que la tesis cumple con el rigor académico tanto en el nivel teórico como metodológico que exige el posgrado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier duda o aclaración.

Atentamente

DR. ALEX RAMÓN CASTELLANOS DOMÍNGUEZ
[FIRMA ELECTRÓNICA]



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ALEX RAMON CASTELLANOS DOMINGUEZ | Fecha:2021-10-20 18:01:22 | Firmante

Z07hmkQBofWuHTfUwsZUXI2ckKfrLWCJMfJrO+URTKXDBa3TyVnJWOrilwq7fzv+pKmyONQcW5xVB1nRFJl6EMoaoNBATDctGEL0BhjAo9XVwZHfDbbfNk1rmDCQtLcmVaCp1FKy1+qr8gUKbLSOsRHpjFFh3DKux69rcZJwTC0uti0P35cT7aC0kCb8WaY7Kune0WGVNTOLoGMKhTIUfRTPj+GfLAgS UwBgETBCIH/gCjzUn9ZVCK/jwNz0SHkMR+hg+Dpg orWdARND01MRzAPX9IMQU+Gw3Vy9CPsB0fCmlZJNXy5eHw2VYDyw+R8UT0agMQgBzfwiPUEEYzo9A==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[skmYC9So6](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/1b0ck3jnc5tKvN0jw9x3t8pPhcmtUlbj>



Cuernavaca, Morelos, 03 de noviembre de 2021.

Dra. Lorena Noyola Piña

Directora de la Facultad de Diseño

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

P R E S E N T E

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **CRISTOS NEGROS EN EL SUR DEL ESTADO DE MÉXICO. Emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI**, que presenta el alumno:

Adhir Hipólito Álvarez

Para obtener el grado de Doctor(a) en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi VOTO APROBATORIO para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en que la tesis cumple con el rigor académico tanto en el nivel teórico como metodológico que exige el posgrado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier duda o aclaración.

Atentamente

DRA. ALMA PATRICIA BARBOSA SÁNCHEZ

[FIRMA ELECTRÓNICA]



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ALMA PATRICIA BARBOSA SÁNCHEZ | Fecha:2021-11-03 13:04:52 | Firmante

tC4p3k4zr7pg7jUmX2F1pb1LX9wYGJp0ZCR8vRjltz5yrYTPWql12dAYQoBZj8EeHK3v50DTicsbkZP5m/rTajU2HzCKICL2O+Y7tqjAYMqyNpFAhLZVsqR+EzKZtsU0bO+TTx9x4+p2J1PCHWpDSNPLXveR4pEZW+NCBh78qQor7Ztfv2jocwdggKj8O/LNMYJtniAf8fT5eTUTBnYGRN1uAF6b67WfRdZC05o18kOqEL0NUed4VK4rEFTOWU7omtADKgPbfn5s6HzGYKK0ilDn3DuGeGhPTBQIF7+AQGVPJvA18CcRCZI5nkp3Ko3uRnQ9eOQjdWg6F53AiU4Q==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[jeFaZTUp3](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/Qqxcmq4oxRyTGW4f7TDGS0ejWat6MtrU>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



Centro de Investigación
Transdisciplinar en Psicología

Cuernavaca, Morelos, 31 de marzo de 2021

Dra. Lorena Noyola Piña
Directora de la Facultad de Diseño,
Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e.

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis: CRISTOS NEGROS EN EL SUR DEL ESTADO DE MÉXICO. Emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI.

que presenta el alumno: **ADHIR HIPÓLITO ALVAREZ**

para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma. Lo anterior con base en que cuenta con el rigor académico que nuestra institución demanda, tanto en los planteamientos teóricos como metodológicos. Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

ATENTAMENTE

Por una humanidad culta

Dra. Imke Hindrichs
Profesora Investigadora de Tiempo Completo
CENTRO DE INVESTIGACIÓN
TRANSDISCIPLINAR EN PSICOLOGÍA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

IMKE HINDRICHS | Fecha:2021-03-31 12:19:56 | Firmante

O+Nt0OJMSn/VLFAmYqYbC2Y/IrFwXkwj39FjiWhititXvZ2GLGNAG/28ulnruGlGpCDu5uOPxrRRqJChUGcL3t4DbzNcYe7iNgz0ULqiA1crOU0sD4xNec/qw5p1qX4Ilnp8558dm1iz
KaLplw3aa5Tr0CZDmKLEpvRgsbzDhgEb89vRk1SHgminsoCgWo2Pgow7ohFrAaWCO8uGYBGw9slxO83lGMeXaRa4lnpG4Bc8oesWlGp/e/Li8lLwEIC7meCiRQ2z6s3ctSoNtdt
hohMiX1PD51B2P3EBCLICWGv47Ka+NsqPC0znakhFnC4meKIGEesbuF3CXgjZV+Ew==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



SHJX1k

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/prD8KihWr3dnEyoADKOicDuCluUma2f5>



Contenido

Introducción.....	5
Capítulo I. Los Cristos Negros desde una perspectiva cultural y transdisciplinar	16
1.1. Enfoque Transdisciplinar	16
1.2. Enfoque Cultural.....	30
1.2.1. Cultura Visual.....	37
1.2.2. Cultura popular.....	64
1.3. Identidad y Colectividad.	74
Capítulo II. La concepción religiosa de los Cristos Negros durante el siglo XVI en la Nueva España	87
2.1. La religión como fenómeno sociocultural	87
2.2. Concepción religiosa prehispánica.....	106
2.3. La religión popular como objeto de estudio.	117
2.4. Historia y desarrollo del cristianismo.....	121
2.5. Proceso de evangelización en la Nueva España.....	139
2.6. Evangelización en el sur del Estado de México.....	148
Capítulo III. Relevancia de los Cristos Negros	160
3.1. Importancia simbólica de Cristo en la Nueva España	160
3.2. Origen de los Cristos Negros en la Nueva España.	178
3.3. Cristos Negros en el sur del Estado de México.	199
3.3.1. Señor de Santa María, Valle de Bravo.....	202
3.3.2. Señor del Perdón, Temascaltepec.....	207
3.3.3. Señor de la Santa Veracruz, Sultepec.....	212
3.3.4. Señor del Perdón, Ixtapan de la Sal.....	217
Capítulo IV. Análisis teórico metodológico sobre los Cristos Negros en el Sur del Estado de México.....	222
4.1. Metodología.....	223
4.2. Representación popular de los Cristos Negros.	226
4.3. Análisis visual de los Cristos Negros	273
4.4. Cristos Negros como generadores de identidad colectiva.....	282
4.5. Cristos Negros desde la complejidad y la transdisciplinariedad.....	292
Consideraciones finales.....	310
Referencias bibliográficas	320

Índice de ilustraciones

Ilustración 1 Ocho fiestas en cruz.....	114
Ilustración 2 Diferencias entre la religiosidad popular y la religiosidad letrada	119
Ilustración 3 Sectores de creyentes cristianos en el mundo	135
Ilustración 4 Católicos en el mundo.....	136
Ilustración 5 Población católica en México.	137
Ilustración 6 Distribución de las preferencias religiosas de católicos y no católicos	138
Ilustración 7 Establecimientos de franciscanos y agustinos en Toluca y la zona sur	150
Ilustración 8 Ubicación de los pueblos evangelizados por agustinos	153
Ilustración 9 Provincia fisiográfica “Sierra madre del sur”	155
Ilustración 10 Mapa de Cristos Negros en el continente americano.....	191
Ilustración 11 Localidades de estudio	201

Índice de tablas

Tabla 1. Tradiciones teóricas de la comunicación.....	49
Tabla 2. Modelos metodológicos de la Cultura Visual.....	55
Tabla 3. Evolución de la definición de religión.....	92
Tabla 4. Teorías sobre la formación del conocimiento social	102
Tabla 5. Grupo A de fiestas del ciclo agrícola prehispánico.....	113
Tabla 6. Grupo B de fiestas del ciclo agrícola prehispánico	113
Tabla 7. Historia del cristianismo	123
Tabla 8. Cronología de fundación de los Pueblos del sur del Estado de México.....	156
Tabla 9. Figuras míticas similares a Jesucristo.....	163

Tabla 10. Deidades prehispánicas y sus funciones.....	167
Tabla 11. Festividades de los Cristos Negros de estudio.....	226
Tabla 12. Red de festividades en cuaresma.....	268
Tabla 13. Ciclo de ferias de Cuaresma	269
Tabla 14. Análisis desde la Semiótica Visual	278
Tabla 15. Análisis desde el Puctum y Contrapuctum	280
Tabla 16. Análisis desde el mensaje denotativo y connotativo	281
Tabla 17. Cristos Negros identificados durante este estudio.....	295
Tabla 18. Análisis de la postura evangelizadora bajo la lógica del Tercer Incluido	305
Tabla 19. Análisis de la postura del arte sacro desde la lógica del Tercer Incluido.....	306

Introducción.

Las imágenes son elemento esencial del culto religioso. Para el catolicismo, las diferentes representaciones de cristos, vírgenes y santos, en distintas advocaciones, son un signo de identidad para los diferentes colectivos sociales. Sin importar el congregar de fieles, en el ámbito rural o urbano, el rol que tienen estas representaciones religiosas es parte fundamental en el fervor que profesan sus creyentes. La presencia de una imagen de culto dentro de una comunidad no solo determina el fervor de los devotos, sino también el sentimiento de arraigo que tienen hacia el territorio que resguarda dicha figura.

En el mundo occidental, la presencia del catolicismo ha permitido la presencia de estas representaciones, las cuales a lo largo del tiempo han sido objeto de culto y devoción. En el continente americano, el desarrollo del catolicismo comenzó a tener presencia a partir del proceso de conquista de la Nueva España mediante el proceso de evangelización. Sin embargo, las primeras décadas generaron diversos conflictos, principalmente por la forma de inculcar el culto y por desarraigar el de los nativos.

La cosmovisión prehispánica visualizaba de manera diferente el culto a las deidades. Por ello, existió resistencia entre la población siendo necesario recurrir a un sistema eficaz en Europa en el proceso evangelizador: la Inquisición. Ante esta circunstancia, la denominada época de Evangelización educó en la nueva religión a los niños y jóvenes nativos, ya que ellos no tenían un culto tan arraigado como la población adulta. Pero fue hasta mediados de la mitad del siglo XVI que las condiciones religiosas propiciaron otra forma de llevar a cabo este proceso. Tres factores fueron los que influyeron en esta situación: la presencia de fray Alonso de Montúfar como nuevo arzobispo de la Nueva España a la muerte de fray Juan de Zumárraga en 1551; el segundo

fue el I Concilio Provincial Mexicano, llevado a cabo en 1555; por último, el Concilio de Trento en 1563 llevado a cabo en Europa, mediante el cual se estableció los preceptos que regirían a la iglesia católica.

Así, con estas nuevas disposiciones en la segunda mitad del siglo XVI, el proceso de evangelización dio un nuevo giro, razón por la cual la conversión de la población nativa se fue dando de manera paulatina. Esto también estuvo motivado por otra circunstancia: *los milagros*. Estos sucesos sobrenaturales que comenzaron a proliferar dieron la pauta para que se les relacionará con hechos extraordinarios vinculados con los antiguos ídolos prehispánicos, principalmente a través de los fenómenos naturales. Esto también permitió relacionar algunas deidades con santos, la advocación de alguna Virgen o con alguna imagen de Jesucristo. De tal forma, se comenzó a gestar un sincretismo religioso, el cual fusionó la cosmovisión prehispánica con la católica y con ello, también la conformación de una sociedad novohispana renovada y con características propias.

Esta sociedad era un colectivo que no era ni peninsular pero que tampoco era completamente indígena, sino que era el surgimiento de un consorcio hecho de la fusión de ambos mundos. En ese sentido, todo este tipo de cambios socioculturales que se presentaron en la Nueva España a partir de mediados del siglo XVI dieron origen en lo religioso, al surgimiento de un sistema místico que con el tiempo se convirtió en una de las características de la cultura popular. Este proceso permitió que la evangelización fuera más impositivo e incluyente con las sociedades nativas y, como ya se abordó, diera paso al surgimiento de un nuevo sistema de creencias comunitario.

Así, surgieron cultos que con el tiempo se fueron arraigando, principalmente en el caso de advocaciones de la virgen María y de Jesús crucificado. Con el tiempo la imagen de

Jesús de Nazaret comenzó a ganar adeptos entre las poblaciones y con el paso del tiempo se fue consolidando en la sociedad de la Nueva España como una imagen de culto y de misticismo, siendo un ejemplo de ello el objeto de estudio del presente trabajo: los *Cristos Negros*.

Dichas imágenes eran, para los católicos, la representación del hijo de Dios en la cruz. Muchas de ellas lo representaban en el último suplicio, en el momento de agonía. Actualmente existen algunas de estas representaciones con una tonalidad oscura, poco común para las imágenes españolas, pero que por alguna circunstancia se difundieron así y se volvieron importantes para la veneración popular. Esta representación icónica proliferó en el centro de la Nueva España, recorriendo la costa del océano Pacífico hasta la actual Centroamérica, pero para los intereses de este proyecto se trabaja con la región sur del actual Estado de México. Si bien, en esta zona el Cristo más representativo es el Señor de Chalma, no está exenta de la presencia de otras imágenes semejantes que gozan también de gran veneración, a pesar de no tener tanta popularidad como lo tiene dicho Cristo.

De tal forma, el objetivo principal que persigue el presente proyecto es comprender la relevancia que poseen dichos Cristos para la población del sur del Estado de México, ya que son emblemas que han sido capaces de generar arraigo entre la población de la región, pero también de zonas aledañas. Es también importante considerar el impacto sociocultural que tienen en estas zonas, que sin lugar a duda están vinculadas considerando que comparten elementos, costumbres y tradiciones en común las cuales siguen presentes entre la población. De tal modo, indagar en el origen de estas imágenes permitirá reconstruir la historia del surgimiento de estos Cristos, así como el desarrollo del culto a dichas

imágenes. Con ello, habrá manera de valorar y preservarlas desde otra perspectiva, no solo desde lo religioso, sino también desde lo histórico, lo artístico y lo sociocultural.

De ahí la importancia de complejizar dicho influjo, ya que lo que se desea es conocer cómo se han convertido en símbolos de identidad regional, las cuales han subsistido hasta inicios del siglo XXI.

Así pues, el presente proyecto pretende hacer un análisis transdisciplinar sobre el surgimiento de los Cristos Negros en el sur del Estado de México considerando cuatro localidades que a la vez son cabeceras municipales, las cuales albergan las siguientes advocaciones: *Cristo de Santa María en Valle de Bravo; Señor del Perdón en Temascaltepec de González; Señor de la Santa Veracruz en Sultepec y; de nueva cuenta, Señor de los Tormentos o Señor del Perdón en Ixtapan de la Sal.*

Para ello, el desarrollo y análisis de este proyecto se llevará a cabo mediante la realización de cinco capítulos. Lo anterior es para construir un conocimiento desde la base, mediante el cual se pueda explicar la importancia popular y religiosa que estas imágenes poseen, así como el papel que tienen como elementos de simbólicos de culto e identidad. De igual forma, se aborda la construcción del sincretismo religioso con el objetivo de comprender la proliferación de dichas imágenes en esta región, ya que las cuatro consideradas como objeto de estudio no son las únicas existentes.

Así el primer capítulo denominado *Los Cristos Negros desde una perspectiva cultural y transdisciplinaria*, aborda la parte teórica para el estudio del proyecto, la cual establece el camino a seguir para el análisis a desarrollarse con este tema. Mediante el estudio del enfoque transdisciplinar se explica la importancia de profundizar al respecto de los Cristos Negros, para no verlos desde una postura disciplinar, ya que ello limita la

construcción de un nuevo conocimiento. De esta manera, mediante esta postura y considerando las propuestas de Basarab Nicolescu (1996), se establece el aporte de esta visión teórica brinda al estudio.

De igual manera, se considera la Complejidad, desarrollada Edgar Morin (2005), como una forma de alcanzar unos conocimientos es mediante un sistema de análisis profundo e indiscreto, siendo esta una manera de encontrar información que a simple vista es difícil contemplar. Por ello que ambos aspectos consideran que la búsqueda de datos distintos se da solamente mediante el análisis de todos los elementos que convergen en este punto. Otro aspecto importante para considerar es el enfoque cultural, partiendo que los Cristos Negros son el reflejo de un culto, es decir, de la representación simbólica que tiene un sector de la población sobre una figura divina. Por ello, en este capítulo se aborda la construcción del término cultura, considerando sus antecedentes históricos, así como el uso del mismo concepto a partir de su estudio en distintas disciplinas. Mediante esta contextualización se desprenden dos vertientes importantes para el estudio de este tema: la cultura visual y la cultura popular.

Ambas posturas comprenden que la percepción, los sentidos y las sensaciones han sido elementos relevantes para abordar áreas de conocimiento subjetivas las cuales se han convertido en temas de estudio desde mediados del siglo XX, por ser áreas que dan la oportunidad de abordar la perspectiva transdisciplinar. La primera al estudiar y analizar la visualidad con que el mundo se desarrolló en esta época, tomando en cuenta como la imagen es y ha sido un medio interacción entre las llamadas estructuras sociales (gobierno, instituciones educativas, religión, medios de comunicación) y la sociedad. Por otra parte, el estudio de lo popular se basa en analizar las acciones que la población expresa en la

cotidianidad familiar, laboral, escolar, de convivencia o religioso. Por último, en este primer capítulo se hablará de la construcción de la identidad y cómo esta abarca hasta la colectividad. Por eso es que se establece que el sentido de pertenencia que se crea de manera individual posteriormente traslada a una identidad colectiva mediante la cual compartirá elementos en conjunto. Por ello, analizarlo desde un plano religioso permite entender cómo es que se ha construido ese sentido de identidad en torno a una religión o como en este caso, con respecto a un icono religioso de la cultura popular.

Para el segundo capítulo denominado *La concepción religiosa de los Cristos Negros durante el siglo XVI en la Nueva España*, se abordará el significado de lo religioso como un fenómeno sociocultural. Este acercamiento permite comprender lo que la religión representa para la humanidad, sin importar el dogma que se profese, porque se construyen a partir de una ideología propia mediante un sistema de mitos y creencias. De ahí la importancia que posee este sistema en la conformación de una sociedad, ya que se ha convertido en un pilar en la construcción social de los individuos y de los colectivos.

A partir de esto, se analizan los dos legados que dieron forma al par de sociedades involucradas en el proceso de sincretismo novohispano: la prehispánica y la católica. Por principio, las sociedades prehispánicas construyeron su idiosincrasia religiosa en torno a las manifestaciones de la naturaleza. De tal forma, los ídolos de estas sociedades estaban relacionados con los fenómenos naturales, pero también con los ciclos de producción agrícola. Principalmente en el Altiplano Central, deidades como Tlaloc (dios del agua), Huitzilopochtli (dios joven del sol), Coatlicue (diosa de la vida y la muerte), Quetzalcóatl (dios de la vida), Chalchiuhtlicue (diosa del agua), Tezcatlipoca (dios de la oscuridad) o Coyolxauhqui (diosa de la luna), entre otros, conformaban el panteón prehispánico que

regía la vida, los usos y costumbres de las comunidades de esta región de la denominada Mesoamérica.

Por otra parte, la concepción religiosa bajo la perspectiva católica tiene una concepción diferente. Esta concibe una estructura jerárquica en una esencia trinitaria; pero posee una representación visual fundamentada en tres figuras principales: Jesús de Nazaret como el personaje que posee la esencia de ser verdadero dios y hombre, además de ser el ideólogo del cristianismo y sus distintas vertientes como el catolicismo; en un segundo lugar se encuentra la virgen María, madre de Jesús, y en un tercer sitio se colocan la imagen de los santos y santas, quienes fueron hombres y mujeres inmolados, quienes siguieron los preceptos de la religión y predicaron esta ideología a pesar de las persecuciones y martirios en su contra. Gracias a ello alcanzaron la santidad como mártires, por ser individuos devotos y abnegados que siguieron un estilo de vida acorde a lo dispuesto en las leyes establecidas en el cristianismo.

En ese sentido, durante el proceso de conquista la erradicación del sistema de culto en el nuevo continente contravenía a lo establecido al catolicismo. De ahí la importancia que tuvo el proceso de evangelización, ya que no solo se trató de desterrar una ideología e imponer un nuevo dogma, por el contrario, fue un proceso que buscó evangelizar a los nativos conforme la doctrina católica, incluso mediante la violencia justificada, como fue el caso de la Inquisición. Obviamente este proceso de educación religiosa se expandió a todo el territorio de la Nueva España, y la parte que hoy comprende el Estado de México también estuvo influida por dicho proceso. Para una mejor comprensión, se llevó a cabo un acercamiento a las acciones de evangelización y las ordenes involucradas en dicha

sucesión. Esto da pauta para conocer más sobre cómo el proceso de educación religiosa llevo a las comunidades de estudio.

En el tercer capítulo denominado *Relevancia de los Cristos Negros*, se retoma parte de la información del apartado anterior para explicar el rol que tiene la imagen de Jesús de Nazaret crucificado en el proceso de conquista espiritual. Es por eso por lo que se aborda la importancia que la representación de Jesús era indispensable en los altares religiosos. Una estrategia que se utilizó fue introducir la relevancia de Jesús en la cruz y vincularlo con la conmemoración de algún ídolo de la cosmovisión prehispánica, de este modo, al ser en el catolicismo la figura principal, era necesario configurarlo con las deidades masculinas más importante de la idiosincrasia de los grupos nativos. Así, simbólicamente cumplían una función para bien en la población, ya que eran personajes abnegados por el bien físico y espiritual de la población, razón por la cual eran motivo de respeto y admiración. Por tal razón, el objetivo principal de este capítulo es comprender la importancia del *Cristo*, ese Mesías o Redentor que ofrece el sacrificio por el bien de los suyos.

Y es precisamente en este proceso que, por cuestiones ideológicas o artísticas, surgen los denominados *Cristos Negros*. Se puede considerar que dichas representaciones han sido motivo de fervor y devoción hacia un redentor o bienhechor, siendo la naciente sociedad novohispana la que se apropió de este proceso sincrético. Así, bajo esta influencia ideológica, comienzan a proliferar los Cristos con esta peculiaridad en su tono de piel. Este fenómeno es el que se considera como caso de estudio, tomando en cuenta cuatro Cristos pertenecientes a la actual zona sur del Estado de México: el *Señor de Santa María* en Valle de Bravo; el *Señor del Perdón* en Temascaltepec; el *Señor de la Santa Veracruz* en Sultepec; y el *Señor de los Tormentos* o *Señor del Perdón* en Ixtapan de la Sal.

Al término de este apartado, se hizo una descripción histórica de sus antecedentes, tanto en lo documental como por la tradición oral, para conocer más sobre sus orígenes y comprender el porqué de la devoción que siguen gozando hasta la actualidad.

Para el cuarto y último capítulo denominado *Análisis teórico metodológico sobre los Cristos Negros en el Sur del Estado de México*, se lleva a cabo una descripción metodológica sobre lo que esto significa, así como la importancia de la investigación cualitativa para trabajos de este tipo. Del mismo modo se contemplan los alcances y limitaciones que el trabajo cualitativo ofrece para proyectos así, debido a que las condiciones para realizar pesquisas no siempre son las mismas. Por otra parte, se aborda el proceso de análisis para develar, desde una postura transdisciplinar, cómo se ha ido construyendo el mito del Cristo Negro. De igual manera, también se considera el cómo es que la población ha ido posicionando a estas imágenes tanto como emblemas de culto en la religión católica, además de contemplarlos como símbolos de culto popular.

Por ello, mediante una descripción etnográfica se aborda como se lleva a cabo la festividad en honor a cada uno de los Cristos. Se mencionan las actividades que se realizan durante la festividad, tanto las actividades religiosas como las populares, ya que ambas son parte importante en el proceso festivo. También se mencionan las expresiones de devoción que se realizan durante estos días para comprender el papel de la fiesta, ya que este es el momento adecuado para los devotos para entrar en comunión espiritual con el Cristo, tanto en lo individual como en lo colectivo. Así, mediante estas manifestaciones populares se establece el rol que los Cristos Negros tienen dentro de la región, desde un análisis sociocultural (Giménez, 1978).

De igual forma, se retoma el estudio hecho en el apartado anterior sobre la visualización de los Cristos Negros. Este apartado desarrolla un análisis visual sobre la imagen considerando posturas teóricas de autores como Sanders Pierce (citado en Houser y Kloesel, 2012), Walker y Chaplin (2002), así como Acaso (2017). A través de sus postulados, se vincula la representación popular que la población tiene al respecto de dichas imágenes. Así, mediante las variables de estudio que postulan estos autores, se analiza el significado que dichos Cristos representan para la población devota. Serán estos estudios los que den la pauta para comprender cómo se han vuelto símbolos de identidad colectiva. Lo anterior es considerando las ideas de Giménez (octubre 2004; 2005); considerando la forma en que se construye una identidad y cómo se puede llevar a un plano colectivo. Así, mediante las diversas manifestaciones de fe, tanto oficial como popular, se estudia la manera en que la población se estructura en un grupo que rinde culto a la imagen del Cristo. Además, se consideran los casos específicos de cada una de las festividades para conocer cómo en cada una de ellas se genera estructura una identidad propia y a la vez apreciar la manera en que se crea la identidad regional de la población del sur del Estado de México, tomando en cuenta las cuatro festividades aquí contempladas.

Así, mediante lo analizado anteriormente se llega al último apartado de este capítulo, el cual conjunta las ideas aquí expuestas para explicar que la construcción del conocimiento en este trabajo se da a partir de un proceso transdisciplinar (Nicolescu, 1996), esto es contemplando el objetivo e intenciones que se buscan en la investigación. Por tal motivo, la postura transdisciplinar dará oportunidad de analizar a los Cristos Negros desde un plano poco explorada para el estudio de temas semejantes, no solo de esta región sino de manera general en otras regiones de México y del continente americano.

Por último, las consideraciones finales abordan importancia de tienen estas imágenes y el rol que han tenido en la conformación social, tanto de la Nueva España como de México como nación. Se abordan los alcances y limitaciones que esta investigación tuvo, con la intención de aportar conocimiento en este proceso, ya que es importe marcar el camino para futuras investigaciones relacionadas a este objeto de estudio en el sur del Estado de México.

De esta manera la estructura del estudio sobre los Cristos Negros establece un análisis basado en la construcción de conocimiento a partir del estudio transdisciplinar con el objetivo de aportar información relevante al estudio de este fenómeno de la cultura popular.

Capítulo I. Los Cristos Negros desde una perspectiva cultural y transdisciplinar

1.1. Enfoque Transdisciplinar

El culto católico en México es un fenómeno peculiar. Su estudio es motivo de interés para diversas disciplinas, debido a las características tan particulares que tiene. Y es que el fenómeno religioso va más allá de una simple expresión de fervor, sino que posee una importante carga simbólica donde conviven manifestaciones precoloniales y de religiosidad católica, convirtiéndose en una manifestación de la cultura popular. En la actualidad es común ver peregrinaciones, procesiones, fiestas populares y pago de mandas, que los devotos llevan a cabo para agradecer o pedir un favor especial a la imagen de su devoción, ya sea un santo, una virgen o un cristo, en cualquiera de sus advocaciones. Como se mencionaba al inicio, este tipo de expresiones se presentan principalmente en el área rural, ya que es un campo idóneo para la manifestación y por ello, se atrae la mirada de investigadores de distintas disciplinas.

Historiadores, teólogos, antropólogos, sociólogos, filósofos, culturólogos, arqueólogos, psicólogos, comunicólogos, politólogos, diseñadores, artistas visuales, economistas, entre otros; a lo largo del tiempo han sido atraídos por las manifestaciones que los devotos profesan, por ello dichas expresiones se han vuelto el campo ideal para generar nuevos saberes. Precisamente, debido al nivel simbólico-subjetivo que se da en estos procesos, los casos de estudio se vuelven fuentes inacabables para los investigadores y sobre todo, los que se realizan a partir del trabajo entre diversas disciplinas. En este sentido, se puede considerar que los aspectos históricos son un área que siempre estarán presentes, para conocer los antecedentes de la expresión popular, y solo que la investigación no sea de tipo histórica, estará al menos otra disciplina presente. Por tanto, se puede determinar que el

estudio de dicho tipo de expresiones es compuesto, es decir, alberga más disciplinas para su análisis.

En este sentido, será la formación académica que tenga el investigador la que determinará el tipo de enfoque a utilizar, ya sea uni, multi, inter o transdisciplinar. Para el caso del presente proyecto, el análisis de los Cristos Negros en el sur del Estado de México, el enfoque que se utiliza parte del postulado de la *complejidad* de Edgar Morin (2005), mediante un enfoque Transdisciplinar. Ya que el objetivo del presente proyecto es comprender la relevancia iconográfica y simbólica que poseen dichas imágenes, así como el sentido de identidad que han formado para con sus habitantes, convirtiéndose así en íconos que generan pertenencia y arraigo en la región, específicamente en las comunidades de estudio que son: Valle de Bravo, Temascaltepec, Sultepec e Ixtapan de la Sal, todas pertenecientes al Estado de México; pero no solamente desde la cultura popular, sino también desde la cultura visual, la etnohistoria, la historia del arte, la antropología visual. Por ende, desde un enfoque Transdisciplinar.

De tal forma, la comprensión de esta expresión religiosa permitirá aportar no solo conocimientos sobre la presencia de dichos cristos en el sur del Estado de México, sino que dará la oportunidad, entre otras cosas, de conocer sus orígenes desde una postura histórica y mítica; también saber las razones de su origen como símbolos de evangelización en la Nueva España; además de la relevancia que tienen, tanto como elementos de fervor, como de identidad regional y popular. Por otra parte, se analizará el uso cultural y visual existente en el entorno de los Cristos Negros, por parte de la población y sus devotos. López Austin, en una entrevista (1988), consideraba al respecto que:

el estudio de la religión debe enfocarse en su contexto de globalidad social y en la interacción de los ámbitos y mecanismos sociales. No se debe estudiar la religión estrictamente en el ámbito religioso, porque ésta afecta toda la vida social, proporcionando un orden que, según las creencias, provenía de lo divino (Citado en Quiroz Malca, 2012, p.33)

Es así como el paradigma de la complejidad, mediante el enfoque Transdisciplinar, ha de ser el factor de cambio que permita cimentar las bases del conocimiento. Dicha concepción surge de la necesidad de entablar un dialogo de saberes, el cual aspira a la construcción de un conocimiento complejo que busca trascender del paradigma positivista de las especializaciones disciplinarias (Barbosa, 2015). En este sentido, en cuanto a la generación de conocimientos, basta recordar que el siglo XX estuvo lleno de cambios en el acontecer mundial. Fue posterior a la década de los cincuenta en que el mundo se dio cuenta de la necesidad de explorar otros saberes fuera de los campos de análisis comunes.

El mundo estaba cambiando y, por lo tanto, era necesario concebir nuevas formas de comprender y llegar a la sociedad. Esto dio oportunidad para que la población se diera cuenta de la necesidad de expandir sus horizontes, tanto en lo económico, lo político, lo social, pero también en lo académico. Dentro de este proceso de transformación, desde el campo colegiado, los modelos clásicos comenzaron a perder vigencia, ya que era necesario buscar conocimientos diferentes a los ya establecidos, todo esto ante los nuevos desafíos que se estaban presentando en el mundo. “Multi, inter y transdisciplina, al mismo tiempo que complejidad, son los enfoques y modelos que surgieron frente al reto de analizar, entender

las nuevas realidades y hacer propuestas para resolver los problemas” (Argueta y Peimbert, 2015, p.7).

Así, las fronteras de los modelos clásicos fueron cediendo ante nuevas posturas que, con el paso del tiempo, permitirían alcanzar nuevas formas de conocimiento. Sobre los modelos mencionados por Arturo Argueta y Guillermo Peimbert, ambos investigadores del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), establecen que su aparición se debió al deseo de obtener nuevos conocimientos, pero para que esto sucediera, era necesario innovar en los procesos de investigación, tanto en lo teórico como en lo práctico. De tal forma, fue como se empezó a aperturar el trabajo en conjunto entre disciplinas pertenecientes a las ciencias naturales, con disciplinas de las ciencias sociales.

A pesar de la apertura de algunas áreas disciplinares de ambas ciencias para trabajar a la par, no todos los campos aceptaron dicha colaboración, ya que era considerado como la manera de desvirtuar la generación de ciencia, principalmente las naturales. Por otro lado, hubo una buena aceptación, especialmente desde las Ciencias Sociales, ya que se permitió no solo buscar un nuevo conocimiento, sino también dio la oportunidad de enriquecer los trabajos de investigación, además de romper con viejos esquemas de pensamiento. Así, se dio apertura a complejizar los casos de estudio, a problematizar los objetos de investigación para buscar nuevas posturas al respecto de su análisis. Porque tal y como lo decía Karl Popper, hoy día no podemos ser estudiosos de alguna disciplina, sino estudiosos de los problemas que se presentan. Porque los problemas pueden atravesar las fronteras de cualquier disciplina (1983).

Fue así como en la segunda mitad del siglo XX, se dio una innovación en la producción de conocimiento, un conocimiento desconocido para la realidad que se vivía, pero presente en la realidad que los nuevos enfoques ofrecen. La construcción del conocimiento es parte importante en los estudios del área social, ya que “las ciencias histórico-sociales, en tanto se ocupan de procesos humanos, son *interpretables*, esto es, permiten alcanzar el sentido de las acciones” (Osorio, 2001, p.19). Pero hoy más que nunca, como ya se mencionó, es indispensable considerar propuestas de investigación más complejas, las cuales aporten conocimiento, pero no solo desde un solo eje, sino desde una postura más amplia, mediante una propuesta integradora.

Esta moción metodológica ha de ser lo *transdisciplinar*. Con base a lo anterior, es necesario considerar que dicha postura, establecen Argueta y Peimbert, tiene sus primeros antecedentes en la denominada *filosofía de la ciencia*. Dicho campo disciplinar fue el primero en considerar durante el siglo XX, la dualidad de conceptos tales como el universalismo-relativismo, reduccionismo-complejidad y monodisciplina-multi, inter y transdisciplina (2015). Lo anterior, debido a que dicho postulado pugna por “considerar una Realidad multidimensional, estructurada a varios niveles, que reemplaza la Realidad unidimensional, a un solo nivel, del pensamiento clásico” (Nicolescu, 1996, p.39). Es decir, se rompe con las fronteras clásicas del conocimiento, dando paso a un nuevo campo de saberes, una etapa de re-evolución de la ciencia, mediante el surgimiento de nuevos paradigmas.

Porque, como lo expone Jaime Osorio (2001), “Frente a una realidad infinita, el conocimiento siempre se enfrenta a limitaciones, ya que no existe conocimiento capaz de abarcarlo todo” (p.22) Así, lo Transdisciplinar es un postulado teórico que como se mencionó, pugna por una Realidad múltiple, la cual muestra diferentes enfoques para su

análisis. De tal manera, al enriquecerse mediante distintas vertientes, brinda el desarrollo de un conocimiento más profundo. Sin embargo, es necesario esclarecer que antes de comenzar a construir es necesario, bajo tal postura, empezar a deconstruir. Es indispensable problematizar a profundidad, porque así se logrará indagar más a detalle el objeto de estudio, dando así, pauta para echar mano de otras posturas disciplinarias.

“Ninguna disciplina en particular, aislada en sus dominios conceptual y material, tiene los recursos teóricos y metodológicos suficientes para solucionar la nueva problemática. Pero cierta combinación de los recursos de dos o más disciplinas ofrece la posibilidad de resolver un tal problema” (Argueta y Peimbert, 2015, p.17). Ante los retos que hoy vivimos en el mundo, desde la Academia, lo Transdisciplinar brinda la oportunidad de explorar campos que a principios del siglo anterior eran inexplorables, pero que hoy día, bajo esta postura, dan la pauta para llevar a cabo pesquisas con mayor grado de complejidad y con ello, la oportunidad de abrir un campo de conocimiento nuevo para la sociedad actual.

Es entonces necesaria la reunión de especialistas de diferente formación, es necesario que se conozcan, se comprendan, o sea, que aprendan uno del otro, a diferencia del modo de trabajar de los especialistas en un proyecto interdisciplinario. Puede resultar que esta experiencia de colaboración termine en el establecimiento de una nueva disciplina, con su propio dominio conceptual y material, es decir, con nuevos principios teóricos específicos y nuevos objetos de estudio (Duval, 2015, p.38).

Con lo anterior, se puede apreciar que dicho modelo disciplinar lo que busca aportar es una postura integradora de saberes. Lo anterior se determina porque el

objetivo principal es el de construir nuevas formas de obtención del conocimiento. Por tanto, es indispensable también la manera de ver el mundo, ya que los objetos de estudio que hoy en día surgen solo pueden ser atendidos bajo una postura así. Como ya se ha mencionado, la postura clásica del conocimiento llega a resultar insuficiente, dejando vacíos en el proceso de investigación o de resultados. Por lo tanto, la Transdisciplinariedad ofrece una forma innovadora para realizar esto desde el área académica, afrontando los retos que la sociedad hoy en día demanda. Pero, sobre todo, brinda la oportunidad de generar una visión más integral.

Al respecto de lo Transdisciplinar, menciona Basarab Nicolescu, físico rumano de profesión y cofundador del *Grupo de Estudio de la Transdisciplinariedad* de la Organización de las Naciones Unidas de la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco): “ese término fue inventado en su momento para expresar, sobre todo en el campo de la enseñanza, la necesidad de una feliz transgresión de las fronteras entre las disciplinas, de una superación pluri y de la interdisciplinariedad” (1996, p.3). Es así como las exigencias que el siglo XX comenzó a exigir a los campos de investigación, dieran como resultado dicha propuesta teórica. Una necesidad de llevar a cabo proyectos de investigación con un grado de *complejidad* mayor, con la intención de hacer investigación que generara un aporte significativo y que a la vez ayudara a la generación de un mayor conocimiento.

Porque “conocer, por tanto, no es poder explicarlo todo ni aprehenderlo todo, ya que el conocimiento se encuentra limitado ante una realidad sin límites que se recrea día tras día. Conocer es un esfuerzo que se encamina a desentrañar aquellos elementos que estructuran y organizan la realidad social y que permiten explicarla como totalidad” (Osorio, 2001, p.24). El conocimiento se construye a través del análisis, mediante el proceso reflexivo de

establecer una explicación del fenómeno en estudio. Es por esta razón que la forma en que se percibe la realidad cambia para cada individuo a través del tiempo y del espacio.

Una realidad nace de nuestra imaginación, otra se va aprendiendo en la cotidianidad [...], pues la realidad depende de la persona y del punto de observación [...] Pero esa realidad que se aprecia o esa realidad creada, ¿será la realidad verdadera? Es una pregunta que nos podemos hacer si decidimos salir de la rutina, de la inercia, si decidimos enfrentarnos a lo nuevo (Ruvalcaba, 2002, p.16).

Por tanto, la construcción del saber estará determinada por el cúmulo de erudición que un sujeto haya acumulado a lo largo de su vida, ya sea desde la teoría, desde la praxis o desde el conjunto de ambas. Al respecto, destaca Nicolescu, “La disciplinariedad, la pluridisciplinariedad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad son las cuatro flechas de un solo y mismo arco: el del conocimiento” (1996, p.37). Es así como la búsqueda de alcanzar ideas más profundas es lo que ha llevado al desarrollo de estos postulados, los cuales han permitido salir del campo de especialización, dejando los campos unidisciplinarios, para así, alcanzar los campos de conocimiento múltiples.

En este sentido, explica Jaime Osorio:

El camino del conocimiento arranca de la totalidad, tal como es percibida por nuestros sentidos y por las categorías con las cuales miramos la realidad social. De allí se pasa a un proceso de separación de elementos con el fin de determinar su papel en la

organización y dinámica de la realidad social, para, una vez alcanzado este estadio, reconstruir la totalidad, pero ahora como una unidad interpretada y explicada (2001, p.34).

Por tal motivo, cuando se hace referencia a la realidad, ya se mencionaba anteriormente, se puede poner en tela de juicio su existencia, debido a que a pesar de que socialmente se le concibe como una sola, bajo el enfoque Transdisciplinario se cuestiona dicha percepción para determinar que esto no es completamente así. Al respecto refiere Miriam L. Ruvalcaba: “lo que suponemos real está condicionado por lo que sabemos, por las huellas de las vivencias que han dejado memoria, por eventos pasados. Generalmente, el pasado interviene para ocultar el presente si le damos la más leve oportunidad de actuar” (2002, p.29).

Así mismo, Jaime Osorio, en el segundo capítulo (*Espesores, Tiempo y Espacio: Tres dimensiones para desarmar y reconstruir la Realidad Social*) de su libro *Fundamentos del Análisis Social* (2001), establece tres dimensiones para realizar la desarticulación de la totalidad de la realidad, y con ello, brindar un análisis más exhaustivo sobre el tema. Él considera dentro de su estudio, que las dimensiones a contemplar son: *Espesores o capas que presenta la realidad social, el tiempo y el espacio* (p.39). Establece que “la realidad social [que es la unidad básica de los espesores] se presenta como una sedimentación de capas que van de las más visibles, las de superficie, a las más ocultas y profundas” (p.39). Estas capas, para su comprensión, se clasifican en tres niveles: *superficie, medio y profundo*. Cada una de ellas tiene un nivel de análisis específico, partiendo de lo *simple* a lo *complejo*. De tal forma,

la construcción del conocimiento traspasa capas de realidad social para llegar a lo más recóndito de la misma.

Sobre la *dimensión temporal*, explica Osorio que el aspecto del tiempo se puede clasificar, primeramente, como *tiempo social* (diferencial heterogéneo) y *tiempo cronológico* (lineal, continuo). Así, mientras uno tiene unidades de medición (cronológico), su contraparte está condicionado a los cambios sociales. De igual forma, el mismo autor refiere a Fernand Braudel (1992) para explicar los ciclos del tiempo social, en los cuales explica que “Braudel distingue tres grandes temporalidades: el tiempo corto o acontecimientos [...]; el tiempo medio o coyuntura [...]; y el tiempo largo, o la larga duración” (2001, p.49). Mediante esta clasificación, lo que se busca es comprender que el tiempo social tiene tres etapas, de las cuales dependiendo la duración de los sucesos sociales que se presenten, es como se pueden explicar y analizar para una mayor comprensión.

Aunado a lo anterior, se puede agregar otra aportación de Fernand Braudel (1992) al hablar sobre *las estructuras*, las cuales entiende como aquellos soportes físicos, geográficos y culturales de la sociedad. Así, para el presente proyecto es importante esta postura, ya que al ser él historiador, la propuesta que tiene al respecto resulta relevante porque como lo menciona, “una estructura es indudablemente un ensamble, una arquitectura; pero más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar [...] El hombre es prisionero desde hace siglos, de los climas, de las vegetaciones, de las poblaciones animales” (Citado en Osorio, 2001, p.59).

Así, para este historiador francés, la importancia del entorno es un factor importante para el análisis del desarrollo social.

Importa destacar que en esta noción de estructura que da cuenta del escenario geofísico y cultural y de sus transformaciones en que los hombres desenvuelven su vida, es decir, que privilegia el espesor de superficie, la dimensión temporal y, dentro de ésta, más específicamente, la larga duración tiene también un papel clave: elementos geográficos y culturales que permanecen por siglos (Osorio, 2001, p.59).

Para lograr lo anterior, menciona Ruvalcaba (2002), “podemos percibir la realidad [nuestro entorno], primero, activando nuestros sentidos, haciendo a un lado nuestra ceguera y descorriendo el velo que nos la oculta y distorsiona” (p.47). Con lo anterior, se está estableciendo una postura propositiva, capaz de motivar la generación de conocimientos profundos, que no sean solo producto de la investigación de un campo en un solo nivel, sino que sea el resultado de un proceso específico, que entienda la simplicidad, pero que a la vez sea capaz de alcanzar ese nivel de complejidad requerido. Como lo menciona Barbosa (2015), el enfoque Transdisciplinario “significa rebasar los límites disciplinarios y adoptar una postura no asociada, con ninguna disciplina en particular, de manera que un problema, lejos de ser abordado desde una perspectiva particular o única, se plantee desde el enfoque complejo, trascendiendo el nivel de las disciplinas individuales” (p.25). Porque es precisamente en la complejidad donde la transdisciplinarietà encuentra uno de sus pilares.

Al respecto, también establece Edgar Morin:

A primera vista la complejidad es un tejido (*complexus*: lo que esta tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple [...] Así es que la complejidad se presenta con los

rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre [...] De allí la necesidad, para el conocimiento, de poner orden en los fenómenos rechazando el desorden, de descartar lo incierto, es decir, de seleccionar los elementos de orden y de certidumbre, de quitar ambigüedad, clarificar, distinguir, jerarquizar (2005, p.17).

Para Morín, el tema de lo complejo no es un término el cual pueda resultar limitante, sino más bien, es entenderlo desde su postura, donde es capaz de abrir las puertas de un mundo distinto al que estamos acostumbrados, es decir, dar paso a la Realidad desde el mundo de la subjetividad. “Podemos decir que aquello que es complejo recupera, por una parte, al mundo empírico, la incertidumbre, la incapacidad de lograr la certeza, de formular una ley de concebir un orden absoluto” (Morín, 2005, p.63). Así es como se muestra la existencia de un mundo en el cual lo establecido, lo que tiene orden, lo simplificado, lo que no se modifica, no le da cabida al desorden, a la incertidumbre, porque este es el terreno en que se genera la complejidad. Este es el campo de acción de la Transdisciplinariedad.

Por tanto, la comprensión de dicha conceptualización se fundamenta en las ideas que tanto Basarab Nicolescu como Edgar Morín, postulan en cuanto a los aspectos de complejidad y de transdisciplinariedad. Por un lado, aportando la forma de complejizar el objeto de estudio, para determinar un estudio más profundo, con mayor investigación y reflexión teórica para construir conocimiento. Mientras que, por la transdisciplinariedad, encontramos una visión mediante un abanico disciplinar, el cual, mediante posturas diferentes, permiten llevar a cabo un dialogo más crítico, más reflexivo, con puntos de vista y con una actitud teórica-conceptual más enriquecedora. Alcanzando de esta manera el

postulado de la transdisciplinariedad, sustentado en sus tres pilares que son: los niveles de Realidad, la lógica del tercer incluido y la complejidad (Nicolescu, 1996), determinando así la *metodología de la investigación transdisciplinaria*. Siendo estas herramientas las que permitan llevar a cabo el nivel de análisis requerido para fundamentar dicho enfoque.

En el caso referente a la lógica del Tercer Incluido, Nicolescu considera que se tiene que considerar la existencia de niveles de Realidad, ya que a partir de ellas se va a establecer el desarrollo de este postulado. Así, junto a esta percepción se tienen que tomar en cuenta los niveles de análisis de la Realidad Social que contempla Osorio: Espesores de Realidad Social, el tiempo y el espacio. De esta manera, dependiendo del nivel de profundizar es como se puede alcanzar el desarrollo de este proceso de razonamiento. En este sentido, es indispensable considerar lo más profundo de las capas de la Realidad, para que así se logre comprender el origen de las cosas o hechos. De igual forma, en cuenta a la temporalidad, se requiere partir del presente y hasta la mayor cantidad de tiempo pretérito posible, ya que entre mayor tiempo se profundice, mayor posibilidad de encontrar el origen de los sucesos. De igual forma, en cuanto al espacio, es indispensable siempre realizar un análisis en los ámbitos locales, regionales y globales, ya que esto ayudará a medir el nivel de impacto o influencia que el suceso de estudio ha alcanzado.

Así, bajo esta lógica, influenciada por la mecánica cuántica, se sostiene bajo tres axiomas:

1. El axioma de identidad: *A es A*
2. El axioma de no contradicción: *A no es no-A*
3. El axioma del tercer excluido: *No existe un tercer término T*

(T de Tercer Incluido), que es a la vez A y no-A (Nicolescu, 1996; p.22)

Así, con este postulado se puede profundizar en las capas de la Realidad Social para alcanzar un conocimiento que a simple vista no se logra percibir. Esto permite complejizar la información y jugar con el tiempo y el espacio, haciendo un retroceso histórico para comprender el origen de las cosas, pero buscando eso que ha estado oculto pero que al mismo tiempo, siempre ha estado presente a simple vista. Muchas ocasiones esto se da porque la vista se acostumbra a las cosas o sucesos, sin embargo, es necesario ver más allá de lo evidente para descubrir dicha información, ya que de lo contrario el tipo de observación se quedará a un nivel simple de asimilación de la realidad y no habrá oportunidad trabajar este apartado Transdisciplinar.

Es así como a través de dicha postura, el presente proyecto se abocará al análisis de los llamados Cristos Negros. Como ya se mencionó, mediante el estudio de aspectos que no solo se enfocará a un estudio de saberes religiosos, sino lo que busca es expandir ese campo. Simplemente, en los sitios en donde se resguardan las imágenes, se puede establecer que son “un sitio puramente religioso, en un lugar de integración política: promueve el sentimiento de pertenencia dentro de un mosaico étnico y cultural, distiende conflictos y fomenta la identidad tanto en materia interior como exterior” (Quiroz Malca, 2012, p.75). Por tanto, los primeros aspectos a abordar serán el que se establezca mediante la identidad, ya que “la identidad local es uno de los conceptos de encrucijada hacia donde converge la cultura, las normas, los valores, el status, la educación, los roles y la socialización de la conciencia colectiva” (Hernández, 2011, p.8). Pero antes de comenzar a trabajar con identidad, es

importante partir del plano de la cultura, una de las bases y fundamentos del presente proyecto.

1.2. Enfoque Cultural

Tal como se abordó en el apartado anterior, la cultura es uno de los aspectos más importantes sobre las expresiones, en este caso, religiosas. Sin embargo, es importante comprender el papel que tiene la cultura dentro del estudio del presente proyecto. Para tal fin, es necesario comprender dicho concepto, desde su origen hasta su concepción, ya que éste será uno de los pilares que sustente el análisis de los Cristos Negros. Así, cultura dentro del enfoque Transdisciplinar, partirá de dos aspectos, el proveniente de lo Visual y el de corte Popular. Ambas vertientes establecerán las pautas para realizar más adelante planos de análisis, lo anterior con el deseo de generar la construcción de nuevos conocimientos. Así, el abordaje de la cultura dará un acercamiento al desarrollo social de los casos de estudio de este trabajo.

Por principio, al hablar de cultura hay referir a un término ambiguo. Comúnmente es un concepto que se utiliza para hacer referencia a la educación, a los valores, al nivel de estudios, tradiciones y costumbres. Pero en realidad, ¿qué es la cultura? Es una palabra que deriva del latín *culturam* que significa *cultivo*. Hasta antes del siglo XVI, el uso que se le daba a este concepto en las lenguas europeas estaba apegado al cultivo o el cuidado, ya fuera de cosechas o animales. Pero fue después de dicho siglo que el uso del término pasó de la labranza del campo, al desarrollo humano (Thompson, 2002).

De tal modo, el concepto de *cultura* encontró en el plano agrícola una primera acepción. Posteriormente, en el siglo XVIII en Francia e Inglaterra, se fue incorporando a un plano encaminado al refinamiento, a la cortesía y los modales. Sin embargo, en Alemania

este concepto “se usaba para referirse a los productos intelectuales, artísticos y espirituales donde se expresaban la individualidad y la creatividad de la gente” (Thompson, 2002, p.187). Así se dio el surgimiento de dos de las posturas más recurrentes que utilizamos al hablar de la cultura. Ambas hacen alusión a la educación, la primera refiriéndose a aspectos de comportamiento y, por otro lado, se habla de educación desde un plano académico, contemplando el desarrollo de la ciencia, la filosofía y las artes.

Sin embargo, entre finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, el término *cultura* se empezó a utilizar para referirse a aspectos del desarrollo de la humanidad. De tal forma, a partir de 1782 se comenzó a utilizar la expresión *historia de la cultura*, la cual servía como una manera de hablar del mejoramiento y ennoblecimiento de las cualidades físicas y espirituales de una persona o un pueblo (Thompson, 2002). Fue así como la concepción de la *cultura* logro evolucionar, dejando las características propias de los individuos para dar paso a las particularidades que también llegaban a tener las sociedades. De esta manera fue como el desarrollo de dicho termino logro tener un importante progreso, el cual dio la pauta para el desarrollo de otras ciencias de estudio de lo social. Tal y como fue el caso de la antropología, disciplina que se encarga del estudio, análisis y manifestaciones de la cultura, tanto en lo individual como en lo colectivo.

La antropología se compone del latín *anthropos* <hombre> y de *logos* <estudio/tratado>; y ha sido definida por la Real Academia de la Lengua Española como la ciencia que trata de los aspectos biológicos y sociales del ser humano. Dicha disciplina se ha encargado de abordar las características propias del ser humano, desde el plano evolutivo como de las manifestaciones y expresiones que éste llega a realizar. Así, Edward Burnet

Tylor, profesor de antropología en la Universidad de Oxford, en su obra *Primitive Culture* de 1871, presentó la siguiente definición enmarcada en la concepción clásica de la cultura:

La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es esa totalidad compleja que abarca al conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otras habilidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La condición de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que se puede investigar a partir de principios generales, es un tema propicio para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanas (citado en Monaghan y Just, 2016, p.55).

En la definición que proporciona Tylor, se dan las primeras expresiones de cómo la antropología se convierte en la ciencia encargada del estudio y análisis de la cultura, la cual se encuentra manifestada en dichas expresiones que el ser humano y la sociedad son capaces de llevar a cabo. Dicho estudio y análisis va a permitir que a finales del siglo XIX y posteriormente en el siglo XX, el desarrollo de los estudios de la cultura crezca y se vayan convirtiendo en un referente importante de los estudios de los individuos, así como de los colectivos, todo desde el campo de las ciencias sociales. Principalmente de aquellas con peculiaridades interesantes, esto en cuanto a sus ritos, tradiciones, costumbres, hábitos y estilos de vida; principalmente los que se presentaban en regiones con menor grado de desarrollo social y económico.

Por otro lado, a inicios del siglo XX el antropólogo estadounidense Franz Boas, consideró que la cultura se comprendía como:

la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componente de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación con su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos (1964, p.166).

Boas contempló que la antropología cultural, tanto en los individuos como en los colectivos, se conformaba a partir de factores psicológicos, biológicos y ambientales. Éstos determinaban el actuar y el comportamiento, razón por la cual no existían personas ni sociedades iguales, porque precisamente en la diferencia y sus manifestaciones se conforman el aspecto cultural. Otros autores en aportar al análisis de la cultura fueron Malinowski (1984) y Lévi-Strauss (1979). El primero de ellos estableció que la cultura se integra por implementos y bienes de consumo, por las normas y leyes que rigen una sociedad, así como por ideologías, objetos típicos, así como por creencias y costumbres. En tanto que Lévi-Strauss estableció que:

la cultura puede considerarse un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros (en Mauss, 1979, p.20).

Hasta este punto, se puede apreciar cómo la construcción de concepto fue adquiriendo diversas posturas, a partir de ideologías de los antropólogos ya abordados, considerando que durante el siglo XX los modelos del pensamiento antropológico (relativismo cultural, funcionalismo y estructuralismo), fueron concibiendo la cultura desde diferentes perspectivas. Así, la comprensión de la cultura dio paso al estudio del conjunto de elementos intrínsecos de una población, pero también de aquellos otros que han sido transmitidos de generación en generación y que siguen subsistiendo, a veces sin conocerse su origen, pero justificándose por ser parte de los hábitos, tradiciones y costumbres de los habitantes de un lugar. Dichos componentes se encuentran inmersos en la subjetividad, es decir, una perspectiva de las cosas a partir de un conocimiento compartido. Por ello, es indispensable comprender que los sistemas propios de la cultura están determinados por la historia del contexto social en que se desarrollan. Al respecto, Geertz (2006) creía que:

el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, [por lo tanto] considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (p.20).

De tal forma, la comprensión de la subjetividad de la cultura es hoy en día una fuente de conocimiento para los estudiosos, ya no solo de la antropología, sino también de otras disciplinas. Lo anterior es debido a que la cultura se ha vuelto un eje transversal en el mundo disciplinar desde mediados del siglo pasado. Ha sido así como la antropología fue haciendo de la cultura, un área de estudio rica en información y capaz de generar conocimiento de

interés general. De tal manera, los trabajos realizados bajo esta concepción fueron no solo considerando dichas expresiones culturales, sino que también fueron convergiendo con otras disciplinas que iban aportando otros puntos de vista desde disciplinas afines, tal y como fue el caso de la historia, la filosofía, la sociología, entre otras.

Fue así como en el interés por el estudio de la cultura desde una postura subjetiva y simbólica hasta mediado del siglo XX, dio oportunidad para que, durante la década de los sesenta, Richard Hoggart, investigador de la Universidad de Birmingham, inaugurará en 1964 el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (Walker y Chaplin, 2002). Es así como a partir de este momento, el estudio de los fenómenos culturales dio un giro importante, ya que lo propuesto por investigadores como Raymond Williams, E. P. Thompson, Stuart Hall, además del propio Hoggart, daba una postura distinta a los estudios de la cultura, ya que su campo de estudio se ampliaba considerablemente (Sardar y van Loon, 2005).

El objetivo principal que persiguieron los estudios culturales fue el de analizar los aspectos expresados en la cultura de las clases obreras, aquellas manifestaciones relacionadas con áreas como la religión, formas de poder, etnicidad, consumismo, organización, comportamiento, tecnología, ocio, etc. (Neveu, 2004). Estos referentes serían el campo de estudio de este centro de investigaciones de Birmingham, los cuales estarían sustentados teóricamente en disciplinas como la antropología, la sociología, el arte, la literatura, la psicología, las ciencias de la comunicación, entre otras; además de análisis empíricos, razón que le otorgaba originalidad a los proyectos hechos hasta ese momento. De tal forma, los estudios culturales se pueden definir de la siguiente manera:

Son el nombre en que ha decantado, plasmada en ensayos, la actividad interpretativa y crítica de los intelectuales. Los estudios culturales se han estandarizado como una

alternativa a (o una subsunción de) las disciplinas académicas de la sociología, la antropología, las ciencias de la comunicación y la crítica literaria, en el marco general de la condición posmoderna. El ámbito preferencial de los estudios es la cultura popular (Reynoso, 2000, p.19).

Es así como los estudios culturales se encargan de abarcar dichas áreas, las cuales son analizadas desde diversos campos. En este sentido, se puede considerar de los Estudios Culturales son uno de los primeros campos disciplinarios que tienen como enfoque lo inter y lo transdisciplinario. Como ya se expresó, buscan problematizar su objeto de estudio, es decir, lo complejizan para así, auxiliarse de disciplinas como las ya mencionadas. Esta es una forma de no simplificar el objeto de estudio, ya que el fin último que se persigue es el construir conocimiento a partir de la convergencia de un grupo de disciplinas. En el caso de estudio del presente proyecto sobre Cristos Negros, el campo de conocimiento base es lo religioso, pero también lo histórico y lo visual. A partir de ahí se irá complementando el proyecto con otras áreas, sin perder la esencia de la cultura popular.

Continuando con los Estudios Culturales, expresaba Carlos Reynoso que la cultura popular es uno de los temas frecuentes de investigación, sin embargo, también la cultura visual es otra de las áreas de análisis en dichos proyectos. A la par del enfoque sobre lo popular, otro de los espacios que ganaron adeptos dentro de esta nueva disciplina fue la cultura visual. A pesar de que esta última no tiene una marcada presencia en los estudios culturales, la cultura visual ha desarrollado saberes sobre la percepción de la realidad basada en los sentidos, razón por la cual les otorga un conocimiento sobre la historia del arte y humanidades bastante relevante (Walker y Chaplin, 2002).

Dicha percepción, también se complementa de experiencias y pensamientos. En él convergen “todos los procesos complejos por los cuales una persona llega a conocer a otra, vale decir, no solo lo que ve, oye, huele, etcétera, sino también lo que logra averiguar sobre los principios, los hábitos, las posesiones y las acciones de la persona por medio de las inferencias que le permiten las pruebas circunstanciales” (Arnheim, 2016, p.29). Es por ello que el ser humano lleva a cabo la construcción de la realidad, la cual está basada principalmente en la forma en cómo se adquiere información en la cotidianidad y después, la manera en que se genera conocimiento a partir de la experiencia adquirida y los pensamientos generados al respecto.

Así, dicha generación de conocimiento se hará conforme el entorno y la capacidad sensorial de cada individuo, quien tendrá la capacidad de percibir dicha información y así, generar un juicio propio al respecto del medio en el que habita. Por ello, dicha capacidad de percepción tiene la facilidad de identificar características culturales, como lo son lo relacionado a lo visual y lo adquirido en el contexto propio, como lo popular. De esta forma, el desarrollo de ambos campos permitirá la comprensión sobre dichos preceptos, así como el identificar sus características y diferencias. Por tal motivo, el abordaje de lo cultural entra en un terreno de planteamientos más teóricos, con lo que se busca ahondar más en el tema para llegar a generar un conocimiento nuevo y reflexivo al respecto.

1.2.1. Cultura Visual

El ser humano por naturaleza ha adquirido conocimientos y aprendizaje, gracias al aporte de sus sentidos (vista, olfato, gusto, tacto, oído), los cuales le han permitido percibir y construir individualmente una realidad. Dichos datos se manifiestan en diferentes fenómenos,

tanto físicos como químicos. Por tanto, se puede considerar que los sentidos son sensores que se encuentran diseñados para percibir de manera precisa ciertos estímulos presentes en su entorno (Braun, 2014). De tal manera, la forma de comprender el mundo se enfoca en estos sentidos, sin embargo, el ser humano comúnmente centra la mayor parte de su percepción en la vista y en el oído. “Las formas, los colores, los movimientos y los sonidos son susceptibles de organizarse con suma precisión y complejidad en el espacio y el tiempo. Estos dos sentidos son, por tanto, los medios *par excellence* para el ejercicio de la inteligencia” (Arnheim, 2016, p.31).

Sin embargo, es la vista la que adquiere mayor preponderancia en cuanto al uso de los sentidos. Por ello, se ha convertido en una variable para que, desde la academia, se le utilice como unidad de análisis al momento de crear conocimiento a partir de disciplinas como el arte, la arquitectura, la comunicación y la psicología, donde han encontrado un campo ideal para desarrollar nuevas ideas sobre la percepción del mundo. Fue así como dichas disciplinas aportaron durante la primera mitad del siglo XX, al desarrollo de la cultura visual. Este campo se encarga de indagar sobre cómo lo que percibe el ser humano a través de la vista, llega a ejercer influencia en la construcción de su realidad y, por ende, en el establecimiento de sus creencias y tradiciones, es decir, en su idiosincrasia.

Es precisamente la percepción, una de las razones que le dan sentido a la cultura visual, entendiendo que la percepción “es el hecho de fijar algo, un punto o un momento del ritmo, y considerarlo a partir de ahí como algo inmutable: todo percepto es una parte del ritmo que se separa del ambiente fluido, del movimiento continuado y de independiza de él” (Fernández, 2011, p.111). Lo anterior se concibe como el proceso en que un objeto, un hábito, una tradición o una simple costumbre, se vuelve visible a un sujeto, debido a sus

características o peculiaridades, dando paso a un descubrimiento o un hallazgo hecho a través de los sentidos. Por tanto, percibir cualquiera de las mencionadas expresiones es reconocerlo a partir de los datos que posee y así organizar la información con respecto a un patrón visual previamente configurado (Fló, 2010). En el caso del presente estudio sobre la cultura visual, esto se presenta mediante la vista y no de cualquier sujeto, sino a través un observador o a través de un investigador científico. Por ello recalca Fernández, “a partir de la percepción, es posible elaborar una versión de conciencia, conocimiento y realidad que permita hacer más significativo el mundo” (2011, p.118).

De tal forma, la percepción que tiene el ser humano sobre el entorno es compleja, debido a la individualidad de las personas. Arnheim (2016) considera al respecto:

la conducta inteligente en una zona sensorial particular depende de cuán inteligibles sean los datos en ese medio. Es necesario, pero no suficiente que los datos ofrezcan una rica variedad de cualidades. Puede decirse que todos los sentidos lo hacen, pero si estas cualidades no pueden organizarse en sistemas definidos de forma, procuran escasa ventaja a la inteligencia (p.31).

Por tal motivo, al momento que la percepción se enfoca a un solo sentido, se suele dar una simplificación de la realidad. Dicho acotamiento ocasiona en el ser humano la capacidad de generar conocimiento básico, sin embargo, ¿qué tipo de conocimiento sería capaz de generar al ser más perceptivo con el resto de los sentidos? Pareciera que la mirada es la única que sale a pasear, que se desprende del cuerpo y que tiene la capacidad de tocar, probar, oler, a su manera. Esto se debe a que en el lenguaje de la cultura occidental se utiliza

la terminología óptica, en donde todo lo que se dice, se hace como si se estuviera viendo, donde mirar es alcanzar, mirar es tocar, mirar es entender, mirar es gustar. Pareciera que nos movemos con los ojos y como si con los ojos hiciéramos las cosas (Fernández, 2011). Con esto, lo único que hacemos es limitar nuestra capacidad de apreciar todo lo que nos rodea.

Así, la manera en que se perciba un objeto o una forma es la manera en cómo se comenzará a tener una idea sobre dicho ente. Por tanto, “el hecho de que percibamos un mundo en lugar de cinco (que corresponderían a cada uno de los cinco sentidos) sugiere que dentro del cerebro/mente, la información visual que proviene de los ojos se mezcla con información que llega de los otros sentidos y con conocimientos y memorias ya existente, de tal forma que se produce una síntesis de todo ellos” (Walter y Chaplin, 2002, p.37). Sin embargo, es necesario resaltar que a pesar de que pareciera que el sentido de la vista tiene mayor preponderancia en la forma de percepción del ser humano, no debemos olvidar que esto solo es una forma de concebir nuestro mundo a través del lenguaje. “La vista se ha ampliado a todas las percepciones: se ha vuelto cinestésica, y por los ojos se percibe con todos los sentidos” (Fernández, 2011, p.26).

Es así como este proceso de aprendizaje a través de la percepción da la pauta para replantear la forma en cómo se construye el pensamiento y el proceso cognitivo. De este último, en palabras de Arnheim, “por cognitivo quiero significar todas las operaciones mentales implicadas en la recepción, almacenaje y procesamiento de la información: percepción sensorial, memoria, pensamiento, aprendizaje” (2016, p.27). Así se logra entender la importancia del sentido de la vista y lo relevante que resulta ser para el proceso de comprensión de la información. Todo esto porque “el pensamiento es siempre aquello que ha sido recorrido por la mirada, y la mirada siempre anda vagando por el exterior [...] porque

lo que ya no se ve, no se piensa, y lo que no se piensa sin verse, como los recuerdos, es porque fue visto alguna vez de algún modo” (Fernández, 2011, p.27).

Por tal motivo, es necesario entender cómo esta forma de percibir el mundo es parte del proceso de entender la cultura, considerándola como la manera en que el pensar y sentir no son entes desasociados, porque son conceptos que se interrelacionan y que conforman la estructura ideológica, el estilo de vida, un hábito, una costumbre; en pocas palabras, el proceso cultural de un individuo o de un colectivo. Ya que el acto de ver implica la realización de otras acciones, como experimentar de forma directa lo que ocurre, descubrir algo nunca percibido o quizá, ni siquiera mirado. En síntesis, el ser humano se vuelve consciente a través de dicha experiencia visual, de cosas que paulatinamente llega a reconocer y saber. Y todo esto solo se consigue mediante la observación paciente y analítica (Dondis, 2015).

De tal forma, la construcción mental de la información visual obtenida es una manera en cómo se crean las imágenes visuales, las cuales son auxiliares en el proceso de abstracción y simbolismo. Ya lo describía Koestler (1964) “el pensamiento en conceptos emergió del pensamiento en imágenes a través del lento desarrollo de los poderes de abstracción y simbolización, de la misma manera que la escritura fonética emergió, por procesos similares, de los símbolos pictóricos y jeroglíficos” (p.325). Así es como la relevancia de los estudios visuales adquirieron mayor presencia y fue a partir de la década de los sesentas, en el siglo XX, en que la cultura visual apareció en el escenario académico.

Su surgimiento se debió a los movimientos sociopolíticos (por ejemplo, la Guerra Fría, la carrera espacial o los movimientos juveniles como el del 68 en México) y artísticos (por ejemplo, el expresionismo abstracto y el hiperrealismo) de la época, lo que conllevó a replantear las teorías y concepciones de diversas disciplinas, tales como la antropología, la

psicología, la filosofía, la comunicación, entre otras. (Walker y Chaplin, 2002). Así, el cambio de conciencia en la sociedad hizo que se diera un mayor cuestionamiento y reflexibilidad sobre lo que estaba aconteciendo a nivel mundial, no solo en lo social, sino también en lo académico.

Como ya se mencionó, es también durante la década de los sesenta que, en Inglaterra, en la Universidad de Birmingham, surge el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos. Y fue también en Inglaterra donde se sentaron las bases para el surgimiento de los estudios visuales. Los mismos Walter y Chaplin (2002) mencionan que esto se dio a partir de que se identificó la necesidad de contar con más historiadores del arte en escuelas de artes, diseño y arquitectura. Así, a partir de una reforma educativa en el plano artístico, fue que se consideró dar mayor solidez intelectual a estas disciplinas, para que dichos estudios merecieran el estatus de un título universitario. Fue de tal forma que se dio un giro a los estudios sobre la Historia del Arte y con ello, la ruptura del paradigma que consideraba el arte como expresiones del pasado y no contemporáneas. Por tanto, la manera de concebir las representaciones artísticas dio un giro no solo en la manera de comprenderse, sino de pensarse y estudiarse.

En este sentido menciona Foster (1996), “la Cultura Visual o los Estudios Visuales suponen un cambio fundamental en el estudio de la historia tradicional del arte, en el que el concepto *historia* es sustituido por el de *cultura* y el de *arte* por lo *visual*” (p.104). Sin embargo, y al igual que paso con los Estudios Culturales y las duras críticas que recibió por parte de la Antropología, tampoco la Cultura Visual fue bien vista por la Historia del Arte, ya que se puede inferir que se sintió amenazada, además de considerar la falta de seriedad y de rigor intelectual en la naciente vertiente académica. Sin embargo, debido a la expansión

del campo de estudio de la Bellas Artes, principalmente en cuanto a tendencias y el desarrollo de medios como la fotografía y el video, fue como lograron los Estudios Visuales ganar adeptos dentro de la academia y así, durante el último cuarto del siglo XX, expandirse más allá de la Gran Bretaña.

Al respecto del uso del término como tal, no se dio ni en los sesenta ni en los setenta como pudiera pensarse. Es a inicio de la década de los ochenta, en la obra *The art of describing. Dutch art in the seventeenth century* (El arte de describir. El arte holandés en el siglo XVII) de Svetlana Alpers (1983), cuando se utilizó por primera ocasión el término. Al respecto, la autora en la introducción de su obra refiere:

Lo que me propongo estudiar, pues, no es la *historia* del arte holandés, sino la *cultura visual* holandesa [...] En Holanda, la cultura visual era fundamental en la vida de la sociedad. Podríamos decir que la vista fue un medio primordial de autorepresentación, y la cultura visual una forma primordial de autoconciencia (2016, p.28).

En dicha obra Alpers diferenció entre describir e interpretar el arte a través de la cultura visual. Fue así como con este trabajo y la relevancia que iban adquiriendo dichos estudios, que durante los siguientes años el abordaje de la Cultura Visual fue un tema de controversia en el campo del estudio de las artes. Autores como Krauss (1996) y Foster (1996) fueron duros críticos, ya que consideraban que, a pesar de los buenos comentarios de otros colegas interesados en la Cultura Visual, el priorizar las *imágenes* sin valor estético sobre las obras de arte, contribuían a un nuevo desarrollo del capitalismo mundial. A pesar

de dicha postura, la inercia de esta nueva disciplina y legitimización en el mundo académico, hicieron que se consolidará como un área de estudio innovadora y capaz de generar conocimiento.

Fue así como Bryson, Holly y Moxey (1994), consideraron que era preciso dar un giro al estudio de la Historia del Arte, la cual, desde su perspectiva, se encontraba atascada por la apatía institucional y la resistencia al cambio, ya que se estaba limitando solo a reconocer el valor estético y cultural de las obras. Consideraban que era necesario dar mayor reconocimiento al significado cultural de una obra que a su valor artístico. De esta forma, los Estudios Culturales alcanzaron el proceso de consolidación en la última década del siglo XX. Aunado a lo anterior, en W.J.T. Mitchell, destacado profesor de la Universidad de Chicago y uno de los primeros estudiosos del área, “consideró la cultura visual como un campo *interdisciplinar*, un lugar de convergencia y conversación a través de distintas líneas disciplinarias” (1995). Este trabajo intelectual abría la puerta para que interactuaran otros campos de estudio, además de la Historia del Arte, tales como la Filosofía, la Antropología, las Ciencias de la Comunicación, la Sociología, la Literatura, el Diseño, la Arquitectura, entre otras. Todo con el objetivo de generar nuevos saberes.

Del mismo modo, Guasch (2003) establece que “el campo de la Cultura Visual o de los Estudios Visuales constituyen un proyecto interdisciplinar y relativista que surge como alternativa al carácter *disciplinar* de buena parte de las disciplinas académicas, entre ellas, la Historia del Arte” (p.8). De ahí la importancia que tiene la cultura visual y su aporte en la creación epistemológica. Por otra parte, Jhon A. Walker y Sarah Chaplin conciben esta misma disciplina como:

Aquellos objetos materiales, edificios e imágenes, más los medios basados en el tiempo y actuaciones, producidos por el trabajo y la imaginación humana, que sirven para fines estéticos, simbólicos, rituales o ideológico-políticos, y/o para funciones prácticas, y que apelan al sentido de la vista de manera significativa (2002, p.16).

Resulta necesario comprender que tal y como se ha venido describiendo la concepción de la Cultura Visual, su esencia principal no se centra en las imágenes sino en el uso y creación que de estas hace la sociedad, ya que dichas imágenes serán una manera de concebir la realidad que se percibe (Mirzoeff, 2016). De tal forma, durante el último cuarto del siglo XX, conforme se iba desarrollando y consolidando de esta disciplina, se estuvo moldeando el objeto de estudio en el cual se iba a centrar su análisis. Y fue precisamente a través de la *imagen* que la Cultura Visual centró su búsqueda del conocimiento. Mitchell fue quien postuló esta idea, al proponer que la Historia del Arte se transformara en una *historia de las imágenes*, resaltando sobre todo el lado social de lo visual, así como en los procesos cotidianos de mirar a los otros y ser mirados por ellos.

Esto es, una compleja interacción entre los actores involucrados (observador, objeto, sociedad, discurso, procesos cognitivos), pero sobre todo la concientización de que la mirada, las prácticas de observación y el placer visual que puede realizar un individuo, se pueden convertir en alternativas a las formas comunes en que se realiza el desciframiento, la decodificación o la interpretación de un mensaje visual (1994). Por ello, resulta indispensable comprender la relevancia que tiene la imagen dentro de todo este proceso de estudio. Lo anterior es porque en este campo de estudio de lo visual, se convierte en el eje principal, ya que sin su presencia el desarrollo de la Cultura Visual pasaría desapercibido.

Al respecto de la imagen, su definición etimológica nos dice que el termino proviene de la palabra griega *eikon*, que se define como *representación visual*. Tiene también una raíz latina que es *imago*, que significa *figura, sombra, imitación*. De tal forma, se le puede concebir como una unidad de representación que no reemplaza la realidad, sino que es capaz de crearla (Acaso, 2017). Por otra parte, Juan Fló menciona: “las imágenes son construcciones simbólicas producidas por densos lenguajes históricos y culturales de los que provienen formas de representar los objetos y los horizontes del mundo visible” (2010, p.10). Es así como se establece el papel de la imagen, concibiéndosele como una forma de representar un objeto existente en la realidad. Por lo tanto, se puede decir que la imagen es ante todo una forma simbólica del conocimiento (Jiménez 2002).

Sin embargo, es importante recordar que la realidad es concebida por cada individuo a partir del bagaje y experiencias que posea. Además de la información que la sociedad le proporciona para la construcción de su contexto. Por lo tanto, la construcción simbólica que representan las imágenes debe ser socialmente aceptada en cuanto a espacio y tiempo, porque de lo contrario, carecerá de aceptación. De tal manera, “al interpretar la creación de imágenes como productos identitarios, [...] es posible conocer la permutación de sus culturas visuales y sus imágenes dentro de las distintas sociedades, como procesos socioculturales a lo largo del tiempo” (Montero, 2018, p.22). Por ello, Mitchell (1994) concibe una teoría de la visualidad, la cual ha de analizar la percepción no solo desde una postura fisiológica, sino desde una dimensión cultural para contar con una mejor comprensión de las relaciones que se presentan entre *un sujeto que mira* (el espectador) y un *objeto mirado* (la imagen visual).

Por tal motivo la información visual que se puede tener también es una forma definible, bien sea mediante un significado en forma de símbolos, o mediante la experiencia

compartida del entorno o de la vida. Por ello, sea de manera consciente o inconsciente, respondemos a su significado con cierta conformidad (Dondis 2015). Sin embargo, no todo lo que se aprecia a través de los ojos es visto, ni tampoco se puede considerar que todo es visualizado, por ello es necesario distinguir ambos términos. Lo que es denominado como *visión*, no es más que un proceso físico/fisiológico mediante el cual la luz estimula a los ojos para apreciar imágenes que se encuentran a su alrededor. En tanto que la *visualidad*, se comprende como un proceso social, es decir, una visión socializada. Dicha visualidad refiere a mostrar algo que anteriormente pasaba desapercibido, una imagen que anteriormente era ajena a la experiencia visual del individuo, pero por el contexto social, se ha ido comprendiendo. Al respecto, Bryson establece:

Entre el sujeto y el mundo se inserta la entera suma de discursos que construyen la visualidad, esa construcción cultural que hacen que la visualidad sea algo distinto a la visión, la noción de experiencia visual sin mediación [...] Cuando aprendo a ver socialmente, es decir, cuando empiezo a articular mi experiencia retiniana con códigos de reconocimiento que provienen de mi(s) medio(s) social(es), entro en sistemas de discurso visual que vieron el mundo antes que yo, y que seguirán viéndolo cuando yo ya no lo vea” (1988, p.93).

Así pues, una reflexión personal al respecto de la visualidad, la establece como la construcción de un argumento o una idea, la cual está determinada por la información que el entorno social proporciona al individuo y que se aprecia a través la vista, para que a partir de ahí se pueda construir una perspectiva sobre una situación específica. Por tanto, “el lenguaje

visual contribuye a que formemos nuestras propias ideas sobre cómo es el mundo, ya que a través de él absorbemos y creamos información, un tipo de información especial que captamos gracias al sentido de la vista” (Acaso, 2017, p.22). La construcción de dicho discurso visual permite entender que la imagen es un medio de comunicación, tal y como lo es la comunicación oral y la escrita. Es por ello por lo que la Cultura Visual encuentra en la Comunicación, vista como disciplina académica, un aliado para el análisis de las representaciones visuales que se contemplan para su estudio y así, tener herramientas para generar conocimientos nuevos que aporten al desarrollo de este campo de estudio.

Comunicar es quizá una de las acciones más antiguas que tiene el ser humano. La interacción, las relaciones, la solidaridad se dan precisamente se dan por esta operación. Por ello, es necesario entender su concepción original. Comunicación proviene del latín *communis*, que significa: poner en común algo con otro; de expresar algo que se comparte, que se tiene o se vive en común. En la actualidad, se puede concebir de 3 maneras:

- a) Es el acto de informar, de transmitir, de emitir. Verbo: comunicar;
- b) Es un dialogo, intercambio; relación de compartir, de hallarse en correspondencia, en reciprocidad. Verbo: comunicarse;
- c) Es un proceso por el cual un individuo entra en cooperación mental con otro, hasta que ambos alcanzan una conciencia común (Kaplún, 2002).

De tal forma, el proceso de comunicación implica, conforme el modelo básico de comunicación, una coparticipación de al menos 2 sujetos (emisor-receptor), quienes utilizan una *canal* para comunicarse un *mensaje* mediante un *código*, el cual requiere una *decodificación* para su comprensión y una *codificación* para dar respuesta a partir de un

proceso reflexivo al mensaje emitido. Así, el estudio académico de la Comunicación dio origen al desarrollo teórico de dicha disciplina, entendiéndola como un campo de prácticas metadiscursivas; es decir, un campo discursivo sobre discursos relacionados con la práctica de la comunicación. En consecuencia, se necesita pensar en la Teoría de la Comunicación como la conjunción de una matriz general que albergue las diferentes visiones sobre la comunicación como campo de estudio (Craig, 1999). A partir de esta propuesta, Craig contempló siete tradiciones teóricas, tal como se describen en el siguiente cuadro:

Tabla 1. Tradiciones teóricas de la comunicación

Tradición teórica		Descripción
1	Retórica	Es la comunicación como el arte práctico del discurso. Es el “arte práctico del discurso”, especialmente en el discurso público.
2	Semiótica	Es la comunicación como la mediación intersubjetiva de los signos. Es la explicación y cultivo del uso del lenguaje y otros sistemas de signos para mediar entre distintas perspectivas un mensaje. Se apoya en el <i>signo</i> , el <i>significante</i> y el <i>significado</i> .
3	Fenomenología	La comunicación como la experimentación del otro. Así, la comunicación se teoriza como un diálogo o experiencia del otro, por lo que explica la interrelación de identidad y diferencia en las relaciones humanas, mismas que cultiva.
4	Cibernética	La comunicación como el procesamiento de información. En esta tradición la comunicación se teoriza como el procesamiento de información puede funcionar y por qué, bajo ciertas circunstancias, puede dejar de hacerlo.
5	Sociopsicológica	La comunicación como expresión, interacción e influencia. En esta tradición la comunicación es teorizada como un proceso de expresión, interacción e influencia, un proceso en el que el comportamiento de los humanos expresa mecanismos psicológicos, estados y rasgos y, a través de la

		interacción produciendo efectos cognitivos, emocionales y de comportamiento.
6	Sociocultural	La comunicación como la (re)producción del orden social. En esta tradición la comunicación es entendida como un proceso simbólico que produce y reproduce patrones socioculturales compartidos
7	Crítica	La comunicación como reflexión discursiva. En esta tradición una auténtica comunicación sucede únicamente en un proceso de reflexión

Fuente: elaboración propia a partir de Craig (1999, p.133).

Dicho modelo, Craig lo estructura tomando como base los aportes hecho por investigadores como Dance (1970) y Littlejhon (1989), quienes describen las áreas de estudio de la Teoría de la Comunicación, preparando el camino para el desarrollo académico de la Comunicación. De las siete tradiciones teóricas de la Comunicación, fue la Semiótica la que dio oportunidad de estudiar las tres áreas que presentó esta disciplina para analizar: la comunicación verbal u oral, la comunicación escrita y la comunicación visual. Por principio de cuantas, la semiótica se entiende como “el campo del saber que estudia los signos, [...] es el estudio de cualquier cosa en el mundo que pueda representar a otra” (Acaso, 2017, p.25).

De tal forma, el análisis que se realiza durante este proceso de comunicación visual, si bien se enfoca sobre la imagen, materia indispensable para el trabajo en esta área; existen otros elementos que son los que le dan sentido. “Los elementos visuales constituyen la sustancia básica de lo que vemos y su número es reducido: punto, línea contorno, dirección, tono, color, textura dimensión, escala y movimiento” (Dondis, 2015, p.53). Estos elementos van a permitir entender y comprender el mensaje que se comunica, mediante el lenguaje de la visualidad. Así, el emisor tiene la capacidad de codificar o transmitir información haciendo uso de un canal, en este caso a través de la imagen, mediante la cual el receptor tendrá que decodificar dicho mensaje y así, interpretarlo para poder construir un significado y si es el

caso, hacer un proceso de retroalimentación al respecto (Aparici, 2012). Así es como se construye la perspectiva eficaz sobre un objeto o del entorno, haciendo que se cree una postura sobre realidad, la cual cada sujeto construirá a partir del proceso ya mencionado.

Y para que dicha acción sea viable, es necesario que las partes involucradas cuenten con una instrucción conveniente de comprensión semántica sobre concepciones de un lenguaje visual legitimado socialmente; creando así un canal de comunicación visual entre los miembros del colectivo, ya que de lo contrario existiría una brecha de desinformación sobre el tema abordado. Por tanto, uno de los caminos más idóneos para esta actividad de percepción será a través del imaginario social. Este es un concepto utilizado comúnmente en las disciplinas sociales y “tiene que ver con las *visiones del mundo*, con los metarrelatos, con las mitologías y las cosmologías, pero no se configura como arquetipo fundante sino como forma transitoria de expresión, como mecanismo indirecto de reproducción social, como sustancia cultural histórica” (Pintos, 2001).

Así, los imaginarios son parte de la construcción de la colectividad, ya que tienen un rol fundamental en la construcción de la realidad social de un entorno, concientizando a la población sobre el conjunto de elementos propios del lugar, como son los ritos, hábitos, costumbres y creencias existentes. Para que esto se presente, el individuo “debe pertenecer y participar en ciertas comunidades de práctica (también nombradas comunidades discursivas) para entender los códigos o prácticas interpretativas específicas gracias a las cuales un miembro de ese grupo o comunidad será considerado alfabetizado” (Hernández Zamora, 2008, p.19).

Es decir, la pertenencia a un colectivo se basa en el conjunto de elementos compartidos, es decir, en un sistema de interpretación del mundo. Por ello Catoriadis (2013)

decía que la mejor manera de construir la realidad sería mediante la experiencia y el conocimiento o, mejor dicho, en la dotación de sentido a las cosas o a las acciones. Es por eso por lo que se considera que el individuo creará conocimientos al respecto del entorno visual en donde se conforma como integrante de la sociedad, y con ello el ente social en cuestión podrá considerársele como integrante legitimado de la sociedad. Al respecto, Randazzo (2012) considera que los imaginarios sociales

estructuran el edificio social en base a esquemas mentales socialmente contruidos, que funcionan como sistema de interpretación, donde las significaciones imaginarias institucionalizadas cristalizan una percepción natural del mundo. Configuradores y estructuradores de lo real, determinan y crean una percepción de lo que es aceptado como tal, asegurando la repetición de las mismas formas que regulan la vida en sociedad (p.92).

En efecto, este proceso cognitivo de percepción de la realidad es determinado por la experiencia y el conocimiento que se aprende en el entorno colectivo, en el día a día e incluso, de forma empírica. Dicha actividad es constante, conformando un sistema basado en la comunicación oral, principalmente, el cual es replicado por sus miembros hacia los integrantes más jóvenes o para individuos externos a la sociedad. Por ello, las costumbres, los hábitos y todo el conjunto de creencias se consolida en la comunidad mediante la repetición constante de estos hechos, convirtiéndose en un conjunto de saberes apropiados y compartidos, ya que actúan como memoria afectivo-social, un substrato ideológico mantenido por la comunidad (Lizcano, 2003). En pocas palabras, se puede concebir que el

imaginario social es una producción colectiva y depositario de la memoria, razón por la cual quien posee dichos conocimientos, en su contexto será una persona con sentido de pertenencia al colectivo. Por eso la importancia de dicho aprendizaje, y en cuestiones de religión se vuelve aún más relevante ya que, al construirse ese arraigo mediante un sistema de mitos y creencias, la construcción de esa realidad se crea como un proceso interno y cíclico, asegurándose así su continuidad.

Es esta construcción de la realidad la que el ser humano logra descifrar mediante signos, ya que estos son la unidad de representación de un objeto cualquiera (Acaso, 2017). Y en este caso, se pueden concebir a los signos visuales como la interpretación de un objeto mediante el uso del lenguaje pictográfico. Para que esto se lleve a cabo, es necesario que el individuo sea perceptivo, para apreciar lo que a simple vista no se logra admirar. Por tanto, la realidad en la que el sujeto está inmerso, lo configura y reconstruye a diario mediante sus actividades laborales, escolares, políticas, económicas, religiosas, recreativas; así como a través de las relaciones sociales que establece con familiares, amistades, compañeros, vecinos e incluso, con sujetos ajenos a su entorno pero que coinciden en el mismo espacio de manera circunstancial.

De igual forma, el aspecto espacial es relevante debido a que el contexto en el que se presenta una imagen o un signo apreciado, brindar sentido y una explicación semántica a las acciones que en el lugar se manifiesten. El entorno lo que le brinda es una conceptualización visual de lo que representa el objeto, no solo de manera literal, sino principalmente de forma simbólica. Esta percepción que se crea por parte del individuo será la que le dé sentido a las expresiones que se generen y la relevancia que la imagen adquiera, de manera individual o colectiva. Menciona en este sentido Arnheim, “las experiencias del presente, almacenadas y

amalgamadas con el producto del pasado, condicionan los preceptos del futuro. Por tanto, la percepción en el más amplio sentido debe incluir la imaginación mental y su relación con la observación sensorial directa” (2016, p.93).

Dado que esta construcción visual sobre una imagen o un objeto esta condicionada por la información y el lugar que les brinda el contexto, la manera en cómo el ser humano es capaz de sensibilizarse y aprender de ellas, otorga esa capacidad de construcción de conocimiento. Entonces, esta enseñanza que se denomina alfabetización visual, está marcada por un proceso de enseñanza aprendizaje, pero también por un conjunto de saberes propios del entorno, de los cuales es necesario conocer para comprender de mejor forma las representaciones existentes. Por lo tanto, la acción de ver (que se engloba en la visión) y comprender (donde convergen la visualidad, los imaginarios y la percepción) una imagen, no tendrá el mismo efecto ni la misma relevancia en el individuo. Al respecto, Walker y Chaplin (2002) explican:

Del hecho que las personas puedan ver una imagen no se desprende automáticamente que puedan comprenderla. Ello es debido al uso de códigos, convenciones y símbolos en la creación de artefactos visuales que pueden no ser conocidos por los observadores, y porque los espectadores pueden no tener el conocimiento contextual -cultural e histórico- que generalmente se precisa para poder captar el tema y el contenido de las imágenes.

Nuestra falta de conocimiento contextual en relación con las imágenes se hace evidente cuando nos encontramos con ejemplos de culturas antiguas o extranjeras, o

realizados por artistas de una minoría étnica a la que no pertenecemos. Cuanto más remota sea una cultura, más aprendizaje necesitaremos (p.153).

De tal manera, el proceso de comprensión de una imagen estará condicionado por un conjunto de información que se tienen adquiridos o que se van aprendiendo. Por ello, el trabajo de alfabetización visual requiere de un proceso ideal para comprender dicha representación visual. Para ello, en la Cultura Visual se han diseñado estrategias teórico-metodológicas para su estudio. A partir de este proceso, el análisis visual resulta accesible al estudioso de las imágenes, sean estas antiguas o contemporáneas. De igual forma, dependiendo los intereses que se persigan, será el modelo metodológico que se desee adoptar. Conforme la propuesta de Walker y Chaplin (2002), los tipos de metodologías para estudiar la Cultura Visual son los siguientes:

Tabla 2. Modelos metodológicos de la Cultura Visual

METODOLOGÍA	DESCRIPCIÓN	AUTOR(ES)
Contenido	Un medio para revelar las distorsiones de la realidad que se encuentran en las representaciones de los medios de comunicación.	Berelson (1952), Holsti (1969), Krippendorff (1980).
Iconología	Su objeto de estudio es el descubrimiento y la interpretación de los valores simbólicos de una obra, acudiendo al conocimiento de otros campos del saber.	Panofsky (1970)
Mitología	Basado en la obra <i>Mitologías</i> , mediante lo connotativo y denotativo, se busca analizar la imagen a primera vista y de manera analítica.	Barthes (1972)

Género/Tipo	Clasificación o agrupación de obras de arte que comparten elementos iconográficos, temas y convenciones estilísticas.	Neale (1980), Collins (1993), Walker (1989).
Forma y estilo	La forma alude a los colores, líneas, iluminación, figuras, técnica y composición de una imagen. En tanto que el estilo refiere a características del cómo se dice en la imagen, partiendo de los elementos de la forma.	Eagleton (1976), Genova (1976), Lang (1987).
Semiótico	Es el estudio de los signos mediante un proceso de decodificación.	Pierce (1958), Barthes (1967), Eco (1976), Hope (1991).
Estructuralismo	Estudio del sistema de signos para develar estructuras escondidas, funciones sociales y reglas de transformación que regulas sus cambios.	Lévi-Strauss (1955), Dorfler (1969), Burnham (1971).
Deconstrucción	Sistema filosófico que se caracteriza por enfatizar la indeterminación y la imposibilidad de decisión contra la conclusión.	Derrida (1976), Lyotard (1979), Lupton y Miller (1994).
Contexto físico	Estudio del espacio de presentación de un objeto visual como determinante en las actuaciones del entorno.	Walker (1980), O'toole (1994).
Intertextualidad	Estudio de las conexiones de una imagen o un signo que históricamente se ha repetido a lo largo del tiempo, adquiriendo su propio significado y relevancia cultural.	Wittkower (1977).
Hermenéutica	Área de conocimiento encargada de interpretar y comprender textos e imágenes.	Wolff (1975), Gadamer (1990).

Fuente: Elaboración propia a partir de Walker y Chaplin (2002, pp. 172-188).

Con base a lo anterior y tomando en cuenta las propuestas metodológicas existentes para realizar un análisis visual, es el modelo semiótico el que será parte del proceso de estudio para el presente proyecto sobre los Cristos Negros en el sur del Estado de México.

Considerando todo lo que se ha expresado a lo largo del presente capítulo al respecto de la visualidad y la percepción de la realidad, es que la semiótica resulta adecuada para hacer un análisis como el que se llevará a cabo en este trabajo.

Por eso y como se expresó anteriormente, la semiótica dentro de la Comunicación comprende uno de los campos de acción más amplios, debido al estudio de los signos que tiene como objetivo, los cuales están presentes en los distintos niveles de interacción humana (oral, escrita, visual). Para casos prácticos de este proyecto, el tipo de estudio que se considera es el basado en la comunicación visual, el cual se caracteriza por utilizar la vista como el canal que transmite la información. Se entiende por comunicación visual aquel sistema de difusión de señales, cuyo código es el lenguaje visual que se expresa mediante mensajes percibidos por el sentido de la vista (Acaso, 2017). Por ende, el abordaje para analizar imágenes está referenciado por la significación, es decir, por la interpretación que se haga de dichas alegorías visuales, considerando su modo de producción de sentido, ya que “un signo no es *signo* si no *expresa ideas*, si no provoca en el ánimo de quien o de quienes lo perciben, una tarea interpretativa” (Joly, 2012, p.32).

Este proceso está íntimamente relacionado con la alfabetidad visual ya que, para decodificar el significado de un signo, es necesario poseer ciertos conocimientos visuales básicos. Es así que se puede establecer que el medio de ver y compartir el significado a determinado nivel de percepción no resulta fácil, porque es necesario dejar atrás habilidades innatas e intuitivas del propio organismo, además de cambiar ciertas ideologías y preconcepciones individuales. Por ello explica Dondis (2015) que “aparte de suministrar un cuerpo de información y experiencia compartida, conlleva una promesa de comprensión culta de esa información y esa experiencia” (p.205). Dicho de otra manera, el desarrollo de ideas

y juicios al respecto del lenguaje visual será un proceso paulatino a lo largo de la vida del ser humano, ya que su aprendizaje estará determinado por la cantidad de estímulos y experiencias que el individuo adquiera a lo largo de su vida.

Por tanto, el análisis basado en signos al tener un carácter óptico, se le denominará *semiótica visual*, ya que esta área busca “entender qué son los signos visuales, cómo catalogarlos y cómo cada uno de ellos tiene diferentes tipos de contenidos, entendiendo las imágenes como productos culturales en los que es indispensable la interpretación activa para llegar a su conocimiento profundo” (Acaso, 2017, p.24). El análisis de los signos no es siempre en el mismo tipo de interpretación, ya que visualmente éste se presenta en otros niveles, los cuales llegan a requerir de un proceso más completo de estudio para alcanzar la comprensión de la imagen. Dondis (2015) los detalla de la siguiente manera:

- a) *Representacional*. Aquello que vemos y reconocemos desde la experiencia.
- b) *Abstracto*. Cualidad cinestésica de un hecho visual reducido a sus componentes visuales y elementales básicos, realzando los medios más directos, emocionales y hasta primitivos de confección del mensaje.
- c) *Simbólico*. Universo de sistemas de símbolos codificados que el hombre ha creado arbitrariamente y al que adscribe un significado. (p.83).

Estos tres niveles de análisis sustituyen la realidad a través del lenguaje visual, y será mediante el grado de conocimiento y decodificación de la información que el individuo logrará crear (emisor) o comprender (receptor), según sea el caso, el tipo de imágenes que se

presentan. En cada uno de estos modelos, la interpretación de la imagen encuentra formas diferentes de ser percibida, razón por la cual el tipo de apreciación que tenga el ser humano, le permitirá comprender mejor dicha pieza. Es ahí donde radica la importancia de estos tres niveles, los cuales se comprenden de forma objetiva y subjetiva. Por lo tanto, su aportación al estudio de la imagen mediante signos dará oportunidad al lenguaje visual, de enriquecer su sistema de comunicación entre las partes interesadas.

Al respecto, Charles Sanders Peirce, filósofo norteamericano, clasificó los signos que identificó en: *huella o señal*, *ícono* y *símbolo* (Walter y Chaplin, 2002). Peirce entiende que la *huella* es un signo caracterizado por algún rasgo físico del objeto que representa, es decir, es un vestigio o un indicio de lo que representa. En tanto que un *ícono*, es un signo en el que el significado mantiene cierta relación con el significante; es decir, que a pesar de que no cuenta con todas las características del objeto original, mantiene una semejanza con lo representado. Por último, el *símbolo* se concibe como un signo que ha perdido toda relación con el objeto original, sin embargo, a pesar de su nulo parecido, cuenta con el reconocimiento social que lo legitima y lo reconoce como representación de un objeto de la realidad (Acaso, 2017).

De estos tres niveles metodológicos, el estudioso de la Cultura Visual podrá basar sus investigaciones, resaltando el valor y la relevancia de las imágenes para así, distinguir estos signos en la cotidianidad. De esta forma, se puede relacionar el rol que tienen estos tipos de signos visuales con respecto a los niveles de representación de la realidad, ya que al final son aspectos que convergen para conseguir un tipo de interpretación conforme la percepción del investigador. Así, la postura semiótica permite comprender el mensaje complejo que se

comunica, siendo estos signos visuales el código elegido para decodificar la expresión visual que se distingue y que se desea analizar (Joly, 2012).

Aunado al tipo de signo visual y el mensaje que cada uno transmite mediante una expresión representacional, abstracta o simbólica, también se debe de distinguir si el lenguaje visual es lo bastante objetivo o si es necesario hacer uso de la subjetividad por parte del receptor del mensaje. De tal forma, el idioma visual contará con dos vías de comunicación: el *discurso denotativo* y el *discurso connotativo*. Roland Barthes (1971) es quien postula dichos términos dentro de los trabajos de análisis de los signos visuales, ya que entiende que “todo sistema de significación conlleva un plano de expresión y un plano de contenido, y la significación coincide con la relación de ambos planos” (p.91). Esta relación permite entender un mensaje visual que en ocasiones se encuentra visible y otras veces, es necesario recurrir a un complejo sistema de decodificación para comprender el significado. Por tanto, se puede considerar que el “discurso denotativo es el mensaje objetivo del signo, el nivel físico. El discurso connotativo es el mensaje subjetivo del signo, el nivel simbólico” (Acaso, 2017, p.42).

En otras palabras, se entiende que el carácter descriptivo del discurso connotativo crea que la percepción sea más o menos semejante entre diferentes individuos que aprecian un mismo objeto. Mientras que, en el discurso connotativo, el aspecto cultural del tratado se modificará considerando el entorno donde se percibe y del individuo que la interpreta. Por lo tanto, la relevancia que tiene esta descripción del mensaje ha de permitir comprender el *significante* de quien interactúa con la imagen, ya que será su alfabetidad visual la que le permita al individuo comprender de manera objetiva o subjetiva la representación en

cuestión. Barthes explica de forma sencilla el significado de cada uno de los discursos, pero también aborda el cómo el discurso denotativo puede convertirse connotativo.

A pesar de que es un proceso complejo, existe una forma de poder realizarlo y que fue denominada como *punctum*. Se considera como un elemento visual que significa “un pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte y también casualidad [...], es ese azar que despunta, pero que también me lastima, me punza” (Barthes, 2018, p.46). El *punctum* es un elemento que punza al individuo, teniendo como objetivo ser un catalizador que deja atrás la interpretación a simple vista de una imagen o un signo para conectarlo con sus experiencias y sensaciones, para darle otra lectura a lo apreciado visualmente. “En ocasiones puede haber más de un *punctum*, [...] lo que produce la diferencia entre lo que denominaremos *punctum principal* y *punctum secundario*. Y en la mayoría de los casos hay un *contrapunctum* que funciona como contrapeso del *punctum principal*” (Acaso, 2017, p.45). De tal manera, identificar estos elementos dentro de la imagen, brindará la oportunidad de percibir la imagen de una manera más analítica y crítica, es decir, se deja de *ver* la imagen para poder *comprenderla*.

De esta manera y como ya se abordó anteriormente, la lectura de la o las representaciones visuales estará enmarcada por el contexto donde se ubiquen, ya que eso le brindará información básica para entender cómo se percibe y posteriormente, el individuo, sea un observador común o un investigador, procederá a hacer un análisis al respecto, mediante las variables descritas y así, generar un conocimiento al respecto de la imagen en cuestión. Este tipo de apreciaciones generan en el ser humano sensaciones agradables. Establecen al respecto Walker y Chaplin (2002), “la cultura visual gratifica los instintos y los deseos al proveer placeres ópticos y de otros tipos” (p.25). Esto se menciona en razón de que

las experiencias visuales, perceptivas y de la memoria, se va a nutrir mediante este tipo de sensaciones, ya que la vista tiende a recrearse mediante diversas formas visuales. El ser humano hace uso de la observación como su sentido más desarrollado, sin embargo, es su experiencia sensorial y el impulso cognitivo de su mente, las que le brinda mayor saber, impulsando así su inteligencia emocional.

Dicha inteligencia se va a nutrir de ideas que la mente genere, pero estas ideas se producirán mediante vivencias. Por tanto, la experiencia visual a través de la cultura enriquece la percepción humana. En aspectos como los abordados en este proyecto, que recae en el plano de los estudios religiosos, la cultura visual experimenta no solo una apreciación artística del tipo de Cristos que son objeto de estudio, en donde existe una riqueza patrimonial y artística en su manufactura, sino que también hay una experiencia visual en el entorno, a través de las manifestaciones culturales que se les dan a las imágenes. Tanto en los eventos patronales como en el transcurso del año, la presencia de imágenes o signos entre la población mediante sus casas, negocios u otros espacios, hacen que la presencia de cada uno de los Cristos en la región, este presente. Ya sea de manera tangible o intangible. Así, “las imágenes mentales también pueden producirse con los ojos cerrados: la memoria nos permite recordar a personas y lugares familiares, mientras que la imaginación nos permite crear seres, lugares y acontecimientos de ficción” (Walker y Chaplin; 2002, p.38).

Por tal motivo, el nivel de análisis desde el campo de la cultura visual estará influenciada por la forma de percibir la imagen, además de la experiencia del ser humano que la percibe, ya que esa información permitirá la realización de un análisis tanto a nivel objetivo como a nivel subjetivo, haciendo uso de los discursos denotativo y connotativo; dando como resultado la generación de un conocimiento nuevo, el cual puede ser particular

o que puede llegar a generarse mediante la colectividad. Menciona Acaso (2017), “para poder llegar al contenido profundo hay que pasar del lenguaje visual al mensaje visual, hay que aceptar la idea de que una imagen es una estructura que transmite un conocimiento determinado hecho por alguien por algún motivo” (p.48).

Al respecto del trabajo con los Cristos Negros, el análisis a realizar va más allá de entender la fisonomía de cada uno o el estilo artístico de su manufactura, su tonalidad o su historia. El deseo es construir conocimiento a partir de un análisis basado en el lenguaje visual, a través de las variables ya abordadas. Será a través de la subjetividad y la semiótica visual que se logré profundizar más al respecto del objeto de estudio. Pero esto no será posible solo con el análisis visual, ya que también es importante considerar la experiencia social en torno a las festividades patronales a dichos Cristos. Lo anterior será mediante lo que la gente comprende y cuenta, ya que este será otro factor que influya en percepción de la imagen.

En este sentido, es la concepción popular la que reforzará lo analizado desde la cultura visual. De tal forma, las expresiones populares que tengan los habitantes y devotos de estos Cristos, será legitimado a través de los relatos y mitos que existan en torno a estas imágenes. Es así como el proceso de percepción, comprensión, análisis y explicación de un elemento visual ha de demostrar los diferentes tipos de expresiones culturales y artísticas que tiene el ser humano, pero también de apreciar y de analizar dichas manifestaciones, las cuales serán parte del proceso de vivencia cultural. Aunado a lo anterior, encontrar respaldo en las manifestaciones festivas y habituales en lo que se da en torno a las imágenes estudio de caso, refuerzan las experiencias que se percibir en dichas localidades y mediante las personas que expresan su sentir por dichos Cristos.

1.2.2. Cultura popular

Ya se ha hablado sobre la importancia de la cultura en las formas de expresión del ser humano, además de la presencia que tiene en la personalidad de éste. Sin embargo, las expresiones culturales no son las mismas en todas partes ni son experimentadas de la misma forma. Se ha establecido que dichas expresiones, al momento de comprenderlas resultan un tanto complejas. Y en efecto, no son simples por el hecho de que es necesario tener un bagaje cultural suficiente para entenderlas. Lo que en el apartado anterior se determinaba como *imaginario social*, es un asunto que permea principalmente en aspecto de corte cultural, debido a que se necesita conocer los *cómo* y *por qué* del sistema de ritos, hábitos, tradiciones y costumbres de un lugar y una población.

Con esta perspectiva, se podrá entender que las manifestaciones expresadas por una comunidad ya sean bailes, rituales, adornos, cantos, tradiciones o costumbres, como a simple vista se ven, a profundidad se puede mencionar que se trata de una compleja red de elementos que convergen entre sí y que le dan significado a la actividad que realizan. Por tanto, la costumbre popular está llena de simbolismos, razón por la cual es importante tener conocimiento del valor de dichas manifestaciones, para poder comprender lo que se presenta y lo que representa. Y será así como se puedan percibir mejor estas exposiciones, de una manera más integral, con la intención de generar un conocimiento donde converjan más puntos de vista y así, procurar saberes con un carácter Transdisciplinario.

Históricamente, la concepción de lo popular dentro de la cultura ha sido tema para debate. Esto es porque pareciera un pleonasma hablar de ambos términos de manera separa, entendiendo que cultura aborda las expresiones populares de una comunidad y lo popular se conciben como las manifestaciones propias de una sociedad. Sin embargo, tanto la

concepción de cultura como la de cultura popular, desde hace tiempo se han convertido en objeto de estudio, lo que ha permitido caracterizar y diferenciar el rol de ambas. Al respecto estudiosos del tema, establecen la idea de que en la cultura existe lo que se ha denominado *circularidad cultural*, es decir, que los grupos sociales interactúan entre sí, habiendo intercambio e influencia cultural entre las sociedades involucradas (Espinal, 2009).

Es en ese proceso de interacción en el que la presencia de manifestaciones culturales es adoptada y adaptada por otra población, haciéndose de esta relación un proceso de transculturalidad, y es por lo regular, expresiones populares las que entran en esta transacción cultural. En este sentido, Antonio Gramsci, aunque no habla de lo popular si no del *folklor*, menciona que se le ha estudiado como un elemento de lo pintoresco. Por ello, Gramsci (2013) considera que al folklor se le debe de estudiar como “concepción del mundo y de la vida, implícita en gran medida, de determinados estratos de la sociedad, en contraposición con las concepciones del mundo *oficiales* que se han sucedido en el desarrollo histórico” (p.488). Esta presencia en las distintas sociedades son las que les brindan a estas manifestaciones, un carácter universal debido a admiración que ha ganado y que la posicionan como un recurso legitimado. Sin embargo, habrá instituciones oficiales que no vean con buenos ojos estas expresiones, razón por la cual lo folklórico o popular luchará por resistir en el seno del pueblo, o como lo entiende Gramsci, en las *clases subalternas*.

Dicho concepto será retomado posteriormente por Carlo Ginzburg (1999), hace uso de este término para explicar las practicas que se daban entre las distintas clases sociales y cómo unas estaban influenciadas por otras, en otras palabras, cómo las prácticas de las clases dominantes y las clases subalternas interactuaban y se nutrían entre sí. Anteriormente, lo que emanaba de las clases subalternas era visto como “un acervo desordenado de ideas, creencias

y visiones del mundo elaboradas por las clases dominantes, quizás siglos atrás” (p.4). Sin embargo, al entender la existencia de *circularidad cultural* se puede apreciar dicha interacción más que una imposición o un dominio de una clase social sobre otra. Así, Ginzburg (1999) concibe la cultura popular como “el conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc. propio de las clases subalternas en un determinado período histórico” (p.3).

Por otra parte, M. Bajtin (2003), concibe las características de la cultura popular desde la Edad Media, partiendo de actividades cómicas. Al respecto establecía que:

el mundo infinito de las formas y manifestaciones de la risa se oponía a la cultura oficial, al tono serio, religioso y feudal de la época. Dentro de su diversidad, estas formas y manifestaciones – las fiestas públicas carnavalescas, los ritos y cultos cómicos, los bufones y ‘bobos’, gigantes, enanos y monstruos, payasos de diversos estilos y categorías, la literatura paródica, vasta y multiforme, etc.–, poseen una unidad de estilo y constituyen partes y zonas únicas e indivisibles de la cultura cómica popular, principalmente de la cultura carnavalesca (p.4).

Así, este tipo de actividades burlescas, se oponían a lo establecido por las instituciones sociales (institutos escolares, gobierno, iglesia y familia). Dicha contracorriente, era propia de las clases minoritarias, razón por la cual el burlarse de lo establecido por otras instituciones, era un acto de contraposición al sistema dominante. Por tanto, el carnaval es el núcleo principal de la idiosincrasia de la cultura popular, ya que es una actividad en la que se puede hacer una parodia de la realidad. (Bajtin, 2003). De tal forma, el desarrollo del

concepto de cultura popular fue evolucionando tal y como ya se realizó. Ello ha dado la oportunidad de recrear las concepciones que el término ha tenido para hoy en día.

Por otro lado, y como ya se mencionaba al inicio de este capítulo, la cultura fue comprendida en los siglos XVII y XVIII desde dos posturas. La primera, que se desarrolló en Francia e Inglaterra, entendía la cultura como un aspecto educativo, enfocándose a cuestiones de refinamiento y buenos modales. Dicha explicación permite entender como ambas naciones, se encuentran en el imaginario colectivo, al menos entre la población en México, como países que se guían por normas de comportamiento, de buen vestir, de buenos modales y de un buen actuar en sociedad.

Aunado a esto, cultura en Alemania era comprendida principalmente, como un elemento propio de la educación pero que, a comparación de los ingleses y los galos, los alemanes entendían que la cultura se refería a aspectos de formación académica, desde el nivel de estudios (Thompson, 2002). Ellos no veían como un factor primordial el hecho de tener un buen comportamiento y tener buenos modales, si no eran capaces de entablar una conversación de interés con otra persona. De ahí la relevancia que le daban a la preparación académica y al estudio. Es así como de ambas posturas, en la actualidad, tomamos un poco de ellas para referirnos al concepto de cultura. Sin embargo, no todas las acepciones que refieren a dicho término tienen el mismo objetivo ni alcance social.

Otra acepción la ofrece Raymond Williams, quien establece se debe hacer uso de tres tipos de definiciones. La primera establece a la cultura como un proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético. Una segunda concepción la define como un modo de vida específico, ya sea un pueblo, un grupo o un periodo. La última concepción de Williams sugiere que cultura son obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente, la

artística (Citado en Storey, 2002). Así, de descripción del término cultura va a estar marcado por el objetivo que se persiga. En el caso de lo popular, se puede apreciar que existe un especial interés por las formas de expresión y manifestación del pueblo. Cuando contemplamos que es parte de toda una sociedad, es cuando tenemos la oportunidad de distinguir ciertos tipos o niveles de cultura. Dicha clasificación se puede dividir en tres: *alta cultura*, *cultura media* y *baja cultura*. La primera hace alusión a manifestaciones como la pintura, la ópera, la danza, las cuales son producidas por artistas profesionales, además de que reciben el apoyo y aprecio de las clases sociales con solvencia económica, principalmente. Su contraparte es la baja cultura, la cual se caracteriza por tener expresiones vulgares y por el consumismo. En medio de ambas se encuentra la cultura media, la cual se caracteriza por tener muestras culturales de mediana calidad, pero inmersas en el consumismo. (Walker y Chaplin, 2002).

Otra clasificación que también se le hace a la cultura es entre *cultura de masas* y *cultura folk*. La primera refiere a aspectos de modernidad, industrialización y sistemas de comunicación de masas, en tanto que la cultura folk también llega a ser conocida como *cultura popular*. Este es el término que evolucionó conforme lo planteado por Gramsci, Ginzburg y Bajtin, pasando de lo folklórico, a las clases subalternas para finalmente albergar todo en la cultura popular. Se comprende que “la cultura popular es la cultura *del* pueblo, no la que otros sectores hacen *para* el pueblo [...] es el conjunto de valores y elementos de identidad que el pueblo preserva en un momento dado de su historia” (Colombres, 2009, p.69-70). De tal forma, lo popular se va a caracterizar por ser generador de sentido de pertenencia y eso, comúnmente se va a dar dentro de sociedad integradas, cuyos rasgos característicos sean compartidos y reconocidos al interior de la sociedad. Así, esto suele

manifestarse en la sociedad rural, principalmente. En ella se asume que todo era parte una cultura en común, la cual se ponía de manifiesto mediante las fiestas populares, la música, los rituales, el folclore, la indumentaria. (Walker y Chaplin, 2002). Sin embargo, con el desarrollo de las sociedades, con la industrialización y la modernidad, lo rural se quedó rezagado y esto permitió dar paso al desarrollo industrial y urbano.

Esto permite relacionarse con estas expresiones, las cuales son concepciones simbólicas, por lo cual el significado y la ideología que poseen, darán oportunidad de percibir mejor la actividad realizada. Es así, que retomando la concepción de lo que es cultura popular, en pocas palabras, se puede decir que es un tipo de cultura hecho por el pueblo y para el pueblo. De tal manera, se concibe que la cultura popular está presente en toda manifestación social de la comunidad, ya sean eventos cívicos, religiosos, laborales, políticos, económicos, deportivos, de organización, de género, ambientales, etc.

Es indispensable entender, como ya se mencionó, que popular y pueblo son parte de la concepción semántica existente dentro de los estudios de cultura. Esto es porque lo que acontece en un hecho social cualquiera, en este caso dentro de actividades religioso-populares, representa algo que se aprecia a simple vista (una danza, una procesión, un ritual, un sacrificio); y que el observador entiende esa manifestación de una manera personal (como una manda, un sacrificio, un ritual), sin embargo, ese suceso tiene un trasfondo, el cual muchas veces está en el consiente de quienes lo realizan o lo observan y otras ocasiones no. Es ahí donde comienza a gestarse un proceso de análisis, mediante el cual se puede conocer el *significante* del hecho social en cuestión.

Hoy en día, dicha relación puede llegar a resultar confusa o compleja, debido a que es o representa algo específico, pero que por la cantidad de símbolos que tiene, es necesario

estudiarla y analizarla de otra forma, es decir, hay que percibirla de una manera diferente, quizá de manera más transdisciplinar. A pesar de ello, en lo popular se encontrará la variedad de manifestaciones que se pueden presentar en una comunidad. Es por eso por lo que:

Popular [es] lo que concierne al pueblo, le pertenece, le es propio, hace impresión sobre él, usado entre el pueblo, bueno para él, útil para conciliar su afecto. De tal forma, [...] es indispensable mencionar que, al referirnos a lo popular, se estará estableciendo que se expresarán las manifestaciones propias de un evento social (Bollème, 1990, p.53).

Así, lo popular expresa sentido de pertenencia, genera arraigo. Los habitantes de un lugar se apoderan de costumbres, creencias, ideas, mitos, desarrollan hábitos, hacen uso de un lenguaje y de palabras propias del lugar o la región. Eso le da sentido a un territorio. Al interior, todo esto se acepta y se percibe. Sin embargo, al exterior, todo este código no es implícito, razón por la cual es necesario percibir todo lo anterior de una manera diferente. Por dicha situación, dentro de las disciplinas que se han abocado a estudiar más a fondo las expresiones que emanan de la cultura popular, se encontrarán la antropología y la sociología. En ellas, el estudio y comprensión del individuo y la sociedad han de permitir un acercamiento al caso de análisis más reflexivo. Además de otras áreas como la comunicación, psicología, la ecología, la política, la economía, entre otras

Retomando un poco, se puede establecer que la antropología es la ciencia que estudia al ser humano en su entorno y de manera biológica. Su estudio se hace desde un punto de vista comparativo, considerando las experiencias culturales, ajenas o cercanas, con la intención de obtener algún tipo de conocimiento sobre el ser humano (Salazar, 2014); además

de ser la disciplina que ha profundizado más en el estudio de la cultura, siendo éste, un campo de trabajo para dicha área. Por otra parte, se cuenta también con la sociología, siendo ésta otra disciplina que se ha encargado del estudio e indagación de las expresiones que dentro de la sociedad. Surge porque le “interesa lo que ocurre cuando los hombres se reúnen, cuando los seres humanos forman masas o grupos, cuando cooperan, lucha, se dominan unos a otros, se persuaden o se imitan, desarrollan o destruyen la cultura” (Timasheff, 1992, p.16).

Mediante las dos concepciones ya expuestas, se establece que ambas disciplinas cuentan con los elementos necesarios para el abordaje de manifestaciones religiosas, tal y como se plantea a través del presente trabajo, relativo al análisis de Cristos Negros en el sur del Estado de México. De tal manera, es así como se puede considerar tanto a la antropología como a la sociología, como ciencias que tienen la capacidad necesaria para estudiar y analizar los fenómenos que se presenten en la cultura popular, entorno a dicho objeto de estudio. Su desarrollo gira en torno al individuo, uno (la antropología) sobre el plano individual del ser humano; el otro (la sociología), desde aspectos colectivos de interacción del ser humano. Ambos, desde sus respectivos campos de acción e intereses, han aportado saberes importantes a la cultura, los cuales han intercambiado entre sí y en otras ocasiones han colaborado en conjunto para alcanzar dicho fin.

De igual manera, basta recordar que la cultura popular se posiciono en el mapa de los estudios de investigación en el momento en que surge la Escuela de los Estudios Culturales en la Universidad de Birmingham, Inglaterra en 1964. En ese entonces, Richard Hoggart y Raymond Williams, investigadores del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de dicha Universidad, entendieron que era necesario resaltar la cultura de la clase obrera frente al elitismo de las clases medias y altas (Sardar y van Loon, 2011). Es así como la cultura

popular empezó a ganar adeptos, ya que también se comprendió que lo popular no solo se encontraba en los pueblos alejados de las grandes urbes, sino que también con el desarrollo industrial de dichas ciudades, porque las clases menos favorecidas también tenían cultura que expresar. Porque los laboratorios sociales no solo estaban en la sociedad rural, sino también en la ciudad.

Al respecto, Williams contemplaba que las costumbres “son la práctica de comprender la cultura como una serie de expresiones concretas de la cohesión de las comunidades orgánicas, y a la resistencia a las diversas formas de determinismo” (citado en Sardar y van Loon, p.29). Fue de esta manera como a partir de los Estudios Culturales, se buscó dar a conocer la cultura popular, pero también buscando legitimarla ante la sociedad, para ir mostrándola como formas de expresión del ser humano, las cuales cuentan con gran riqueza, no solo cultural, sino también histórica, tradicional y simbólica. Ha sido a través de la concepción de la *complejidad*, cuando el desarrollo de trabajos de esta índole se ha enriquecido, a causa de las diferentes posturas, teorías y metodologías que trabajan sobre un mismo fin.

En este sentido, el proyecto a trabajar sobre el papel de los Cristos Negros en el sur del Estado de México busca instaurarse bajo esta postura, la de analizar dichas imágenes como expresiones populares, pero que son ejemplo de piezas religiosas, que fueron utilizadas en un proceso de evangelización, es decir, durante una etapa de adoctrinamiento religioso, pero que hoy en día son muestra del fervor popular de sus feligreses.

Por tanto, una concepción al respecto es que los Cristos Negros son muestra de lo que los seres humanos realizan de manera periódica o cotidiana y que por el tipo de manifestaciones, se pueden considerar como expresiones populares, es decir, acciones que se

han vuelto parte de la vida de las personas, ya que el fervor que hoy en día sus devotos expresan se manifiesta durante las festividades alusivas a dichas imágenes, así como a los distintos actos que realizan en torno a ellas, principalmente durante las fiestas patronales. Lo anterior se considera porque “las creencias y tradiciones culturales de larga trayectoria histórica constituyen el núcleo popular mejor identificado por los públicos” (Rodríguez en Ángel et. al., 2015, p.94).

De tal manera, la devoción hacia los Cristos Negros, poco a poco se fue popularizando, haciendo de esta manera que todo lo que de ella emergiera, se fuera posicionando en las creencias y preferencias de la gente. Generando de esta forma un conjunto de códigos y símbolos a compartir, desarrollando así, un sistema de identidad individual y colectiva, la cual se vive en la cotidianidad y se reafirma en la festividad. Al respecto, menciona Alfonso Hernández:

para desarrollar su identidad festiva, la gente echa mano de recursos culturalmente disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo. Por consiguiente, la fiesta ejerce un profundo impacto sobre el proceso de construcción y recreación de la identidad; con esquemas de comportamiento aprendidos y sumados a pautas de sentido y significado (2011, p.8)

Por tanto, las manifestaciones culturales de tipo religioso son representaciones sociales con un importante simbolismo, las cuales contienen una cosmovisión específica del mundo, la cual está presente en todas las actividades, en este caso, alrededor de los Cristos Negros. Danzas, procesiones, ofrendas, rezos, oraciones, canticos, vendimias entre otros, son

expresiones de los individuos de dicha región, de las cuales ya nadie está exento, por el hecho de que todos, de una u otra manera, son parte de un colectivo social y ese colectivo, dentro de sus características, entienden que se encuentran dotados de elementos propios, de una cultura particular y de una identidad colectiva. “Es entonces cuando el feligrés se convierte en la encarnación de una unidad que existe a partir de la fusión de las ideas y el sentimiento divino, el individuo comparte lo divino con lo humano” (Quiroz Malca, 2012, p.61).

1.3. Identidad y Colectividad.

La idea de que en el mundo no existen dos elementos iguales, determina la concepción de que solo hay semejanzas que dos o más seres vivos u objetos, pueden llegar a compartir. Ese sentido de individualidad determina las características que le son propias a un elemento. Así, esos rasgos brindan una presencia propia, la cual forja un aspecto único con rasgos propios y características intransferibles. Esta es la forma en que se conforma la identidad, a través de una conformación por crear una personalidad propia, marcando un estilo a través de acciones, ideologías, un carácter, una conducta, costumbres, hábitos y una conciencia. Por tanto, una característica que tendrá la identidad es mostrarse en un plano del que se deslinda completamente del *otro*, ese individuo que no es él y que posee rasgos identitarios distintos.

Por lo tanto, la identidad es un elemento que se instaura dentro del plano cultural de cada individuo. Etimológicamente la palabra identidad deriva del latín *identitas/idem* que significa *el mismo, lo mismo* (RAE, 2018). Este elemento de igualdad o semejanza permite concebir el origen de la palabra y el objetivo que persigue la identidad. Es importante tener en cuenta que el urgente interés por definir la identidad se presenta a mediados del siglo XX. Esta época, como se ha visto en cada uno de los apartados de este capítulo, ha marcado un

cambio de manera significativa en el desarrollo del pensamiento humano, donde la apertura de saberes y la generación de nuevos conocimientos, ha permitido que el mundo modifique su forma de entenderse y comprender a los demás.

Es así como durante el último cuarto del siglo pasado, el deseo por concebir la identidad se generalizó para convertirse en un tema de investigación para áreas de la académica, como lo fueron la antropología, la sociología y la psicología, principalmente (Portal, 1991). Este abordaje ha impactado en situaciones socioculturales, tanto en lo individual como en lo colectivo, pero con el deseo de analizar y conocer los factores que originan un fenómeno social o los impactos que se generan. A pesar de todo, los cambios o procesos transculturales en torno a la identidad se aprecian de manera común y a veces estas modificaciones pasan desapercibidas, porque se vuelven cotidianas ya que el ser humano ha entrado en un trance donde se evita el complejizar el origen de estos cambios culturales producto de la identidad, porque resulta más fácil simplificar las cosas que dar respuesta a profundidad al objeto de estudio.

De ahí la importancia de estudiar la identidad, para buscar explicaciones a dicha situación. Menciona Delval (2011):

Cada uno de nosotros va construyendo una noción de identidad personal que implica una unidad y continuidad del yo frente a los cambios del ambiente y del crecimiento individual. Esa identidad es el resultado de la integración de los distintos aspectos del yo, entre los cuales puede incluirse el autoconcepto” (p.577).

Dicha configuración de la personalidad del individuo se encuentra condicionada por el entorno el cual, con el paso del tiempo, irá moldeando la forma de ser del sujeto y así, la construcción de la identidad estará en constante cambio. Por tanto, se puede establecer que este precepto antes de construirse socialmente se estructura desde un proceso biológico y psicológico. Esto se da porque el ser humano en la adolescencia experimenta estos cambios en su cuerpo, su sexualidad, su madurez, en términos generales, a su imagen corporal (Delval, 2011). De tal forma, la autopercepción que va adquiriendo el ser humano a partir de la adolescencia, le permitirá ir moldeando su personalidad a partir de sus gustos y preferencias culturales, algunas determinadas por su núcleo social y el entorno y otras, a partir de la red sociales que va construyendo. Así, en “el contexto de una comunidad de relaciones de interdependencia y reciprocidad, esta forma de alteridad permite que el individuo construya una interpretación de su propio valor, su autoestima, y que cuide de sus congéneres o de individuos de otras especies” (Díaz, 2017).

Por tanto, la identidad es un factor que el ser humano va construyendo, tanto de manera individual como de forma colectiva. Esto será un proceso constante, ya que de esta manera el individuo irá conformando su personalidad y su integración a otros grupos de la sociedad. Para que esto se logre se tendrá que considerar el valor que se asigne a esas características, ya que a partir de la estima que se le tenga a los elementos de pertenencia, es que se generará un sentimiento de arraigo e identidad. Al respecto Colombres (2009) señala que la identidad que poseen los individuos como las poblaciones, se va a transmitir mediante una serie de historias o relatos. Esto sucede porque entorno a la identidad convergen una serie de hechos o sucesos que forman parte de la memoria del lugar. Este discurso identitario contendrá aquellas historias más significativas del lugar, ya que poseen información que

ayudará a la conformación y consolidación del sentido de pertenencia de los individuos y a la cohesión social del colectivo.

Así, relatos sobre sucesos extraordinarios como son los mitos, las leyendas o anécdotas; sobre asuntos políticos, educativos, ambientales, laborales, socioculturales o religiosos, serán la materia prima para llevar a cabo la transmisión de estos saberes, los cuales pasan de manera oral, de generación en generación. Elementos como estos, son revisados y valorados por el sujeto para construir un perfil propio, los cuales se les denomina *patrones de identificación*. Estos elementos de identidad son elegidos y dotados de una significación especial, la cual le otorgará un signo de distinción a comparación de otro grupo o de otros individuos (Colombes, 2009). Por lo regular, dichos patrones se van a caracterizar por contar con un alto grado de importancia dentro de la comunidad, así que por su temporalidad estos pueden perdurar a través del tiempo, otros desaparecen y unos más, cambian su función original.

Por ello y como se ha visto en los apartados anteriores, por ejemplo, en los estudios sobre religión, los patrones de identidad que surgen de ella son un elemento fundamental que le da sentido a las actividades donde la gente expresa fervor a la imagen de su devoción. Dicha sensación de cohesión es un conjunto de valores que comparten todos los individuos que participan en dichos eventos. Y son precisamente estas características las que les dan sentido a las manifestaciones que de ellas emanan. Expresiones que provienen tanto de lo colectivo, es decir, que representan a un conjunto de individuos; como en lo individual. Ambas son características propias de cada uno de los sujetos que participan en este tipo de acciones.

Por eso se establece que la identidad es un factor esencial en la humanidad, que dependiendo el enfoque con que se le observe, podrá partir desde un postulado deductivo o inductivo. Para el caso de los estudios sobre la identidad, se podrá apreciar que esta parte desde un postulado deductivo, es decir, parte de concepciones generales para alcanzar ideas particulares. En este sentido, la identidad se manifiesta en el colectivo y este, moldea y enseña al individuo los elementos que le darán identidad colectiva, para que después construya su personalidad en lo individual. Dicha configuración estará moldeada por las experiencias y reflexiones, hábitos, cultura y mentalidad, lo que hace que un sujeto sea un ser incomparable. Las características con las que cuenta lo vuelven un ente que encuentra afinidad con otros sujetos que comparten rasgos semejantes, a veces iguales y otras no. Se identifican como homólogos, considerando sus similitudes y sus diferencias. Dichas reflexiones permiten que todo ser humano se comprenda como único, pero con ciertos atributos que coinciden con otros.

En ese sentido, una de las personas que más se ha involucrado en el estudio de la identidad es Gilberto Giménez. Sus aportes han sido canalizados no solo al estudio del campo de lo social, antropología y sociología, sino también a áreas como el urbanismo, la arquitectura, las artes plásticas, entre otras. Así concibe este término:

La identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo (Giménez, octubre 2004, p.85).

Así, compartiendo aspectos que concuerdan con otros elementos, es como se construye teóricamente el concepto de identidad. Esas cualidades se encuentran cargadas de simbolismos, ya que al ser elementos intangibles denotan significados particulares dependiendo de la percepción de cada individuo, los cuales le asignan un valor al respecto. Dicha valoración simbólica se entiende como “el proceso mediante el cual los individuos que producen y reciben las formas simbólicas les asignan cierto valor simbólico. Éste es el valor que tienen los objetos en virtud de las formas y la medida en que son estimados” (Thompson, 2002, p.229).

Por tanto, el significado que adquieran, tanto los objetos como las expresiones de los individuos, hablan de los rasgos identitarios de un individuo o un colectivo. Por ello, se considera que la identidad es un referente que caracteriza a los sujetos. Debido a ello, es un tema complejo que genera controversia en el ámbito social, debido a que el significado es tan amplio que se presta a una infinidad de interpretaciones. Pero el concepto de identidad no solo ha sido investigado a finales del siglo XX, como se ha visto, sino que ya ha sido abordado antes. Este término ha sido estudiado con antelación, en la Teoría Social, quizá sin nombrarlo tal y como hoy se le conoce. Hombres como Karl Marx (*Miseria de la filosofía*, 1847), Émile Durkheim (*La división del trabajo social*, 1893) y Max Weber (*Economía y Sociedad*, 1921), han sido quienes han desarrollado el tema, dejando ver su interés por teorizar sobre ello.

Cada individuo tiene características particulares. Posee un conjunto de aspectos culturales que lo diferencian de sus semejantes, pero que a la vez lo vuelven complemento del colectivo al que pertenecen. Sin lugar a duda, es de reconocer que la identidad se manifiesta en cada sujeto, complementándose en la colectividad, siendo este el grupo social

al que pertenece y el espacio que habita, considerando también la temporalidad del momento. En un primer acercamiento al abordaje del tema, Durkheim (2001) establecía que “antes de que existiera la sociedad, solo podían existir individuos. Por lo tanto, del individuo emanan las ideas y las necesidades que han determinado la formación de las sociedades” (p.150). Aquí se manifiesta la importancia que tienen los individuos en los procesos de identidad, considerando una postura inductiva porque, como dice Durkheim que, el sujeto tiene que reconocerse asimismo para después reconocerse como es frente a los demás. “Poseer una determinada identidad implica conocerse como un tal, y simultáneamente darse a conocer y hacerse reconocer como un tal. Por eso, la identidad no es solamente *efecto* sino también *objeto* de representaciones” (Giménez, 2005, p.90).

A pesar de que cada sujeto cuenta con una autorepresentación para definirse, la importancia de ser entendido por los *otros* tiene una connotación especial, ya que serán ellos quienes determinarán la existencia del sujeto en el medio público y social, es decir, la sociedad establece el rol que tienen el individuo en la sociedad, y es él mismo quien establecerá el estatus que desea alcanzar dentro de la misma colectividad social. La percepción del *nosotros* sobre el *otro* analiza las características del individuo, lo reconoce por sus rasgos y le sugiere el campo de acción social en el que debe de desenvolverse y en el que puede permanecer. A pesar de las insinuaciones por encaminarlo a ciertas agrupaciones, es el sujeto quien toma las decisiones, ya que el razonamiento y el poder de decisión, serán los que determinen las elecciones que tenga como integrante de la sociedad.

Cada individuo cuenta con gustos y preferencias, además de un conjunto de conocimientos y normas que rigen la vida en sociedad del ser humano. Estos elementos le permiten elegir a aquellos con los que comparte ciertos rasgos, y así sucesivamente irá

involucrándose con diferentes personas que tengan gustos semejantes, creando un conjunto de grupos con quienes comparte afinidades semejantes, pero quizá, distintas entre sí.

Al respecto menciona Giménez:

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás entre otras cosas: 1) por atributos que podríamos llamar *caracterológicos* [...]; 2) por su *estilo de vida* reflejando principalmente en sus hábitos de consumo [...]; 3) por su red personal de *relaciones íntimas* (alter ego) [...]; 4) por el conjunto de *objetos entrañables* que posee [...]; y 5) por su biografía personal incanjeable (octubre 2004, p.88).

Toda esta serie de elementos permite la creación de un conjunto de relaciones que se dan a partir de la interacción en distintos campos de acción social. En ellos se entablan relaciones personales, en donde, tanto aspectos objetivos (género, religión, lengua, pertenencia territorial, entre otras), como subjetivos (valores, costumbres, ideología, sentimientos, etcétera) determinan la afinidad con uno u otro sujeto. Así, la empatía tan estrecha que se da y que no con todas las personas se presenta, se manifiesta mediante dichos postulados. Hay afinidad conforme a lo que compramos, nuestros gustos y preferencias. También las hay conforme a nuestra profesión, educación, religión o ideología.

La identidad contiene elementos de lo *socialmente compartido*, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo *individualmente único*. Los elementos colectivos destacan de las similitudes, mientras que los individuales enfatizan la diferencia, pero ambos se relacionan estrechamente para constituir la identidad única (Giménez, octubre 2004, p.86).

Como ya se dijo, el individuo cuenta con un conjunto de rasgos que lo autodefinen como un ente social único. Sin embargo, cuenta con afinidades con otros miembros a partir de gustos, intereses, preferencias, parentesco o costumbres. Y es que desde la infancia se van forjando dichas características. De los primeros círculos sociales en el que todo ser humano se integra, están el de tipo familiar y el educativo. En ambos se aprende todo un conjunto de códigos y enseñanzas sociales en cuanto a hábitos, costumbres y tradiciones. Se le instruye en cómo actuar dentro de la sociedad, a la vez de que va adquiriendo cierto bagaje cultural y desarrolla habilidades que lo irán distinguiendo de los demás individuos con los que convive y acercando a otros que cuentan con la misma capacidad.

Estos dos grupos hegemónicos forjan a los sujetos, propiciando en ellos valores y actitudes que los definirán como actores sociales de un contexto. Por eso, el conjunto de elementos adquiridos a lo largo de los primeros años de vida moldea la identidad que cada sujeto presentará y que ira reafirmando a lo largo de su vida. Anteriormente, cuando Durkheim hablaba de la *conciencia*, manifestaba como cada sujeto se representa mediante ciertas conductas, las cuales determinaban sus acciones. Pero este estado de conciencia individual daba paso a una *conciencia colectiva*, en la cual se constituyen agrupaciones que presentan otras formas de comportamiento social.

El conjunto de creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia, se le puede llamar la *conciencia colectiva o común*. [...] es independiente de las condiciones en que los individuos se encuentran colocados [...] no cambia con cada

generación, sino que, por el contrario, liga unas con otras las generaciones sucesivas (Durkheim, 2007, p. 89).

La relación que establece con sus semejantes, propicia elementos que conformaran una agrupación que piensa y siente diferente al individuo, ya que su conciencia se rige en función a la colectividad que integra. “El grupo piensa, siente, actúa de forma distinta como lo harían sus miembros si estos estuvieran aislados. Por lo tanto, si se parte de estos últimos no se podrá comprender nada de lo que sucede dentro del grupo” (Durkheim, 2001, p.157). Y es que cuando se genera un sentido de correspondencia, los individuos se relacionan mediante formas de convivencia, ya que por naturaleza el ser humano siempre necesitará relacionarse socialmente con los demás. “La multiplicación de los círculos de pertenencia, lejos de diluir la identidad individual, más bien fortalece [...] Según los sociólogos [dichos círculos] [...] serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género” (Giménez, octubre 2004, p.86).

Por tanto, la pertenencia a un grupo crea en los individuos formas de arraigo a expresiones culturales compartidas, las cuales simbolizan una identidad coexistente manifestada en sociedad. Por ello, en situaciones normales las expresiones culturales del colectivo funcionan como un modelo positivo, es decir, considerar ciertos rasgos como dignos de compartir, preservar y transmitir, tanto al interior como al exterior de la colectividad (Colombes, 2009). Por ejemplo, en las expresiones que emanan de la religión, los colectivos comparten una misma devoción, la cual denotan cuando peregrinan, asisten a un mismo espacio en un determinado tiempo, cuando rezan o cantan al unísono. Pero, sobre todo cuando comparte este conjunto de valores a los más jóvenes, cuando lo mismo que profesa el anciano,

lo comenzará a manifestar el más pequeño. Por tanto, esta es una forma en cómo se puede apreciar el enfoque deductivo, partiendo de expresiones del colectivo que forjan en lo particular el carácter del individuo. Debido a que, tanto en la vida cotidiana como en las temporadas de la festividad patronal, las religiones tienen la capacidad de reunir a los grupos sociales que convergen, confiriéndoles un sentido de identidad (Florescano et. al., 2018).

Si bien, los seres humanos son libres de asociarse y elegir con quien hacerlo, no hay que olvidar que no solo la empatía permite dichas reuniones. La interacción entre ambas partes es la que va a determinar lo compatible que pueden llegar a ser los actores sociales. Por ello es por lo que las relaciones sociales son parte fundamental en el proceso de creación de una colectividad. Ya lo expresaba Weber cuando establecía que las relaciones sociales son conductas plurales, caracterizadas por la reciprocidad de los involucrados (2004). Sin correlaciones no hay interacción y, por ende, se ve fracturado el proceso de colectividad. A diferencia del individuo, las agrupaciones a pesar de tener ciertas características no son homogéneas. Persiguen ciertos fines y cuentan con determinados objetivos, pero a final de cuentas son heterogéneas por motivo de sus integrantes, sobre todo en ciertas situaciones.

Esto llega a generar inestabilidad, ya que no presentan un estado de cohesión uniforme. “Los grupos se hacen y se deshacen, están más o menos institucionalizados u organizados, pasan por fases de extraordinaria cohesión y solidaridad colectiva, pero también por fases de declinación y decadencia que preanuncian su muerte” (Giménez, octubre 2004, p.91). Por lo tanto, las acciones sociales que se presentan dentro de la sociedad se llegan a manifestar de dos maneras: de forma individual o de forma colectiva. La primera de ellas está presente en los sujetos, ya que son un ente único con un conjunto de rasgos que lo autodefinen y mediante los cuales se reconocen. Estos elementos le sirven para que los *otros*

lo comprendan y entiendan su modo de actuar, además de que le brindarán reconocimiento, valorando la identidad que tiene y que de ellos perciben. Las actividades que realice estarán regidas por el conjunto de normas, hábitos y costumbres que posee, producto de las enseñanzas de la vida y del núcleo familiar al que pertenece. Así pues, como sujeto inserto en una sociedad, contará con elementos suficientes para ser una pieza única, perteneciente a agrupaciones que surgirán motivados por determinados intereses.

Serán dichos colectivos los que aparecerán a partir de las relaciones sociales que se den entre los individuos que comparten ciertas predilecciones. Además, su función ha de estar regida por un objetivo común, situación por la cual los sujetos se insertan en diferentes grupos, ya que sus gustos e intereses también son diversos y en un solo grupo no se satisfacen. También se tiene que considerar que el binomio tiempo-espacio determina considerablemente el momento del colectivo, así como su función e intención. De esta manera, tanto lo colectivo como lo individual son parte fundamental en el quehacer de la sociedad. Intereses de ambas partes se encuentran presentes a diario entre los seres humanos, ya que es así como el proceso identitario se fortalece en el día a día. Porque además de ser un rasgo de la subjetividad de los actores sociales en ambas modalidades, es una muestra que permite conocer las características que distinguen a un sujeto, un género, una comunidad o una nación.

Por lo tanto, es de establecer que un estudio académico sobre aspectos de religión no solo atañe a áreas afines a ésta. Son varias disciplinas las que entran en contacto, sin embargo, será a partir del tipo de enfoque que se desee emplear, cuando se establezca el objetivo que persigue, ya sea de tipo disciplinar, pluridisciplinar, multidisciplinar, interdisciplinar o transdisciplinar. Todo dependerá del tipo de problematización que se desee resolver o si

desea simplificar el análisis. Todo esto porque al abordar un objeto de estudio basado en aspectos religiosos, fundamentado en concepciones propias de la cultura popular y visual, la identidad y la complejidad, la construcción de nuevos conocimientos es innegable, porque precisamente el enfoque en el que se sustenta este trabajo busca compartir experiencias transdisciplinarias.

En el caso particular de este trabajo, el estudio de los Cristos Negros, la concepción de lo popular es un factor fundamental. El abordaje que este aspecto abre un abanico de manifestaciones culturales, haciendo que la percepción de estas no solo sea visual, sino también simbólica. Aunado a lo anterior, las experiencias propias de estas demostraciones culturales serán el fiel reflejo del sentido de pertenencia que los devotos profesan a los Cristos Negros. Pertenencia que se ha de apreciar principalmente a nivel colectivo, pero proyecta el sentimiento que dichas imágenes son capaces de generar, no solo en épocas festivas, sino también a lo largo del año.

Así, la construcción del conocimiento será mediante la experiencia vivencial que el enfoque Transdisciplinario permite. Aunado a lo ya mencionado en el presente capítulo, es necesario decir que no hay que perder de vista el objetivo principal con que se plantea este proyecto, el cual es conocer la importancia que tienen este tipo de Cristos en la idiosincrasia de feligreses, tanto de los que son originarios de cada una de las localidades a estudiar, como de aquellos que son ajenos a dicha región. Por tanto, el enfoque transdisciplinario ayudará a profundizar en la construcción del conocimiento sobre el tema.

Capítulo II. La concepción religiosa de los Cristos Negros durante el siglo XVI en la Nueva España

2.1. La religión como fenómeno sociocultural

Para entender lo que es la religión es necesario comprender el conjunto de ideas que convergen en torno a ella, las cuales le dan sentido y legalidad ante los individuos que la profesan. Etimológicamente, religión es una palabra derivada del latín *religare, religio* formada con el prefijo *re-* (indica intensidad), el verbo *ligare* (ligar o amarrar) y el sufijo *-ión* (acción y efecto). Entonces desde su raíz gramatical, religión significaría algo así como *acción y efecto de ligar fuertemente*, es este caso con Dios. (RAE, 2019). De manera conceptual existen diversos enfoques que con los que se le puede definir. Sin embargo, es necesario mencionar que por la complejidad que encierra, es difícil establecer una definición general apropiada, ya que esta dependerá de la temporalidad, de la postura teórica que la aborde, así como de concepción e interpretación de la sociedad. Una enunciación de interés a analizar es la que propone Guerra (1996), quien describe que la religión abarca círculos concéntricos, explicando que:

es el conjunto de creencias, celebraciones y normas ético-morales por medio de las cuales el ser intelectual reconoce, en clave simbólica, su vinculación con lo divino en la doble vertiente, a saber, la subjetiva y la objetivada o exteriorizada mediante diversas formas sociales e individuales (p.26).

Dicha concepción, permite apreciar niveles de análisis que permiten comprender términos que son relevantes para un estudio más detallado. Lo que si se puede establecer de manera consensuada es que para comprender lo que es religión y lo que representa para sus

miembros, esto dependerá de la postura (interna o externa) que se tenga, considerando el conjunto de creencias, dogmas y rituales establecidos para llevar a cabo el culto. Basta recordar que, en el origen de la humanidad, los primeros esbozos de la religión se dieron mediante aquellas manifestaciones de la naturaleza que los seres primitivos en su racionalidad no lograban comprender.

Así, el surgimiento de ciertas creencias al respecto de dichas revelaciones naturales (lluvia, fuego, día, noche, entre otras), sentó las bases de esta institución social. “La religión habría surgido [...] como resultado de la decadencia de una forma de pensamiento anterior, la primera forma de pensamiento que aparece en la historia de la humanidad, que era justamente la magia” (Salazar, 2014, p.34). Fue así como los seres humanos asignaron seres supremos a estas revelaciones, los cuales, a partir de la conformación de una cosmovisión, eran los responsables de mantener el equilibrio en el entorno y para ello los sujetos mediante los rituales, tenían que agrandar y complacer a dichas divinidades.

Así, al considerar que la vida cotidiana de los seres humanos ha estado regida desde tiempos inmemorables por prácticas religiosas, permite entender que el culto a lo divino ha estado vinculado a la conformación ideológica del individuo y de la sociedad, por ser un pilar ideológico para comprender el medio social de manera simbólica. En este sentido, para entender el carácter sociocultural de la religión es necesario tener en cuenta que este sistema de creencias tiene antecedentes de su estudio en disciplinas de las ciencias sociales como la antropología, la sociología, además de la psicología.

Es así como para la antropología el interés por el estudio de la religión comenzó desde mediados del siglo XIX e inicios del siglo XX mediante la teoría evolucionista. El objetivo era conocer la religión más primitiva que se creó a partir de la confusión de fuerzas

sobrenaturales con manifestaciones de seres divinos o espirituales, lo cual dio paso a desarrollar un sistema de creencias religiosas (Salazar, 2014). Para finales del siglo XX, Edward B. Taylor instituyó la antropología cultural, la cual también se interesó en el estudio de la religión. Taylor consideró que el origen de esta concepción se encontraba en lo que denominó *animismo*, ya que creía que todos los elementos y manifestaciones en el mundo (tangibles e intangibles), tenían vida propia y, por lo tanto, debían ser considerados no como *Dios* sino como *seres espirituales* (Cipriani, 2011). Es decir, revelaciones como el sueño, la muerte, la enfermedad, eran apreciadas por los seres primitivos como manifestaciones que tenían la capacidad de anunciar algo, positivo o negativo.

Para Tylor, dichas expresiones espirituales con el tiempo fueron legitimadas por la misma comunidad, lo que dio origen a los mitos y los ritos, además de enaltecer el papel de los ancianos como guardianes de los saberes culturales del colectivo. De esta forma, la concepción de lo que representaba el animismo explicaba el origen y la manera en que se desarrollaron algunas de las acciones propias del culto religioso, tales como la oración, el sacrificio, los ritos, la purificación, entre otros. Esta postura considerada como parte de la llamada *Teoría Racionalista de la Religión* basaba su estudio en la idea de que los individuos primitivos comprendían sus creencias de manera empírica, pero al carecer de un análisis científico se considera que alcanzaban conclusiones erróneas (Vallverdú, 2019).

Otra referencia obligada para el estudio de la religión desde la antropología es la que ofrece James. G. Frazer, considerado como uno de los precursores de esta disciplina a finales del siglo XX. Inspirado en el trabajo de Edward B. Taylor, Frazer (2014) concibe que:

Por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de este para propiciarlos o complacerlos. (p. 39).

Para sustentar lo anterior, Frazer considero que el ser humano paso por tres etapas de desarrollo intelectual que le permitieron concebir a la religión de una diferente manera conforme el paso del tiempo. Así, en un primer momento el pensamiento ser primitivo se basaba en la *magia*, una forma arcaica de explicar fenómenos, basado en un pensamiento no racional, sino más bien supersticioso. En un segundo momento su visión evolucionó dando paso a la *creencia*, en la cual la idea de la existencia de seres sobrenaturales que determinaban la existencia de fenómenos naturales predominó sobre la nigromancia.

De tal forma, la oración se convirtió en el medio de persuasión a la voluntad divina, así fue como se consolidó la religión tanto como ritual como acto, dejando atrás a la magia y a la superstición. Por último, consideró Frazer que, con el paso del tiempo, el pensamiento de la humanidad seguirá evolucionando, tal y como lo hizo entre el pensamiento mágico y el religioso. Es así como la tercera etapa en el desarrollo intelectual del ser humano pasará hacia la *ciencia*, siendo las acciones prácticas de la razón las que desfacen los rituales y las oraciones las divinidades (Salazar, 2014; Vallverdú, 2008; Frazer; 2014).

Una última postura antropológica se encuentra en la definición de Clifford Geertz, quién la concibe como:

Un sistema simbólico que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (2006, p.89).

Por otra parte, la sociología también se ha interesado en la religión, ya que desde el origen de dicha disciplina ha existido una estrecha relación, a tal grado que existe una rama de especialización en este tema: *la sociología de la religión*. Esta se encarga de estudiar el fenómeno religioso a partir de instrumentos tanto teóricos como empíricos, propios de la sociología. En este sentido, cada sociólogo ha impreso un carácter personal a partir de su concepción de la religión, lo cual ha permitido desarrollar diversas posturas al respecto del tema (Cipriani, 2011). Es indispensable considerar que el rol que desempeña en la sociedad, además de otras instituciones del Estado, sirve para enseñar habilidades para el dominio de su práctica, en este caso las relacionadas con los ritos y concepciones ideológicas, propias de la religión. Así, la esencia sustantiva que posee esta Institución Social sobre aspectos como el culto, los ritos y todas las acciones que de ella emanan, creara individuos que, al compartir dichas ideas, se agruparan en torno un colectivo (Althusser, 1988). De esa forma es como dichos colectivos se han consolidado a lo largo de la historia conformando cultos como el cristianismo, el budismo, islamismo, judaísmo, hinduismo, sintoísmo, entre otras.

Émile Durkheim en su obra *Las reglas del método sociológico* (1895) postuló la idea de que las instituciones sociales debían ser explicadas a partir de dos posturas: uno *casual o diacrónico* y otro *teleológico o sincrónico*. El primero refiere a reconocer la

construcción histórica de cada estructura social y los elementos que intervinieron en dicha conformación. En tanto que la segunda postura busca identificar y reconocer la finalidad o la función que las instituciones sociales han tenido en un lugar específico durante una temporalidad en especial. (Durkheim, 2001). Mediante dichas figuras se puede establecer la forma en que la religión se desarrolló, pero sobre todo la función que ha cumplido. Sin embargo, limitaba la manera de entender otras acciones de la interacción entre los individuos y las acciones propias de la religión, las cuales serían consideradas en otras clasificaciones como las que se abordan a continuación.

Yves Lambert (1991) realizó un estudio sobre dichas propuestas sociológicas, teniendo la ventaja de hacerlo considerando el desarrollo de la sociología de las religiones durante todo el siglo XX. Así, realizó una clasificación semejante a Durkheim, catalogando dichas propuestas entre *definiciones sustantivas* y *definiciones funcionales*. Los primeros definen sus conceptos de manera exclusivista, poniendo énfasis en los elementos sustantivos de la religión (culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito, entre otras). Los segundos buscan definiciones laxas, que sean lo más exclusivistas para entender las nuevas formas que adquiere lo religioso en la sociedad contemporánea, y para ello construyen definiciones basadas en los aspectos funcionales de la religión (Mcguire, 1987).

Tabla 3. Evolución de la definición de religión

Definición Sustantiva			Definición Funcional		
Año	Autor	Concepto	Año	Autor	Concepto
1871	Edward B. Tylor	Seres espirituales	1912	Émile Durkheim	Sagrado/Profano
1912	Émile Durkheim	Sagrado/Profano	1923	Rudolf Otto	Lo “numinoso”

1922	Max Weber	Poderes “sobrenaturales”	1939	Alfred Reginald Radcliffe-Brown	“Ritual”, dependencia
1944	Joachim Wach	Lo sagrado	1948	Kingsley Davis	Integración social
	Talcott Parsons	Orden sobrenatural/ Relación fundamental	1954	Elizabeth K. Nottingham	Fundamento del vínculo social
1953	Alan Coates Bouquet	Entidades no humanas		Paul Tillich	Preocupación final
1956	Edward Evan Evans-Pritchard	Comparado con Tylor	1957	John Milton Yinger	Problemas finales
1959	Raymond Firth	Entidades o poderes no humanos	1958	Joachim Wach	Realidad última/Lo sagrado
1960	Robin Horton	Comparado con Tylor	1964	Robert N. Bellah	Formas simbólicas/ Última condición de existencia
1961	Jack Goody	Agencias no humanas	1966	Clifford Geertz	Sistema simbólico
1966	Melford Elliot Spiro	Orígenes sobrehumanos		Talcott Parsons	Última realidad
1970	Roland Robertson	Empírico/Super empírico	1967	Peter Berger	Sagrado, fundamental, significados
1974	Peter Berger	Sagrado, fundamental, significados		Thomas Luckman	Cosmovisión/ Religión invisible
1973	Michael Hill	Empírico/ Super empírico		Robert N. Bellah	Religión civil
1976	Bryan Wilson	Extranatural	1970	John A. Coleman	Condición última de existencia
1980	Michael Hill	Tangible/Mundo intangible	1977	Niklas Luhmann	Reducción de la incertidumbre
1982	Bryan Wilson	Batería de criterios	1979	Georg Schmidt	El camino del todo
			1985	Günter Kherer & Bert Hardy	Religión organizada

Fuente: Elaboración propia a partir de Lambert (1991, p. 71).

Es quizá Durkheim quien más dedicación brindó al tema, siendo su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) la que mejor refiere a este tema. En dicha obra concibe que “una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sacras, -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, la llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (Durkheim, 2012, p. 100). Esta concepción presenta el papel *sustantivo* de la religión al contar con la esencia de los elementos que le dan sentido. En esta definición se puede resaltar el valor simbólico que tiene para los individuos estas acciones, las cuales concibe como *ritos* y *creencias*, es decir, fenómenos religiosos con sustento ideológico y subjetivo que se practican dentro de una religión.

Además, Durkheim considera que para entender dichos fenómenos se requiere diferenciar lo sagrado de lo profano, es decir, distinguir entre manifestaciones homogéneas propias de la religión institucionalizada; con respecto a expresiones heterogéneas donde convergen prácticas oficiales y populares (Ibidem). De tal forma, el pensamiento analítico de Durkheim no solo se encasilla en la definición sustantiva de la religión, sino que también da pauta a abordar la definición funcional al estudiar el rol que los ritos y creencias religiosas tienen en la comprensión de la realidad a partir de la percepción que los miembros de una comunidad comparten para explicar el funcionamiento subjetivo de su entorno, lo cual denomina *conciencia colectiva*.

Por otra parte, al referirse a la definición funcional de la religión, Lambert (1991) expone el papel que posee dentro de la sociedad, considerando que, al tiempo la religión se convirtió en una institución que se legitimó como sistema ideológico y normativo basado en mitos y creencias; llegando a incursionar en el ámbito político, judicial, económico y

comercial, para establecer un orden social. Sin embargo, llegó el momento que esta influencia fue desfazada por la racionalización del individuo, reduciendo el influjo de lo religioso en las sociedades. Esta transición se concibe como *secularización*, es decir, un proceso donde la razón adquiere primacía sobre la fe (Hamui Sutton, 2017). Así Thomas Luckmann (1973), consideró que la secularización fue el paso del hombre primitivo al hombre moderno en cuanto su concepción mágico-religiosa, tomando en cuenta que el avance del pensamiento racional se acompañó de un proceso de contracción de culto público, dando paso a una fase de individualización y subjetivación en la esfera privada; de esta forma, en palabras de Luckmann, la religión adquirió un carácter invisible. Lo anterior, lo explica Hervieu-Leger (1991) considerando que “las sociedades modernas son sociedad racionalmente desencantadas, en las que el cómo tiende cada vez más a desplazar al por qué” (Citado en González, 1991, p. 24).

Fue así como esta desilusión dio pauta a una forma de percibir la realidad, comenzando a desfazar el pensamiento mágico por el analítico. Sin embargo, la esencia de la religión sustentada en el rito y la creencia no desaparecería por completo, ya que subsistiría en el ámbito individual más que en el grupal. Por lo tanto, la manera de Luckmann (1973) para comprender la definición funcional de la religión se sustenta en que “la concepción del mundo como realidad social objetiva e histórica cumple una función esencialmente religiosa, y que podíamos definirla como una *forma social elemental de la religión*” (p. 64). Es así como Luckmann analiza la importancia que los sujetos realizan al individualizar su pensamiento religioso, encontrando un sentido específico a las prácticas que realizan (oraciones, ritos, simbolismos, sacrificios, etc.) pero anteponiendo su racionalidad, ya que esta les permite identificar qué de todos los ritos y costumbres (culto,

oraciones, mitos, símbolos, etc.) son acciones funcionales para su forma de vida y cuáles no, es decir, en qué creer y en qué no hacerlo. Se privilegia el pensamiento inclusivo considerando perspectivas políticas, económicas, culturales, comerciales, artísticas, entre otras, y no solo las de corte religioso.

Lo anterior se puede describir como una decisión propia basada en la experiencia individual a partir de una mirada más crítica. Si bien el ser humano forja a lo largo de su vida una propia mentalidad, son sus acciones y vivencias las que forman su personalidad. Por ello, a pesar de contar con una enseñanza religiosa desde el seno familiar, con el paso de tiempo tomará decisiones sobre las prácticas que seguirá realizando o las que dejará de hacer; ello basado en una simple razón: su experiencia religiosa. Blanch (1996) describe al respecto:

La experiencia religiosa sería entonces una síntesis vital, sin duda la más profunda del hombre, de lo trascendente a lo inmanente [...] [porque] todos los aspectos importantes de la persona se sienten afectados de manera convergente y unitaria: lo afectivo y lo intelectual, la imaginación y la sensibilidad, las facultades activas y las capacidades relacionales y socializadoras (pp.12-13).

Así, cada individuo basado en sus vivencias determinará si la oración, los ritos, los amuletos y otros tipos de creencias institucionales o populares, resultan funcionales o no para llevar a cabo su vida. Es por ello por lo que bajo esta definición, la individualización del culto expresa la esencia del fenómeno religioso, la cual desde la esfera privada se manifiesta la vivencia subjetiva, para encontrar después en el colectivo individuos que

compartan la misma postura bajo influencias externas de otros factores como los ya expuestos. En efecto, Luckmann considera:

Podemos agregar que la socialización, en cuanto proceso concreto donde ésta se cumple, también es profundamente religiosa. Descansa en la condición antropológica universal de la religión, en la individualización del entendimiento y de la conciencia en los procesos sociales, y se realiza al internalizar el modelo de significado que subyace en un orden social e histórico dado. Llamaremos visión del mundo a esta configuración de significado (1973, pp. 62-63).

Por lo tanto, esta visión a la que refiere Luckmann describe la realidad social existente en un entorno determinado, ya que es una perspectiva legitimada por los miembros de la sociedad, la cual además genera sentido de pertenencia y que promueve expresiones hacia las creencias compartidas.

Por otra parte, Niklas Luhmann (1991) aborda también dicha concepción sobre la definición funcional de la religión. En ese sentido considera que la religión:

desempeña en el sistema social la función de transformar el mundo indeterminable en un mundo determinable, en donde sistema y ambiente pueden estar relacionados al punto de excluir de ambos la arbitrariedad del cambio. En otras palabras, la religión debe justificar y hacer tolerable el hecho de que todos los modelos, las autoidentificaciones, las categorizaciones, es decir toda forma de clasificación,

deben proceder reductivamente y ser comprobables (Citado en Cipriani, 2011, p. 19).

Es así como Luhmann considera que la religión es un aparato integrador de la sociedad, al interior (sistema) y al exterior (ambiente), el cual vincula a los miembros del colectivo con el entorno a través de su propia percepción, es decir, unifica grupos a partir de concepciones en común al respecto de un conjunto de creencias existentes en el sistema. Postula que la función de la religión es disminuir la incertidumbre y la complejidad para que el ser humano encuentre explicaciones admisibles a aspectos espirituales de la cotidianidad (Cipriani, 2011). Ambas posturas, para Luhmann, al ser representaciones confusas de la realidad, apelan al aparato ideológico que opera en la religión para justificar una creencia y así, validar ante el colectivo la idea en cuestión; en este caso se puede hablar de mitos, milagros o apariciones, como eventos sobrenaturales sin una explicación racional, más bien como una explicación desde la divinidad.

Es por ello por lo que Luhmann entiende que la complejidad es “la sobreabundancia de relaciones, de posibilidades, de conexiones, de modo que ya no sea posible plantear una correspondencia biunívoca y lineal de elemento con elemento” (Izuzquiza, 2015, p.16). En ese sentido, el cúmulo de componentes debe ser simplificado para identificar el objetivo principal que persigue, ya que al reducir los elementos que la integran será más viable comprender la funcionalidad que posee, siendo en la relación del problema y su solución donde se centra el principal interés por identificar la intención de la acción de análisis. (Luhmann, 2015). De esta manera, el abordaje que realiza Niklas Luhmann al respecto de la religión desde la complejidad, pretende comprender que, al ser un sistema construido por

el mismo individuo, es él quien a través de normas y creencias representa aquello que no plenamente representable, es decir, la idiosincrasia sobre la vida y la muerte, el infierno, el pecado, los sacrificios, los mitos, entre otros.

Así, Luhmann (2015) considera que esta definición funcional de la religión “es, en última instancia, un método comparativo, y su introducción en la realidad sirve para abrir lo existente a otras posibilidades” (p.134). Después de todo, tener una visión general de los elementos que integran un culto, da la oportunidad de profundizar e investigar en el uso que los devotos dan a los elementos que la integran ya sean estos ritos, mitos, imágenes, símbolos, discursos, esculturas o cualquier otro tipo de manifestación religiosa. Y será a través de la motivación por la que los creyentes exterioricen tales expresiones de fe, como testimonio de su experiencia religiosa.

De ambos tipos de definición, queda claro que el objetivo de cada una se centra en explicar la importancia que tiene la religión en el desarrollo del ser humano, considerando el rol que desempeña, tal y como lo explica Guerra (1999), quien considera que este papel se entiende desde tres perspectivas: la primera de ellas a través de *la subjetividad y la interiorización del ser humano* (motivaciones, intereses y necesidades); el segundo será mediante la *exteriorización del individuo* (gestos oracionales, mandas, penitencias); y por último, se manifestará a través de un *nivel individual y colectivo* (social, cultural, histórico).

Dichas conceptualizaciones dan pauta para saber que lo religioso no solo se analiza como fenómeno social sino también como campo de estudio, esto mediante otras vertientes como el arte, la historia, el turismo, la filosofía, la psicología, la sociología, la antropología, entre otros. Así, la participación de dichos campos disciplinares han dado pauta para conjuntar en un área interdisciplinar lo que se ha denominado: *Estudios de la Religión*. Esta

área de estudio centra su objetivo en las religiosidades, sus teorías y metodologías, para estudiar las acciones que de ella surgen. Para tener una mejor comprensión de ella es necesario tener en cuenta que este tipo de saberes es “el estudio diacrónico [desarrollo histórico] y sincrónico [evolución interna] de las estructuras doctrinales, rituales, organizativas, religiosas, y de su desarrollo a lo largo de la historia humana” (Guerra, 1999, p.13).

Dicha ciencia tiene sus orígenes durante el siglo XIX, tanto en los trabajos sociológicos de Auguste Comte y Karl Marx, así como en la obra de Edward B. Taylor a finales de esta centuria; además de lo hecho por Max Weber, Émile Durkheim a principios del siglo XX. Sin embargo será a partir de mediados del mismo siglo cuando esta área se consolide como disciplina auxiliar en las ciencias sociales, esto será mediante los trabajos de autores como Raffaele Pettazzoni, Giuseppe Tucci, Rudolf Otto, Henry Corbin, Gerardus van der Leeuw, George Dumézil, Ananda Coomaraswamy y Mircea Eliade; además de otros autores latinoamericanos como Ismael Quiles, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Marcella Althaus-Reid y Francisco García Bazán (Pantaleo, 2016); quienes a través de propuestas de carácter generalista y comparativa han buscado comprender este fenómeno social desde postulados teóricos como la semiótica, el simbolismo, la hermenéutica, la epistemología, las historias de vida, los actores sociales, las historias de vida, la cultura popular, lo histórico-crítico, la memoria colectiva, las representaciones sociales, las hibridaciones culturales, entre otras.

Cada uno de estos postulados abarca aspectos específicos, considerando la influencia del campo disciplinar de origen. Sin embargo, en la actualidad y mediante el principio interdisciplinar es común encontrar que una base teórica sirve como forma de

análisis para campos disciplinares diferentes, lo cual genera conocimiento sobre el tema. Con relación a esto, una de las influencias disciplinares más arraigadas en el estudio de lo religioso, además de las ya vistas, surge en la psicología a través del área denominada *conocimiento social*, cuyo objetivo es “estudiar el pensamiento sobre objetos sociales, vinculándolo con los cambios en las capacidades cognitivas en general, y mostrando que los aspectos sociales están muy relacionados con las capacidades cognitivas en conjunto” (Delval, 2011, p.458). Este campo se ha enfocado en investigar el conocimiento que el individuo forma en su interacción con los demás, en el que las percepciones, las emociones y los sentimientos, convergen para construir una representación propia y de los demás para construir o evitar establecer relaciones sociales.

De este modo el ser humano va conformando ideas sobre la realidad que vive para saber cómo actuar en ella, creando modelos sobre los círculos sociales en los que es parte, sobre las maneras de reaccionar ante estímulos internos o externos, así como la forma de conducirse ante fenómenos fisicoquímicos y biológicos del contexto que habita. De igual modo, el individuo va creando un conocimiento sobre el comportamiento (psicológico, moral e institucional) a tener al momento de socializar, siendo estas representaciones tanto juicios propios como aprendidos a lo largo de la vida. Sin embargo, también estas ideas se modifican al encontrar puntos de vista distintos a los propios, razón por la cual algunas creencias llegan a cambiar conforme se tiene mayor vida social.

Para una mejor comprensión sobre el conocimiento social, Delval (2011) conjunta las ideas más influyentes al respecto de este tema como se presenta en el siguiente cuadro.

Tabla 4. Teorías sobre la formación del conocimiento social

Teoría	Autor(es)	Postulado
Socialización	Émile Durkheim, Neal Miller, John Dollard, Albert Bandura	El conocimiento social es producto de la influencia de la sociedad. Al socializar, el individuo va interiorizando actitudes, valores y conductas que se consideran apropiadas en una sociedad. También se considera que este conocimiento lo adquiere a través de la observación, imitación y modelado, donde las conductas valiosas se refuerzan y se descubren las consecuencias positivas por dichos comportamientos.
Representaciones Sociales	Serge Moscovici	Las representaciones sociales son conjuntos de proposiciones, reacciones y evaluaciones que comparten los miembros de un grupo social. Los sujetos recibirían esas representaciones sociales al formar parte de un grupo social determinado y serían diferentes en distintivos grupos y sociedades.
Histórico-Cultural	Lev Vygotski	El desarrollo individual y los procesos sociales están íntimamente ligados y se desarrollan conjuntamente. Toda función psicológica aparece dos veces, primero a nivel social, entre personas, y luego a nivel individual, en el interior del sujeto; por lo que todas las funciones se originan como relaciones entre seres humanos.
Constructivismo de Piaget	Jean Piaget	El individuo tiene que ir construyendo tanto sus representaciones de la realidad como sus propios instrumentos de conocimiento e inteligencia. Para ello parte de un funcionamiento que es común con otros seres vivos y actuando sobre la realidad, descubre las propiedades de éste. El conocimiento es siempre el resultado de una interacción entre las capacidades del sujeto y las propiedades de la realidad que el sujeto construye. El conocimiento no es una copia de la realidad sino una construcción. Cuando se produce un conflicto entre las previsiones del sujeto y la realidad, el sujeto tiene que reorganizar sus concepciones y su forma de actuar para adaptarse a la realidad.
Conflicto Sociocognitivo	Willem Doise, Gabriel Mugny	Los conflictos que hacen progresar a los sujetos no son solo individuales, sino sociales; y es la confrontación con los puntos de vista de otros,

		lo que lleva a modificar las conductas y las representaciones.
--	--	--

Fuente: Basado a partir de Delval (2011), p. 465

De tal manera, lo que se puede apreciar en la construcción del *conocimiento social* es que es la forma de construir ideas sobre el comportamiento del individuo al interior de un colectivo. Este actuar se conformará por el aprendizaje normativo y descriptivo de factores sociales presentes en el entorno (normas, valores, información, explicaciones), además de su progresiva participación en la vida social de la comunidad de acuerdo con las responsabilidades que va adquiriendo durante su desarrollo. Es por eso por lo que se puede establecer que dichos elementos configuran las representaciones que cada individuo crea con respecto al mundo social, siendo uno de estos aspectos la religión. Así, el individuo desde la infancia es formado en un culto, a partir de normas y valores que se le infunden tanto en el seno familiar como en sociedad. Es instruido sobre la idea de Dios, además de los ritos, mitos, cantos, oraciones y creencias a seguir, para que el sujeto pueda socializar con una comunidad religiosa a lo largo de su vida. Además, conforme va creciendo requerirá información y explicaciones a fenómenos biológicos y naturales que experimentará, situación que le dará la oportunidad de cuestionarse y reflexionar para alcanzar el *conocimiento social*.

Es en este punto donde se establece la convergencia de ideas entre lo psicológico, lo antropológico y lo sociológico, ya que se encuentran para dar paso al estudio de los fenómenos religiosos desde las creencias y los ritos dando paso también a lo sagrado y lo profano. Esto lo explica Durkheim de la siguiente manera:

Los fenómenos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: *las creencias y los ritos*. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundo son determinados modos de acción. Entre estas dos clases de hechos esta toda la diferencia que separa el pensar del movimiento [...] Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presenta un mismo carácter: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, en dos géneros opuestos, que traducen bastante bien las palabras *profano y sagrado* (2012, p. 90).

Es así como dicha interacción entre campos disciplinares, permite realizar el estudio del fenómeno religioso de manera integral. No solo para entender la mentalidad del individuo sobre la religión, sino también la forma en que interactúa con sus semejantes y las acciones que estos realizan en conjunto. La importancia de conjuntar dichas posturas ayuda a la comprensión de cómo el saber que los sujetos adquieren sobre los fenómenos religiosos les permite crear representaciones al respecto de las creencias y los ritos, ya que al profesar un culto es esencial la realización de ambas actividades. De igual forma, se debe considerar que dichos componentes del fenómeno religioso se diferenciarán entre si a partir de la presencia de mitos, los cuales diferenciarán entre las acciones sacras (oficiales del culto) y las de tipo popular (Salazar, 2014). Así, las procesiones, las mandas, las danzas, los rezos, consolida el mito y permite esperar la recompensa después de hacer el ritual correspondiente.

De tal forma, los rituales son representaciones simbólicas que adquieren relevancia social conforme se valida su función religiosa. Así pues:

Los rituales no son de *pura* cabeza, sino de los sentimientos [...] Y de ese ritual individual se pasa a una celebración colectiva. Las reuniones masivas alrededor de una imagen, reliquias, figuras de santos y santas. Las festividades enclavadas en fechas estables. Los modos de recordar, conmemorar o inventar de nuevo una relación son prácticamente ilimitados. (Marinas, 2014, p.31)

Por tanto, el papel del ritual en la experiencia religiosa del individuo refuerza los mitos y creencias al respecto de los símbolos de veneración. Este nivel de religiosidad consolida el sentido de pertenencia del colectivo, convirtiéndose así en una definición funcional de la religión. De esta manera, la comprensión contemporánea de este tipo de manifestaciones permite comprender el rol que socialmente la religión presenta en la sociedad y que, en el caso de México esta cuenta con expresiones que van de lo sagrado a lo profano, es decir, parte de una base institucional a partir de la herencia hispánica pero que cuenta con expresiones precoloniales que se manifiesta en lo popular.

Esto no es más que una representación de lo heredado por la religión que se instauró durante el proceso de evangelización y que se impuso sobre el sistema de creencias existente en las diversas culturas prehispánicas, las cuales a pesar de que eran sociedades politeístas, sabían de la importancia de las deidades, propias y ajenas. Tenían sus propios procesos de integración e interacción al interior, así como al exterior. Contaban con un sistema económico, político y comercial, con ello cumplían y se organizaban de la manera más adecuada. Todo lo anterior se encontraba alineado bajo una postura religiosa, ya que este era el eje rector en estas sociedades. Sin embargo, a la llegada de los españoles, dicho

sistema fue sustituido, teniendo que adecuarse a las nuevas disposiciones sociales, políticas, económicas, comerciales, culturales y religiosas.

Entre estas modificaciones, la religiosa fue una de las que sufrió un cambio desde sus entrañas. La reconfiguración que tuvo hizo que se constituyera desde mediados del siglo XVI una nueva forma de vida religiosa, tanto en su dogma como en su culto e iconografía; la cual a lo largo del tiempo ha ido instituyendo veneraciones entre la sociedad y que actualmente forman parte de la cultura del país. Es así como el desarrollo histórico de la religión en México ha creado un crisol de temas de análisis para los Estudios de la Religión. Santos, Vírgenes y Cristos, son un ejemplo de este proceso de aculturación, en donde creencias precoloniales están presentes, a veces en el mito y otras más sobre en el rito. Por tal motivo, el estudio de los Cristos Negros en el sur del Estado de México, desde una perspectiva Transdisciplinaria, ha de permitir analizar el desarrollo histórico de la religiosidad hacia estas imágenes, tanto desde el mito con el que fueron creados, como a través del rito, donde se podrán estudiar las manifestaciones que sus devotos les expresan, principalmente durante las festividades patronales.

2.2. Concepción religiosa prehispánica.

Cada colectivo social ha logrado conformarse a través de la instalación de un conjunto de elemento que le han dado sentido a su comprensión del mundo. Esta relación entre el entorno que habita, la naturaleza que lo rodea, las expresiones artísticas, el conjunto de creencias religiosas por las que se rige, su sistema sociocultural, entre otros elementos, han hecho que estas sociedades conformen su propia visión del mundo. La consideración de estos elementos los convierte en piezas elementales para la configuración del orden, de los

valores, de las normas, de sus costumbres, de sus mitos y rituales. Se vuelven imprescindibles, razón por la cual todos los integrantes del colectivo tienen el deber y obligación de guiar su actuar bajo estos preceptos porque de lo contrario, será necesario hacer uso de la sanción para corregir el comportamiento incorrecto. Esta concepción que la comunidad transmite a sus integrantes es la manera en como se explica el mundo a través del punto de vista dicha sociedad, también conocida esta concepción como *Cosmovisión* (Carrillo Trueba, 2014).

México ha sido un laboratorio social al respecto de la comprensión y análisis de este término. Suele relacionarse con la manera de entender el mundo por parte de los grupos prehispánicos que habitaron la región conocida como Mesoamérica y que, a inicios del siglo XXI estos grupos originarios aún subsisten a pesar de las adversidades que han vivido. Al respecto del estudio de este concepto, existen diversos autores que han investigado el significado de la Cosmovisión, tanto en el pasado prehispánico como en las comunidades étnicas actuales. Algunos autores destacados son *Alfredo López Austin, Enrique Florescano, Eduardo Matos Moctezuma, Miguel León-Portilla, Jesús Galindo Trejo, Johanna Broda*, entre otros. Gracias al aporte de estos científicos sociales, es que en la actualidad se cuentan con diversos materiales para estudiar y analizar la configuración de la Cosmovisión.

De esta manera, es necesario establecer que este término suele relacionarse con el estudio de la religión en los grupos prehispánicos de México, principalmente los pertenecientes al Altiplano Central. En este sentido, una primera definición al respecto considera que Cosmovisión se entiende como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus emociones sobre el medio

ambiente en que viven, y sobre todo en el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 1991, p.462). Aunado a esto, también es necesario comprender que la Cosmovisión es un elemento intrínseco de la cultura, por ello se concibe que la Cosmovisión “está constituida por la diversidad de los actos mentales que producen o inhiben, dirigen, configuran, condicionan, intensifican o disminuyen, inducen o modifican la acción humana” (López Austin, 2016, p.16).

Así, dichos actos mentales serán aquellos que sensorialmente un sujeto logra percibir a partir de la interacción social del entorno o del contexto, siendo estas emociones, pensamientos, imágenes, recursos, razonamientos, juicios, los que logran crear vínculos entre otros individuos. De tal forma, menciona López Austin (2016), que el desarrollo de la Cosmovisión va a estar condicionada a partir del enlace que el sujeto crea con respecto a otros individuos y con el entorno. Estas redes comparten información específica, principalmente sobre los usos y costumbres del lugar. Al poseer este tipo de conocimientos, conviven de manera específica para seguir conservando y preservando los elementos propios de la comunidad, así como las manifestaciones que de ella emanen. Así, esta visión universal de la conformación cultural de una sociedad da la oportunidad de conocer la manera de visualizar la vida y el mundo, así como los medios que hoy se utilizan para transmitir y conservar esta visión.

Por ello, la manera de comprender el mundo por parte de estas sociedades precoloniales difería de la manera en cómo concebían los europeos el mundo. En Mesoamérica la manera de comprender y entender la realidad era mediante el plano religioso, ya que la configuración y movimiento del cosmos se regía por tres entes: *los dioses, el mundo donde se presentan los fenómenos sobrenaturales y el hombre.* (de la

Garza, 2014). La relación de los seres humanos con respecto a las deidades del universo prehispánico se vinculaba mediante los ritos que los individuos hacían para agradar a sus ídolos. A partir de fenómenos como la lluvia, los temblores, el viento, el día, la noche, los eclipses; los seres humanos se percataban si era necesario realizar acciones para agradar a sus dioses.

De igual forma, las comunidades concibieron que el universo se clasificaba en tres escalas: *cielo, tierra e inframundo*. De igual forma, de manera horizontal el universo se configuraba hacia cada uno de los puntos cardinales y en el centro se erigía un *centro cósmico*. Este diagrama cósmico presente en las comunidades prehispánicas, actualmente se le conoce como *axis mundi*, es decir, un esquema que comunica los tres niveles verticales y los puntos cardinales para la confluencia de energías provenientes de cada espacio que integra dicha estructura (Florescano, 2016). De esta manera, la interacción entre las partes involucradas en cada cosmos (dioses, fenómenos naturales y seres humanos) conectadas mediante la realización de rituales, generaban una estabilidad y un equilibrio en un mundo. Esto estaba presente y se manifestaba a lo largo de los calendarios que utilizaban para medir el tiempo. En ellos se establecían las festividades y actividades más importantes dentro de sus costumbres. De tal forma, que la omisión de alguna de las festividades presagiaba malos tiempos a causa del malestar de las deidades ofendidas (Navarrete Linares, 2018).

Dicha concepción permite entender un significado especial del universo, donde las fuerzas naturales convergen para crear un mundo habitable para el ser humano, quienes son el diseño de los dioses. A pesar de la heterogeneidad de civilizaciones que habitaron Mesoamérica, dicha visión se encontraba presente en todas ellas. Algunas expresadas de

modos diferentes o con algunas variables, pero contenían la esencia principal. Para muestra están los documentos como el *Códice Viena*, el *Códice Borgia*, así como del *Popol Vuh*, en los cuales se encuentran dichas posturas sobre la creación del universo, en donde una constante que permea en todas ellas es la presencia de las deidades, de los sacrificios y la búsqueda del bienestar. Menciona en este sentido Alfredo López Austin, “La religión mesoamericana en general [...] se caracterizaban por la enorme importancia de la comunicación entre hombres y dioses” (Citado en Quiroz Malca, 2012, p.33). Todo esto para que los seres humanos encontrarán el equilibrio y así, procurar el bien común del universo que habitaban.

Dentro de dicha cosmovisión, se ha hablado de la participación de las deidades prehispánicas, considerando como zona de contexto el Altiplano Central. Dichos dioses fueron relevantes y parte esencial en la gestación de esta visión prehispánica. Gracias a ellos y a través del mito, es que sus hazañas se lograron transmitir de generación en generación, incluso sobreviviendo algunas de ellas hasta la actualidad. Es de resaltar que cada grupo prehispánico contaba con denominaciones específicas hacia sus deidades, sin embargo, se puede resaltar que conservaban los mismos dones místicos, a pesar de llamarse de modos distintos. Una característica peculiar que se presentaba en la configuración de los ídolos del cosmos prehispánico, eran las historias de cómo ellos se habían sacrificado por la humanidad. Así pues, podemos hablar de que los dioses más representativos en los grupos nahuas, a partir de lo propuesto por Enrique Florescano (2016), fueron: *Quetzalcoatl*, *Ehécatl*, *Tláloc* y *Tezcatlipoca*. Ya que fueron ellos quienes se encargaron de crear el universo, de dotarlo de todo con lo que cuenta, además de hacer al hombre con masa del maíz.

A pesar de la relevancia de estas deidades, no podemos obviar la existencia de otros dioses, prácticamente para todo tipo de manifestación de la naturaleza. En ese sentido esta la presencia de Coatlicue (la de la falda de serpientes), Tlazolteotl (diosa de las inmundicias), Xochipilli (príncipe de las flores), Xochiquetzal (diosa de la pluma florida), Yacatecutli (dios del comercio), Huitzilopochtli (dios de la guerra), Coyolxauhqui (diosa de la luna), Tonatiuh (dios sol), entre otros. Dichas deidades además de las mencionadas estaban relacionadas directamente con manifestaciones naturales como como el agua, viento, fuego, tierra, siembra, cosecha, flora, fauna, etc. Cada ídolo tenía como objetivo atender un aspecto del mundo, considerando los aspectos ya mencionados. De igual forma, prácticamente existía una deidad para cada aspecto de la humanidad. Así se tenía deidades para la guerra, para la muerte, para los guerreros, artesanos, comerciantes, sacerdotes, para las embarazadas, para el nacimiento. Igual forma, los existía para el proceso agrícola, al cual las civilizaciones de Mesoamérica estaban muy ligadas y que dicho legado sigue estando presente.

Así, por ejemplo, había deidades para para todo el proceso agrícola, para el tiempo de gestación, para la preparación de la guerra, para la ruta comercia. Sin lugar a duda, podemos hablar de que el cosmos prehispánico estaba lleno de deidades que convivían con los seres humanos de una manera muy cercana y sin grandes exigencias. “Se trata de dioses patronos, deidades que se vinculan estrechamente con un pueblo particular -incluso se hacen parientes de él- y que lo protegen, gobiernan y mantienen con vida y prosperidad” (Navarrete Linares, 2018, p.49). En este sentido, una de las actividades productivas principales en las civilizaciones prehispánicas de la región de Mesoamérica, era la agricultura.

Este era un proceso que vinculaba al ser humano con la benefactora de los bienes naturales, la tierra o madre tierra. De igual forma, vinculaba todo el proceso con la presencia de deidades que cuidaban y protegían la siembra durante toda la temporada. En este sentido, es de resaltar que el maíz era el grano que comúnmente se sembraba y que se complementaba con el frijol y la calabaza. En este sentido, algunas de las deidades veneradas durante el ciclo agrícola eran Tláloc (dios de la lluvia), Centéolt (dios mazorca), Xilonen (diosa del jilote), Chicomecóatl (diosa del maíz), Toci (diosa madre de la tierra), Ilamatecuhtli (diosa anciana de la tierra y el barbecho). (Broda, 2001; 2013). Estas deidades eran conmemoradas durante el llamado ciclo de siembra, tanto de regadío como de temporal, siendo este último el más relevante para estudios de esta índole.

Así pues, las festividades daban inicio a finales de abril y principios de mayo. Era una fiesta dedicada a Chicomecóatl y consistía en la bendición del maíz para la siembra. A partir de ahí los ritos agrícolas se llevaban a cabo cada mes prehispánico, culminando todo en los meses de octubre-noviembre. Cabe destacar que, en la cosmovisión de los pueblos del Altiplano Central, no eran motivo de festejo los fenómenos acabados gracias a los dioses, sino que era mediante los ritos que se agradecía que todo el proceso llegará a un buen término. (Broda, 2013). De tal forma, todo el proceso que se lleva a cabo durante el ciclo agrícola prehispánico es un procedimiento simbólico, ya que esta es una manera de entender las acciones llevadas a cabo durante este ciclo, el cual, a pesar del proceso de mestizaje, sigue estando presente en el México contemporáneo.

Basado en este estudio del ciclo agrícola prehispánico, Beatriz Albores Zárate (2006) estudio la zona del Valle de Toluca y sus alrededores con respecto a sus festividades. En dicho proyecto, identificó 2 grupos de fiestas que tienen su origen en el rito

precolonial y que, en el siglo XXI, han sabido sobrevivir. De tal forma, Albores Zárata lo clasifica en grupo A y grupo B, los cuales caracteriza de la siguiente manera:

Tabla 5. Grupo A de fiestas del ciclo agrícola prehispánico

Fecha	2 de febrero	3 de mayo	15 de agosto	2 de noviembre
Culto católico	Día de la Candelaria	Día de la Santa Cruz	Día de la Virgen de la Asunción	Día de muertos
Actividad del ciclo agrícola	Bendición de las semillas que se utilizarán en la temporada	Se apertura el inicio ritual a la época de lluvias	Levantamiento ritual de la cosecha de los granos tiernos cultivados.	Celebración ritual del fin de la época de lluvias e inicio de la cosecha de los granos maduros.

Fuente: Elaboración propia a partir de Albores Zárata (2006, p.91)

Tabla 6. Grupo B de fiestas del ciclo agrícola prehispánico

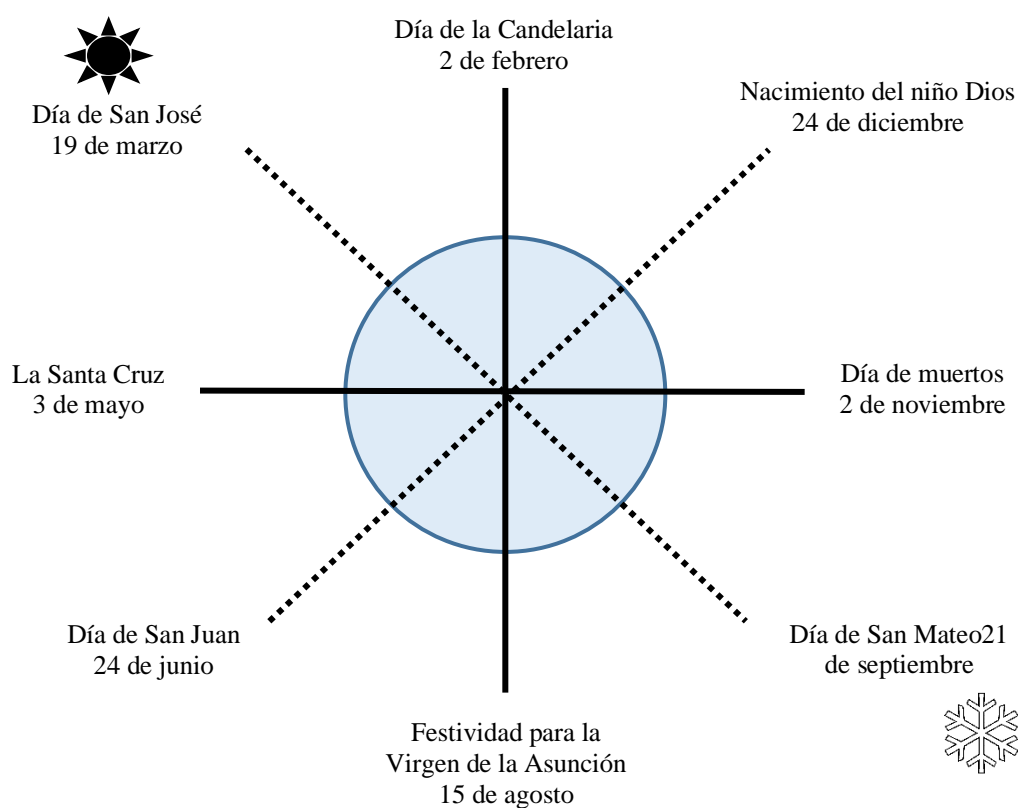
Fecha	19 de marzo	24 de junio	21 de septiembre	24 de diciembre
Culto católico	Día de San José	Día de San Juan	Día de San Mateo	Nacimiento del niño Dios
Actividad del ciclo agrícola	Inicio ritual de la siembra de maíz por inundación parcial. También es el equinoccio de primavera.	Realización de rituales para consolidar las lluvias de temporada. Comienzo del solsticio de verano.	Indicador del proceso de endurecimiento del maíz y de la temporada de posibles heladas. Se da el equinoccio de otoño.	Cierre de la temporada de cosecha del maíz maduro. Comienzo del solsticio de invierno.

Fuente: Elaboración propia a partir de Albores Zárata (2006, p.102)

De tal forma y bajo la propuesta de Beatriz Albores Zárata (2006), se establece como dicho sistema festivo vincula directamente las festividades con el ciclo agrícola

prehispánico. Ello da testimonio que este tipo de mitos y ritos, a pesar de tantos siglos, sigue estando presente dichas costumbres. Además, al integrar ambos grupos en una sola figura, se puede apreciar otras festividades que vinculan al Grupo A con el Grupo B. De esta forma, el conjunto de acciones encaminadas a relacionar un sistema de producción alimentaria con un complejo sistema de festividades habla del carácter que poseen dichas expresiones.

Ilustración 1 Ocho fiestas en cruz



Fuente: Obtenida de Albores Zárate (2006, p. 104).

De esta forma, a partir de la figura resultante al unir los dos grupos de festividades, se puede apreciar un esquema para hablar del espacio-tiempo al respecto del calendario

agrícola prehispánico. De igual forma, se puede seguir analizando el dicho calendario al considerar otras festividades que en primera instancia no aparecen. En este caso pueden considerarse las fiestas de miércoles de ceniza (fecha movable), semana santa (fecha movable) San Isidro Labrador (15 de mayo), San Miguel Arcángel (29 de septiembre), San Francisco (4 de octubre), San Lucas (18 de octubre), Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), Epifanía (6 de enero). Estas son algunas fechas que, dependiendo la región de estudio, se pueden utilizar como variables de análisis, para complementar la investigación realizada.

Por lo tanto, esta postura permite comprender la visión de las culturas prehispánicas, y como esta se adaptó a los nuevos preceptos que implementó la religión católica a su llegada a Mesoamérica. Sin embargo, existía un punto en común que permitió un proceso de evangelización, el cual fue la existencia, por un lado, de un sinnúmero de santos y advocaciones marianas; al mismo tiempo que existían un número casi proporcional o incluso superior de deidades prehispánicas las cuales, durante el proceso de aculturación entre ambas civilizaciones, permitió una transmutación de rituales y representaciones prehispánicas para convertirlas en expresiones católicas.

Las actuales tradiciones indígenas son otro tipo de religión distinto a aquellas de las que derivan; provienen de creencias y prácticas tanto mesoamericanas como cristianas, pero no pueden identificarse especialmente con ninguna de estas tradiciones. Son nuevas religiones nacidas en la difícil condición de los colonizados, y se han esgrimido en contra de la opresión colonial en la que se han encontrado los indios desde el siglo XVI hasta nuestros días (Quiroz Malta, 2012, p.33).

Es importante considerar que aquellas formas de expresión religiosa existente hasta antes de la llegada de los españoles involucraban el sacrificio, la penitencia y el fervor. Los dioses eran la razón de las lluvias, de la cosecha, del sol y la luna, de la guerra, de la paz, de la vida, de la muerte, en pocas palabras, eran la razón del mundo. Por ello, a la llegada de los españoles en el siglo XVI, todo lo existente hasta ese entonces tuvo que cambiar y adaptarse, ya que esta fue la única forma de sobrevivir ante las nuevas creencias religiosas provenientes de Europa. Por lo tanto, la instrucción del catolicismo en Mesoamérica trajo consigo cambios, los cuales fueron adaptados por la sociedad indígena del siglo XVI y que, gracias a ello, podemos tener rasgos de esos vestigios que los pobladores de las distintas regiones del país han sabido transmitir de generación en generación.

El cosmos siempre cambiante debe de mantenerse en un equilibrio dinámico, un constante acoplamiento entre los dioses los humanos y los demás seres, y es tarea de la religión garantizar los incesantes ajustes para mantener este complejo organismo en funcionamiento. En este sentido se puede afirmar que las religiones indígenas no son trascendentes, es decir, no buscan un fin moral o religioso externo a este mundo. [...] Las religiones indígenas son inmanentes, pues sus funciones y objetivos son mantener vivo y en equilibrio el mundo en que viven las personas, los dioses y los otros seres. (Navarrete Linares, 2018, p.35)

2.3. La religión popular como objeto de estudio.

El surgimiento del sincretismo religioso con el paso de los años propicio nuevas formas de culto, lo cual al menos en México, ha dado origen a advocaciones y devociones de diferentes iconos religiosos. Lo anterior ha permitido que sean diversas las manifestaciones de fervor se aprecian dentro y fuera de los recintos de culto, las cuales tienen la capacidad de reunir grandes cantidades de devotos, creyentes y turistas en torno a la imagen de veneración en turno. Sin embargo, es de destacar que muchas de estas fiestas que se realizan en espacios abiertos van más allá del culto legítimo. A este tipo de expresiones religiosas es indispensable también apreciarlas a través de dos posturas: por la religión oficial y la que se ha denominado: *religión popular*. Autores como Marzal (1973), Gelabertó Vilagran (2004) o Giménez (1978), coinciden en que este término refiere a un culto proveniente de los grupos sociales más vulnerables, quienes llevan a cabo rituales que se contraponen al culto oficial o formal, con la intención de satisfacer necesidades de la vida diaria. Por ello, expresiones como danzas, peregrinaciones, mandas, sacrificios, entre otros; serán las manifestaciones más comunes.

Principalmente Gilberto Giménez (1978), ofrece una obra pionera en los estudios de religión popular en México, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, en donde analiza dicho concepto, delimitándolo bajo tres posturas:

Eclesiástico-institucional: donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica que considera a la religiosidad popular como una desviación.

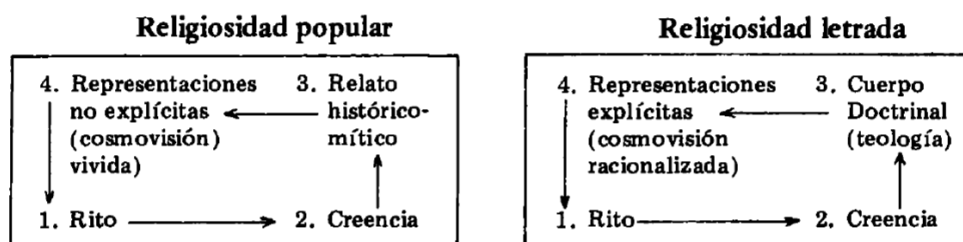
Sociocultural: hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular porque es en el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares donde florecen las expresiones populares en lo religioso.

Histórica: la religiosidad popular suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el español de la Contrarreforma (Giménez, 1978, p.11-13).

De tal forma, concebir la religión desde un aspecto popular implica, como ya se explicó, deslindarse la idea de la formalidad religiosa. Por otro lado, este tipo de manifestación está directamente relacionado con las poblaciones rurales y sectores populares, quienes son los que le dan vida a las costumbres y expresiones en torno a la imagen venerada en una región. Por último, al confabularse el origen popular de la festividad y sobresalir más los ritos populares que los oficiales, entonces se puede hablar de que, en los antecedentes históricos existe una relación directa con algún vestigio prehispánico, el cual por el paso del tiempo y el sincretismo desarrollado se ha encubierto mediante la religión popular.

Parte de aquí otro punto de análisis para comprender la importancia de la religión popular. El origen estructural que ésta ha tenido en contraparte a lo desarrollado históricamente por la religión tradicional marca una notable diferencia entre el surgimiento y fin que cada parte persigue. Es así como Neira (2019) establece una matriz de que permite diferenciar a la *religión popular* de la *religión letrada*, siendo esta la siguiente:

Ilustración 2 Diferencias entre la religiosidad popular y la religiosidad letrada



Fuente: Obtenido de Neira (2019, p.172)

Lo que se puede apreciar en esta matriz en la forma en que cada vertiente se legitima entre la comunidad creyente. Ambas parten de un rito o acción que congrega a la población y esto se debe a una creencia en la cual se deposita su fe. Sin embargo, en la religión popular esta convicción se sustenta a través de los relatos históricos míticos, es decir, en una narración que ha pasado de generación en generación mediante la cual se describen sucesos mágicos y son estas historias las que crean representaciones sociales en torno a las imágenes de culto, lo cual sirve en la religión popular para tener testimonios vividos entre la población creyente. En tanto que, en la religión letrada la creencia da paso a un estructural doctrinal establecida en la participación de los diferentes procesos (celebraciones litúrgicas, sacramentos, confesiones); y esto se sustenta en los tipos de representaciones formales y objetivas que se dan al realizar cada una de estas acciones que le dan legalidad a la cosmovisión en la que se ha construido dicho culto.

Es así como el desarrollo por el estudio de esta postura desde lo popular ha permitido analizar el por qué este tipo de manifestaciones que en muchas ocasiones tienen más arraigo entre la población que las de tipo oficial. Pero es precisamente porque su

conformación está vinculada con estos procesos de sincretismo, de marginación y de contraposición a un culto religioso formal y antiguo.

Es por eso que se puede establecer que la religión popular puede definirse como “un conjunto de restos de creencias y practicas pertenecientes a otros sistemas religiosos que perdurarán, integradas en la religión dominante” (García García, 2003). En este sentido, es necesario considerar que, al hacer referencia a un dogma predominante, se está aludiendo a que existen ciertas acciones dentro del mismo credo que son consideradas como formales. Son ejemplo de ello la ceremonia religiosa; la indumentaria, tanto de quien asiste como de quien dirige; el espacio-tiempo (el recinto institucional, los días oficiales, el tiempo de duración de la acción, los ritos dentro de la ceremonia). De tal forma, más allá de hablar de una religión para un grupo dominante y otra para el pueblo, se hace referencia a expresiones y manifestaciones que rompen con el protocolo oficial y donde se vuelva más relevante el participar en la danza que asistir a la ceremonia religiosa, donde es más importante ser parte de la procesión rumbo al lugar de veneración que participar de forma activa en la ceremonia eucarística.

Esto sucede principalmente en sectores donde hubo un proceso de evangelización en el cual, mediante un proceso de aculturación, se pudo adoctrinar a los individuos presentes en el lugar, o al menos convencerlos que un determinado lugar de culto anterior, hoy puede ser un punto de reunión de la religión popular. Por ello,

Nuestras sociedades complejas, ahora monoteístas, fueron en un remoto pasado pasto del paganismo. A pesar de la admirable, abnegada y prolongada labor de los evangelizadores, han sobrevivido entre las masas incultas del pueblo rasgos de las

antiguas creencias que, entremezcladas con la verdadera religión -monoteísta- dan precisamente como resultado la religiosidad popular. (Córdoba Montoya, 2003, p.72)

Así, las expresiones que caracterizan a este tipo de religiosidad no son más que esbozos de una cultura anterior, que se niega a extinguirse y a través de las acciones populares, buscan estar presentes e incluso, dar cuenta de la veneración a imágenes pero que no son las que hoy en día vemos, sino a las que eran adoradas anteriormente pero que adquirieron otra forma. De tal manera, son cultos que nunca desaparecieron, solo se supieron a adecuar a la situación para sobrevivir. Por tanto, en México o la antigua Mesoamérica, a pesar de que hubo un proceso de evangelización mediante el cual el objetivo era erradicar el culto popular y politeísta existente, dicha encomienda solo se consiguió a medias. Esto se debió a que al transferir los rasgos mágico-supersticiosos de dichos ídolos a las imágenes católicas (santos, vírgenes y cristos), solo se disfrazó el culto y esto dio paso a nuevas expresiones de fervor.

2.4. Historia y desarrollo del cristianismo

Como ya se ha hablado, las preferencias religiosas en la humanidad tienen como fundamento una ideología y valores propios al respecto de la concepción del mundo, su rol y razón de ser. Cada asociación religiosa posee estos bienes morales, los cuales comparte con los miembros de su congregación para crear así aspectos de cohesión social entre sus integrantes. Todo este conjunto de elementos ideológicos basados en mitos, dan como resultado las expresiones y manifestaciones que sus seguidores consideran necesarios para

demostrar su nivel de devoción hacia todo el conjunto de símbolos que son parte del colectivo. Así, “por religión entendemos un sistema de creencias y practicas referida a la relación entre lo humano y lo sobrenatural, que utiliza un cúmulo de elementos simbólicos significativos para los creyentes” (Rubial García, 2018, p.17).

La religión católica es una doctrina religiosa fundamentada en el cristianismo. Tiene sus orígenes en el judaísmo, religión que surge durante el siglo IX a.C. en el reino de Judá y es a partir del siglo VI a.C. cuando por influencia de la cultura griega comienza a posicionarse como una religión importante. El origen del cristianismo se establece a la muerte de Jesús de Nazaret, considerado como el líder espiritual del movimiento de origen judío. Sus discípulos durante el siglo I d.C. se dedicaron a propagar la ideología de Jesús el cristo, siendo esta la base de dicha tendencia. (Sotomayor y Fernández Ubiña, 2003). De tal forma, a partir del siglo II, comenzaron a promulgar su ideología religiosa a pesar de las persecuciones a las que estuvieron sometidos los cristianos a manos del imperio romano. Será en el siglo IV cuando logren el reconocimiento institucional como religión, con lo cual iniciará un nuevo proceso de legitimización no solo religiosa, sino también política y social dentro del mundo romano. (Guerra, 1999). Esto le permitió posicionarse territorialmente en regiones fuera del imperio romano, aunque también le generó fraccionarse en otras agrupaciones con posturas mas críticas. De tal forma, dicha evolución tuvo altas y bajas, sobre todo por el poder político que fue adquiriendo y el uso a conveniencia de la religión para fines gubernamentales más que sociales.

Para comprender de mejor manera el desarrollo y evolución de cristianismo, se presenta la siguiente tabla que muestra una perspectiva más clara sobre la evolución que esta religión:

Tabla 7. Historia del cristianismo

Siglo IX a.C.		Creación del reino de Judá	Fue un estado surgido durante la Edad de Hierro, y se conformó por territorios que conformaban el reino de Israel.
Siglo VII a.C.		Jerusalén como capital del reino de Juda	A la muerte del rey Salomón en el año 928 a.C. Jerusalén se convierte en capital del reino de Judá
Siglo VI a.C.	587	Invasión a Jerusalén	Jerusalén es invadida y el pueblo hebreo se ve obligada a salir dividiéndose en 3 zonas: Palestina, Egipto y Babilonia. Estos últimos se integraron por la élite intelectual y la religiosa
	538	Ciro el Grande conquista Babilonia	Ciro rey de Persia conquista babilonia y libera a los cautivos, muchos de ellos de Jerusalén, quienes regresan a su territorio
	510	El segundo templo de Jerusalén	Al recuperar su libertad, los judíos regresan a Jerusalén y al ver todo en ruinas, lo comienzan a reconstruir, acabando en el año 515
Siglo V a.C.	445	Nehemías en Jerusalén	Funcionario judío que estableció algunas normas en Jerusalén y dio realce a la ciudad
	428	Reforma religiosa en Jerusalén	En un segundo periodo de gobierno de Nehemías encarga a Esdras una reforma de renovación religiosa de la población: la judía
Siglo IV a.C.	323	Muerte de Alejandro III de Macedonia	Rey de Macedonia que durante su gobierno generó un cambio político y cultural en la zona, resaltando las virtudes de la cultura griega antigua
		Surgimiento del Helenismo	Momento histórico que por cerca de 300 años se exaltó la cultura griega clásica a través de la hegemonía y supremacía de Macedonia y sus gobernantes, expresado en la política, la cultura, la región y la organización social
Siglo I a.C.	70	Herodes es nombrado "rey de los judíos"	Hijo de Antípadro, será un destacado político en la región de Galilea que destacó por su habilidad para vincularse con otras autoridades políticas. Destacan grandes construcciones arquitectónicas y urbanísticas que durante su mandato se realizaron
	67	Guerra Civil judía	Dos facciones judías, fariseos y saduceos, entran en conflicto por la región de Judea. Los fariseos apoyaban a Hircano II mientras que los saduceos apoyaban a Aristóbulo II
	63	El imperio romano conquista Jerusalén	El general romano Pompeyo decide intervenir en el conflicto entre las dos facciones judías apoyando a Hircano II, derrotando así a Aristóbulo II. Así, Hircano fue nombrado sumo sacerdote de dicha región

	4	Nacimiento de Jesús de Nazaret	Se considera este tiempo como la posible fecha de nacimiento de Jesús en el poblado de Belén, región de Judea, perteneciente al imperio romano. Es la figura más importante del cristianismo y es reconocido por otros grupos religiosos como un profeta
Siglo I d.C.	30	Muerte de Jesús de Nazaret	Se establece que alrededor de este año Jesús muere crucificado por promover una doctrina distinta a la judía, incitando así a la población de Judea a revelarse contra el Imperio Romano
		Periodo apostólico	Es el tiempo en que los apóstoles de Jesús comienzan a predicar su enseñanzas y vivencias. Esto será durante el siglo I hasta la muerte del último apóstol
	35	Conversión de Pablo de Tarso	Alrededor de la década de os treinta, Pablo de Tarso persiguió comunidades de cristianos hasta su conversión en Damasco. A partir de ahí se convirtió en uno de los mayores promotores del cristianismo alcanzando la categoría de santo
	50	Concilio de Jerusalén	Fue una reunión entre Pablo y los apóstoles de Jesús. En ella se discutieron la continuidad de algunos rituales judíos, así como el actuar de no judíos en los ritos de esta nueva tendencia ideológica con bases en el judaísmo. Este es uno de los antecedentes del distanciamiento entre el judaísmo y el cristianismo
	66	La gran revuelta judía	Fue un movimiento de rebelión por parte del pueblo judío en contra del imperio romano, esto en la región de Judea. Su duración fue del año 66 al 73
	64	Primera persecución de cristianos	El emperador Nerón realiza quizá la primera persecución de cristianos, siendo el gran incendio de Roma una de esas razones. Esto sucedió entre los años 64 y 68
	70	Destrucción del templo en Jerusalén	El ejército romano asedia Jerusalén la cual terminó con la destrucción y saqueo del templo de este lugar. Esto marca el surgimiento del cristianismo con respecto al judaísmo
		Redacción de los evangelios	Se considera que alrededor de esta época y hasta finales del siglo se comenzaron a redactar los evangelios, documentos pilares en el cristianismo, en los cuales se relata la vida de Jesús y sus enseñanzas
	81	Persecución del Domiciano	Emperador de Roma quien también se encargó de perseguir y enjuiciar cristianos a finales del siglo I
		100	Periodo preniceno
	110	Carta a los esmirnitas de parte de Ignacio de Antioquía	Ignacio de Antioquía fue uno de los padres de la iglesia que al escribir a los esmirnitas utilizó por primera ocasión el término “iglesia católica” cuya traducción sería “asamblea universal”.

Siglo II	161	Persecución de Marco Aurelio	Emperador que durante su mandato entre 161 y 180 persiguió a los cristianos, quienes en esta época sufrieron de asaltos, despojos y asesinatos
	202	Persecución de Séptimo Severo	Emperador que atacó duramente a los cristianos, a tal grado de crear un decreto mediante el cual prohibía el culto y difusión del cristianismo, por considerarlo una fuerte religión que despertó un sentimiento anticristiano en la población y esto originaba inestabilidad social y política en el imperio romano
	235	Persecución de Ponciano	Emperador que encabezó una férrea persecución en contra de los líderes de la iglesia
Siglo II	250	Persecución de Decio	Emperador que en este año publicó un edicto en el que la población debía obtener un certificado que avalará su lealtad al emperador y la religión oficial
Siglo IV	303	Persecución de Diocleciano	Emperador que persiguió de manera encarnecida a los cristianos. Esta época que abarco hasta el año 313 es también conocida como la "Era de los Mártires"
	313	Edicto de Milán	El imperio romano legaliza el cristianismo mediante dicho edicto, mediante el cual se ponía fin a la persecución de cristianos por parte del imperio
	325	Primer Concilio de Nicea	Controversia por la Trinidad. Se declara que Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo son un solo ser. A partir de esto, en Oriente surge la discordia porque los cristianos monofisitas consideran que en Jesús existe la naturaleza divina, no la humana
	361	Persecución de Juliano el Apóstata	Fue el último emperador pagano del imperio romano. Persiguió cristianos y trató de hacer resurgir el paganismo, pero sus intentos se vieron mermados al fallecer a los pocos años de llegar al poder
	379	El cristianismo es decretado como la religión oficial del Imperio Romano	El emperador Teodosio es quien lleva acabo dicho decreto y con esto se dio un considerable aumento de seguidores
	381	Primer Concilio de Constantinopla	Se ratifica lo hecho en el Concilio de Nicea y se condena a quienes no creen en la Trinidad. Se crea el credo de las celebraciones litúrgicas
Siglo V	450	Martirologio Jeronimiano	Martirologio más antiguo en el que se inscribían a los santos canonizados para el cristianismo
	451	Concilio de Calcedonia	Se declara las dos naturalezas de Jesucristo: la divina y la humana. Los obispos de las 4 capitales del imperio (Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla) fueron considerados como patriarcas

Siglo V	476	Caída del imperio romano de occidente	Con capital en Constantinopla, el imperio cayó ante los reinos germánicos quienes impusieron su poder político y militar, pero respetaron la esencia cultural del impero romano, principalmente la religión cristiana
		Origen de la Edad Media	Periodo dominado por el aislamiento, la ignorancia, la teocracia, la superstición y el miedo milenarista alimentado por la inseguridad endémica, la violencia y la brutalidad de guerras e invasiones constantes y epidemias apocalípticas.
	482	Cisma Acaciano	Se da una ruptura entre la iglesia cristiana de oriente y occidente. El origen del conflicto es la postura sobre la naturaleza de Jesucristo. A pesar de la publicación del edicto llamada <i>Henotikón</i> , este no logro unificar las iglesias cristianas
Siglo VI		Alianzas entre reinos	Algunos reinos germánicos comenzaron a formar alianzas, siendo el cristianismo una razón que ayudó a consolidar estos vínculos
		Decadencia del cristianismo	Debido a los problemas suscitados en los Concilios, las condiciones del cristianismo fueron adversas en Oriente, ya que comenzaron divisiones sobre la forma de concebir el cristianismo. Esto se agudizaría a mediados del siglo VII.
	590	Asenso de Gregorio I	Gregorio I se convierte en Papa y aprovecha su condición para hacer alianzas con los reyes germánicos, con ello consolidó el papel político de la sede romana
Siglo VII	600	Dominio de reyes germánicos	España, Italia y Galia eran gobernadas por reyes germánicos (Visigodos y Ostrogodos)
	622	Surgimiento del Islam	En oriente se origina el islamismo, la religión que rivalizará con el cristianismo
	634	Invasión musulmana	Los árabes invaden Egipto, Nubia y Etiopía, regiones que discernían con las ideas cristianas tomadas en los Concilios. Por ello se consideraban "cristianos monofisitas"
	687	Concilio de Toledo	En dicho concilio se crea el código llamado "Fuero Juzgo" cuyo propósito era la conversión pública de los germanos y el fortalecimiento de la fe cristiana en todo el territorio
Siglo VIII	711	Musulmanes invaden España	Los árabes se posicionan en España. Esto sucedió cuando más de la mitad de la región donde surgió el cristianismo había sido ya conquistado por musulmanes
	732	Batalla de Poitiers, Francia	En las montañas de Poitiers los franceses detienen el avance de los musulmanes, evitando así el paso árabe para conquistar más regiones
	751	Inicio de la dinastía Carolingia	Pipino el Breve destituyo al rey Childerico III en Francia, esto lo hizo con el apoyo de la iglesia en Roma

Siglo VIII	754	Donación de Constantino	En este año se estipuló la existencia de un documento que menciona que cuando el emperador Constantino en 330, traslada la capital del imperio a Constantinopla, dejó el dominio de occidente al Papa, teniendo el clero cristiano que respaldar en lo que necesitara a Roma. Este solo fue un mito ya que nunca sucedió
	773	Carlo Magno apoya a Roma	El hijo de Pipino el Breve, Carlomagno se convierte en el protector de Roma al defenderla de los lombardos y acabar con ellos
	780	Constantino VI es declarado emperador bizantino	Con diez años, Constantino VI es declarado emperador bizantino, aunque su madre Irene lo derrocó en 797
	787	Segundo Concilio de Nicea	Sobre la veneración
Siglo IX	800	Carlomagno, "Emperador del Imperio Romano"	El Papa León III decide otorgar el título de Emperador a Carlomagno, ya que necesitaba apoyo militar para evitar posteriores ataques a Roma. Además, esto ayudo a consolidar el cristianismo en los reinos Europa Central conquistados por Carlomagno. Esto trajo consigo un nuevo conflicto ente Oriente y Occidente, ya que se volvía a unificar el Imperio
	843	Tratado de Verdúm	El Imperio Romano es repartido entre los nietos de Carlomagno, dividiendo en imperio en regiones como Francia, Alemania, los Alpes y el norte de Italia
	858	Cisma de Focio	El Papa Nicolás I al ser avisado de que el clérigo Focio sería el nuevo Patriarca de la Iglesia Bizantina, este lo desconoce tras conocer dos versiones de cómo se dio su proceso. Esto se resolverá hasta 867 en que fallece, pero que tendrá repercusiones en los siglos venideros
	865	Cristianización búlgara	Bulgaria se convirtió en una región de Europa del Este que se volvió cristiana. Sin embargo, el rey Boris, al consultar a ambas iglesias (romana y bizantina), estas entraron en disputa por evangelizar dicha región. Al final, los búlgaros aceptaron la misión bizantina
Siglo X		Siglo de hierro de la Iglesia	Fue un tiempo de profunda crisis espiritual y moral en la iglesia romana. Los pactos, traiciones, corrupción y malas decisiones en la silla papal fueron una constante durante cien años
	962	Sacro Imperio Romano-Germánico	Es coronado por el Papa en Roma, Otón I. Intervino constantemente en temas religiosos, siendo el quien determinaba cargos dentro de la estructura política de Roma
	988	Cristianismo en Rusia	Se establece el cristianismo bizantino en dicha región

Siglo X		Cristianismo en Noruega	El pirata Olaf Trygveson vuelve a Noruega como rey e comienza a establecer el cristianismo occidental como la religión oficial del reino
	996	Surgimiento de Santuarios	Comienzan los grandes viajes a santuarios como Jerusalén o Roma, pero también a otros sitios como Compostela, con lo cual se propicia un movimiento masivo de fieles de toda Europa a España
	1050	Resurgimiento a la vida intelectual	En los recintos religiosos comienza las actividades educativas para sus agremiados, surgiendo así la "escolástica"
	1054	Gran Cisma	León IX, Papa de la iglesia romana, y el Miguel I, patriarca de Constantinopla, tras una diferencia de opiniones de excomulgaron mutuamente, generandose la separación del cristianismo donde se reconocia a Roma como la suprema autoridad
	1076	Toma de Jerusalem	Un grupo de turcos selyúsidas, toman Jerusalem y someten de manera violenta a la población, principalmente a los cristianos
	1095	Concilio de Clermont	El Papa Urbano II convocó a la comunidad cristiana para emprender una lucha contra los turcos selyúsidas, quienes habían invadido regiones del imperio bizantino y que estaban asesinando cristianos bizantinos. Su petición fue aprobada
	1096	Primera cruzada	Da inicio la primera cruzada, cuyo objetivo fue combatir a los turcos para recuperar Jerusalén, lo cual lo consiguen en 1099
		Surgimiento del movimiento de los bogomilos	Fue un movimiento religioso surgido en Bulgaria a finales del siglo XI iniciado por el sacerdote búlgaro apodado Bogomilo. Este movimiento tenía como ideología el Docetismo, corriente que postulaba la idea de que Jesucristo no fue real con representación corporal, sino una simple ilusión o representación simbólica. Por lo tanto, los bogomitas no creían en la presencia física de Jesucristo ni en el culto que pugnaba el cristianismo
Siglo XII		Estilo de vida monástico	Se vuelve común entre los religiosos el estilo de vida en monasterio, donde los monjes viven aislados de la sociedad para dedicarse a la espiritualidad
		Surgen las devociones	Como parte del proceso de identidad religiosa, surgen las devociones a Jesucristo, la Virgen María, el niño Jesús, San José, la Sagrada Familia y la Pasión de Cristo
		Consolidación del movimiento religioso catarista	Movimiento religioso propagado por Europa Occidental que establecía la idea de una dualidad creadora (el bien y el mal), la cual promulgaba la abstención y rechazo al mundo material por considerarlo como obra demoníaca

	1131	Muerte del predicador Pedro de Bruys	De Bruys fue un predicador francés considerado como hereje por el cristianismo occidental. Predicó una doctrina que pugnaba por la espiritualidad hacia Cristo y negación a todos los ritos del cristianismo. Su muerte se dio al quemar crucifijos en una plaza pública en el sur de Francia, como respuesta la población lo quemó en su propia hoguera. Sus seguidores se hicieron llamar "petrobrusianos"
	1140	Surgimiento del derecho canónico	Graciano crea "Concordia de los cánones discordantes" en el que se hace un estudio sistemático de los decretos eclesiásticos, con lo cual se ordenó la importancia de las cartas papales y normas políticas a seguir
	1147	Segunda cruzada	Se llevó a cabo para defender las regiones recuperadas, sin embargo, el objetivo no se cumplió y se volvieron a perder dichas regiones en 1149
	1149	Muerte del predicador Enrique de Lausana	De Lausana fue un predicador religioso de origen francés, discípulo de Pedro de Bruys. Predicó una ideología basada en la pobreza y la penitencia. Es considerado por el cristianismo junto a de Bruys, como promotores de una herejía en contra de la religión de occidente por el hecho de rechazar el bautismo y el culto a los santos. Murió en prisión. Sus seguidores se hicieron llamar "enricianos"
	1155	Muerte del predicador Arnaldo de Brescia	De Brescia fue un religioso italiano que promovió una ideología de austeridad, tal y como inicio el cristianismo, además de considerar innecesario el poder que ejercía el clero al consideró que ese no era su objetivo. Consideró que los religiosos que no seguían estas ideas que pugnaba no podían impartir los sacramentos y si lo hacían tenían que ser invalidados. Murió ahorcado y posteriormente quemado. Sus seguidores se nombraron "arnaldistas"
	1184	Concilio de Verona	Encabezada por el papa Lucio III, se realizó el Concilio en el que se estableció el decreto "Ad Abolendam", en el cual se condenó las herejías de los movimientos religiosos que habían surgido en Europa como los cátaros, valdenses, arnaldismo. Así surgió la denominada "Santa Inquisición".
	1189	Tercera cruzada	Se trató de recuperar Jerusalén, sin embargo no hubo éxito y terminó la actividad en 1192
	1200	Crisis política papal	Después del primer cuarto de siglo, la política papal buscó reunir mayor capital para financiar las cruzadas, pero también para aumentar su poder económico. Las alianzas y corrupción con reyes de distintas regiones agravaron más las relaciones entre las naciones y el favoritismo papal
		Surgimiento de Universidad	Al inicio del siglo XIII los conventos se convierten en Universidades para promover las artes y la cultura, principalmente religiosos

Siglo XIII		Surgimiento de frailes	De manera semejante a los monasterios surgen los conventos. Estos espacios se encontraban al interior de las ciudades y los religiosos llamados frailes, tuvieron mayor interacción con la población, lo cual permitió un contacto más directo para llevar a cabo misiones pastorales
	1202	Cuarta cruzada	Fue organizada por mercaderes y en vez de atacar a los turcos se saqueó Constantinopla y se aprovechó para instaurar el Imperio Latino de Oriente, resguardándose los bizantinos en Asia Menor
	1215	Cuarto Concilio Laterano	Llevado a cabo por el papa Inocencio III, es considerado como la reunión más importante durante la Edad Media. En ella se estableció: la importancia de la predicación y la enseñanza, el surgimiento de la inquisición para reprimir a los herejes
	1217	Reconocimiento de la orden de dominicos	El Papa Honorio III reconoce la orden de los dominicos, creada por Domingo de Guzmán
		Muerte del predicador Pedro Valdo	Fue un predicador del Nuevo Testamento. Es considerado como uno de los precursores reformistas porque promovió un movimiento cristiano conocido como "Pobres de Lyon" o "Valdenses".
	1219	Quinta cruzada	Se organizó para recuperar Egipto, sin embargo, al poco tiempo de haberlo obtenido se volvió a perder en 1221
	1223	Reconocimiento de la orden de los franciscanos	El Papa Honorio III reconoce la orden de los franciscanos, creada por Francisco de Asís
	1228	Sexta cruzada	El emperador alemán Federico II negocia Jerusalén y otras ciudades con la caída de Egipto. Lo consigue, pero años después se vuelve a perder el territorio
	1248	Séptima cruzada	Se intentó recuperar de nueva cuenta la santa tierra pero en Egipto pierden la batalla, volviendo a fallar la misión
	1260	Surge grupo de Flagelantes	Fundado por Raniero Fassani, surge en Perugia, Italia el movimiento de flagelantes, quienes promovieron la idea que se podía alcanzar la salvación por méritos propios mediante sacrificios, procesiones y penitencias, sin necesidad de la iglesia católica
Siglo XIII	1261	Recuperación de Constantinopla	Miguel Paleólogo expulsa a los franceses de Constantinopla y así, recupera los territorios europeos del Imperio Bizantino
	1270	Octava cruzada	En Túnez, el rey de Francia, Luis IX fallece por enfermedad y así se frustra la conquista de Jerusalén. Con esto se da una separación definitiva entre el cristianismo de oriente y el de occidente

Siglo XIV	1305	Cautiverio Babilonico de la Iglesia	Es un periodo que abarco 72 años, que inicio cuando el Papa Clemente V, de origen francés, traslada el su corte de Roma a Aviñon, para estar del lado del rey francés Felipe IV
	1310	Cristianismo Ortodoxo en Rusia	En la primera mitad del siglo XIV, el Cristianismo Ortodoxo se consolidó en Rusia por ser considerada como un elemento de identidad nacional
	1347	Inicio de la Peste Negra	Pandemia de Peste Bubonica traída de oriente por las rutas comerciales que azoto a Europa en el siglo XIV. Es considerada una de las enfermedades más devastadoras en términos sociales, económicos, productivos y ambientales.
	1377	Regreso del Papa a Roma	El Papa Gregorio XI decidió regresar a Roma, sin embargo, el conflicto con la corte le reclamaban su regreso a Aviñon
	1378	Conflicto entre Roma y Aviñon	A la muerte de Gregorio XI se realizan elecciones y se asigna a Urbano VI como Papa. Sin embargo, se reusa a regresa a Francia y la corte papal decide desconocerlo, nombrando a Clemente VII, de origen francés, como nuevo Papa. Como consecuencia, Urbano VI no reconoce a Clemente VII y crea una nueva orden papal, dando así inicio al Gran Cisma Papal
		Cisma Papal	Los conflictos políticos de Europa occidental ocasionaron la presencia de 2 Papas, uno en Aviñon, Francia y otro en Roma. Por 37 años este conflicto de intereses impero en Europa hasta 1415
	1384	Fallecimiento de John Wyclif	Considerado precursor de la Reforma Inglesa y del movimiento cristiano "Lolarlos". Defendió la idea del "dominio de la gracia", lo que describía como los poderes de dados por Dios para hacer el bien. Condenó la forma en que la iglesia se regía considerándola autorizaría y alejada de la idea de Dios. Tradujo la Biblia del latín al inglés, ya que consideraba necesario acercar la palabra de Dios a todos. Fallece en Inglaterra.
Siglo XV	1409	Concilio de Pisa	Con el objetivo de resolver el problema de los 2 Papas, se llevó a cabo este concilio que al final dio como resultado la presencia de 3 Papas: Gregorio XII (Roma), Benedicto XIII (Aviñon) y Alejandro V
	1414	Concilio de Constanza	El Papa Juan XXIII concreta este concilio donde el interés mas importa fue que los 3 papas declinaron y se eligio uno nuevo: Martín V, quien fue reconocido por todos. De esta manera se acabó el Cisma Papal y se dio paso de la monarquía absoluta a una monarquía constitucional

1415	Muerte de Jan Hus	Hus fue un teólogo de origen checo y precursor de la Reforma Protestante. Sus seguidores son conocidos como husitas. Es conocido por haber sido líder del movimiento de la reforma religiosa y del nacionalismo checo. Si ideología se basaba en resaltar la imagen de cristo como líder del cristianismo no el papa, lo cual le valió la enemistad de la cúpula cristiana a tal grado que fue declarado como hereje en el Concilio de Constanza. Fue condenado a muerte en la hoguera.
	Movimiento husita	A la muerte de Jan Hus sus seguidores conformaron dos grupos: los utraquistas (conformado por universitarios y burgueses) y los taboritas (grupo radical). Al final, de ambos movimientos se obtuvo los mejores aportes para conformar un solo movimiento que se convirtió en la antecesora espiritual de la Hermandad de Moravia, la iglesia evangélica preluterana más antigua de Europa.
1423	Concilio de Pavía	A pesar del desacuerdo del papa Martín V se llevó a cabo, pero no se realizó nada trascendental ya que no hubo mucha asistencia a causa de la peste bubónica. Fue una reunión inoperante
1431	Concilio de Basilea	Llevada a cabo por el papa Eugenio IV. Algunos de los puntos abordados fueron: iniciar las gestiones para unificar la iglesia romana y la griega, debido a la invasión turco otomana; consolido la paz entre los reyes cristianos
1437	Concilio de Ferrara-Florenia	El objetivo era concretar la reunión entre ambas iglesias cristianas, razón por la cual primero se hizo en Ferrara y posteriormente en Florenia. Sin embargo, no hubo acuerdos concretos que consolidarán dicho objetivo
1439	Concilio de Florenia	Se discutió la unión entre la iglesia de Oriente y Occidente, con el fin de repeler los ataques de los turcos otomanos
	Decreto de Unión	Derivado del Concilio de Florenia, el emperador bizantino y los delegados de las principales iglesias orientales reconocieron al Papa como cabeza de la iglesia cristiana. Sin embargo, esta decisión no fue bien vista por la población de cristianos de oriente
1450	Política papal francesa	El nombramiento de cardenales franceses ocasionado por el Cisma Papal ocasionó que el control de Roma estuviera dirigido por el reino francés
1453	Caída de Constantinopla	Los turcos-otomanos invaden Constantinopla, ocasionando su caída a manos de los musulmanes y acabando así con el imperio bizantino y el cristianismo oriental
1472	Sínodo en Constantinopla	Esta reunión estableció definitivamente la ruptura entre Constantinopla y Roma

Siglo XVI	1478	Inquisición en España	El papa Sixto IV autorizó a los reyes de España la aplicación de la Inquisición, a pesar de que en el territorio ibérico aun habitaban judíos y musulmanes la región
	1492	Conquista de los Reyes Católicos	Fernando rey de Aragón e Isabel reina de Castilla, reconquistan la península ibérica y la liberan del dominio musulmán
		Descubrimiento de América	Cristobal Colón, auspiciado por los reyes católicos, emprende un viaje para encontrar una nueva ruta comercial rumbo a la Indias y de manera circunstancial descubre un nuevo continente, desembarcando en él el 12 de octubre
	1517	Publicación de las 95 tesis de Martín Lutero	Monje de la orden de los Agustinos, Lutero criticó el sistema de indulgencias de la iglesia cristiana lo que le valió ser excomulgado y considerado como hereje. Sin embargo, sus seguidores lo consideraron como un modelo a seguir retomando sus 95 preceptos como la base del cristianismo protestante.
	1529	Protesta de Espira	Fue un documento elaborado por ciudades alemanas del Sacro Imperio Romano Germánico se manifestó la inconformidad de dicha población contra el edicto del emperador Carlos V de abolir el movimiento de reforma iniciado por Martín Lutero
	1545	Concilio de Trento	Fue una reunión propia de la iglesia católica desarrollado en periodos discontinuos durante veinticinco sesiones entre los años 1545 y 1563. Fue uno de los concilios más influyentes y su importancia histórica se debe a haber definido la doctrina de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura, la Tradición, los Sacramentos y el celibato, prohibiendo el casamiento de los sacerdotes, la afirmación de la supremacía de la autoridad papal, el decreto de la fundación de los seminarios y la delimitación de los campos de aplicación de los teólogos. El concilio definió las nuevas normas dogmáticas, litúrgicas y éticas de la Iglesia, en especial las prácticas rechazadas por los protestantes: presencia real de Cristo en la Eucaristía, justificación por la fe y por las obras, conservación de los siete sacramentos, las indulgencias y la veneración de la Virgen María y los santos.

Fuente: elaboración propia a partir de Deiros (2006), Guerra (1999), Sotomayor y Fernández Ubiña (2003).

Como se aprecia, esta tabla comprende el proceso de desarrollo del cristianismo desde la Edad Antigua, la Edad Media y principios del Renacimiento. Esto no solo a través de los Estados-Nación, sino también mediante los líderes religiosos, ya que este poder que

alcanzó el cristianismo y posteriormente la iglesia católica no se puede concebir sin la esfera política. De igual manera, se abordan las distintas reuniones que se hicieron para parte de los líderes religiosos con el objetivo de unificar algunos criterios fundamentales para el sustento ideológico del cristianismo. Sin embargo, no siempre se alcanzó un consenso. Esto ocasiono la división de creencias entre el cristianismo oriental y el occidental, haciendo que hubiera dos sedes político-religiosas: Roma y Constantinopla. Esto también ocasionó esta división entre grupos y dirigentes, ya que al final cada uno sostenía una verdad al respecto de la manera de concebir el cristianismo.

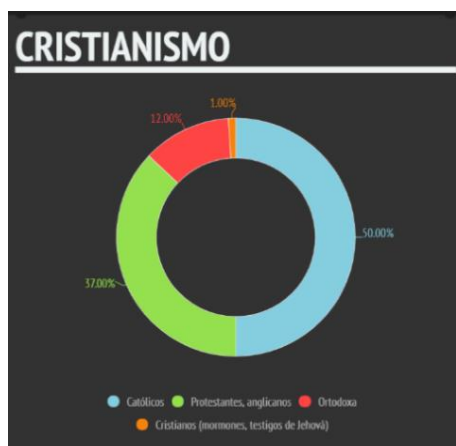
Por otra parte, también puede apreciarse los movimientos bélicos que existieron, principalmente contra los musulmanes, quienes se apropiaron del territorio de Jerusalén para posteriormente hacer lo propio con Constantinopla. Esto habla de la expansión territorial que buscó emular a lo conseguido por el imperio romano, sin embargo, se toparon con una religión también emanada del judaísmo y que ha tenido mayor influencia en las regiones del antiguo imperio romano de oriente. A lo anterior, es relevante también entender los movimientos de reforma los cuales se oponían a la forma política y burocrática de dirigir la iglesia católica. Razón por la cual estos movimientos generaron una concepción reivindicadora de los postulados originales del catolicismo.

Así fue como el catolicismo se fue desarrollando en Europa. En algunos casos fue un proceso accesible, sin embargo, es necesario puntualizar que los conflictos y diferencias internas ha sido lo que ha marcado su historia. A pesar de ello, la idiosincrasia católica se fue posicionando en la sociedad, en épocas de manera apacible y en otras de forma impositiva (Guerra, 1999). Por ello, hasta antes del descubrimiento del continente americano, el catolicismo fue imponiéndose y a pesar del desprestigio que gozaba en la

sociedad europea por lo burocrática y frívola que se había vuelto, el descubrimiento de la nueva masa continental patrocinada por los llamados “reyes católicos”, reivindicó la obra de la congregación universal.

El cristianismo se clasifica en cuatro ramas: iglesia católica, iglesia protestante, iglesia ortodoxa y las iglesias ortodoxas orientales. Cada una a lo largo de los siglos ha crecido de manera específica, pero ha sido el catolicismo el que se ha posicionado como la rama religiosa con mayor número de seguidores (Deiros, 2006). Así, en el informe que presenta el *Pew Research Center* (PRC, 2012), menciona que las asociaciones religiosas más grandes en el mundo son los que se componen por: *cristianos, musulmanes, hinduistas, budistas, judíos, religiones de culto popular o étnico, entre otros*; siendo el cristianismo la religión con más creyentes en el mundo (Ilustración 3). Es así como se puede apreciar cómo hasta la actualidad, el cristianismo sigue teniendo mayor preferencia religiosa dentro de la población mundial. Sin embargo, también ha existido un descenso en el número de seguidores en las últimas décadas, debido a los problemas que se han suscitado al interior de la misma organización, así como entre los líderes espirituales en diferentes naciones.

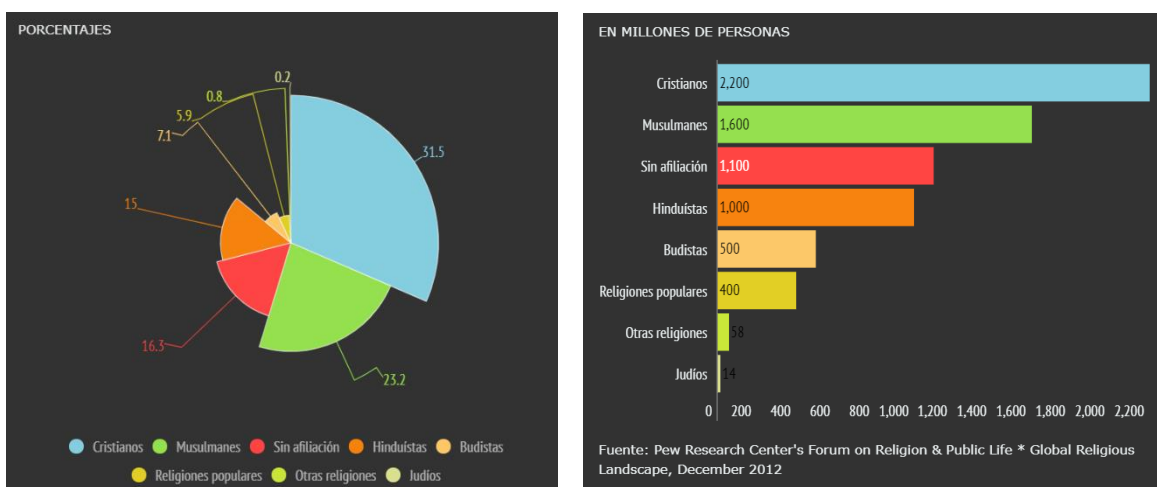
Ilustración 3 Sectores de creyentes cristianos en el mundo



Fuente: *Pew Research Center* (PRC, 2012)

En lo que respecta al catolicismo, el estudio de PRC establece que es el mayor grupo religioso alrededor del mundo. Esta religión se ha extendido lejos de sus orígenes históricos y se divide a su vez en distintas comunidades y tradiciones. En la siguiente gráfica (Ilustración 4) se da muestra de los grupos más grandes dentro de esta religión. Por otra parte, si se habla de la diversificación del catolicismo por regiones, puede comprenderse de la siguiente manera: la mayor parte de la población católica mundial está en Europa (26%), seguido por América Latina y el Caribe (24%) y África subsahariana (24%). Un número importante de los católicos también viven en Asia y el Pacífico (13%) y América del Norte (12%). Menos del 1% de los católicos del mundo se encuentran en el Medio Oriente y África del Norte (PRC, 2012).

Ilustración 4 Católicos en el mundo



Fuente: Obtenida de Pew Research Center (PRC, 2012)

Al respecto de catolicismo y sus preferencias entre la población en México, datos del Censo Nacional de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y

Geografía (INEGI, 2011), revelan que esta población en México hasta 2010, era de 92,924,489 personas, tomando en cuenta los datos que aparecen en la Ilustración 5.

Ilustración 5 Población católica en México.

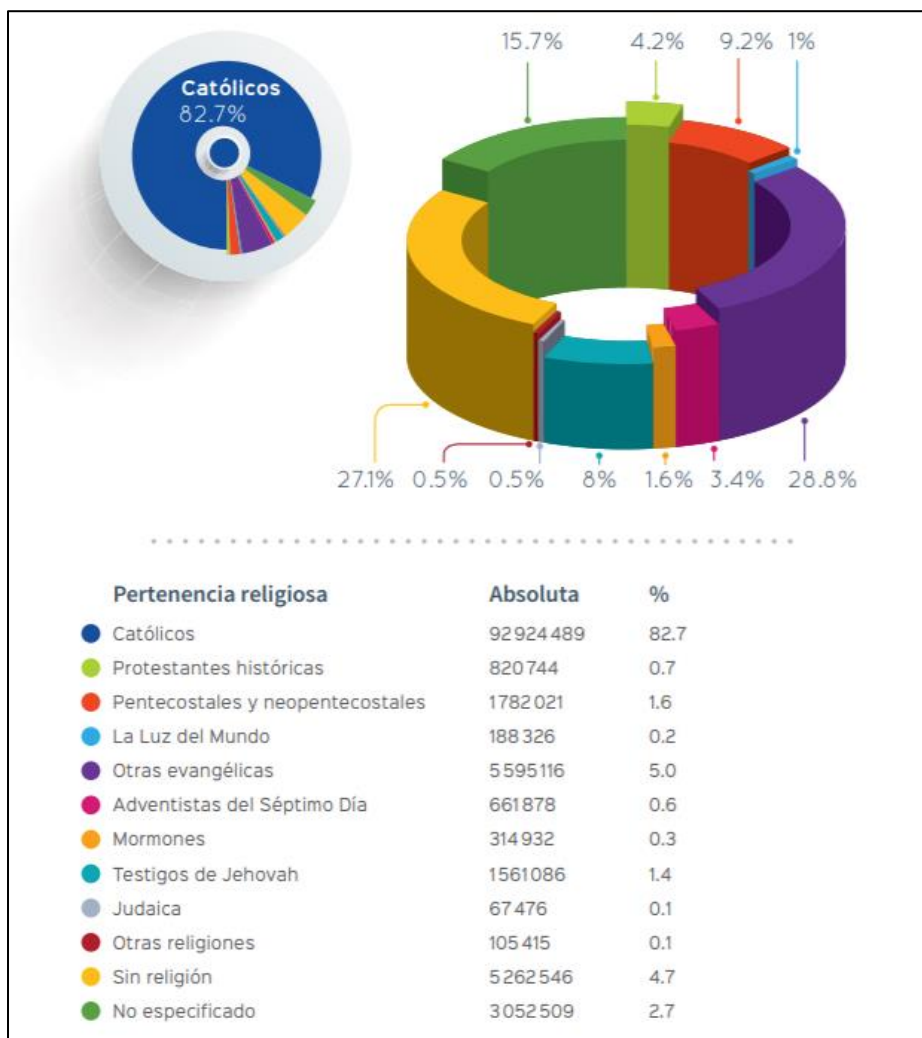


Fuente: Obtenida de INEGI (2011, p.4).

De tal forma, se puede apreciar que la preferencia en específico por la religión católica sigue siendo predominante en México. Esto se debe prácticamente es un legado que se instauró en la época de la Colonia y ha pasado de generación en generación por la población desde hace casi 500 años. Al respecto, la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), publico en 2016 su informe de resultados sobre la *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (ENCREER)*. En dicho documento, basado en los datos de del XII Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2011), proporciona una gráfica (Ilustración 6), en donde se distribuyen los grupos religiosos más predominantes en México. De tal forma, se aprecia que el 82.7% de la población tiene

preferencias católicas, lo cual habla de la costumbre religiosa arraigada en el país, como parte de una herencia propia del proceso de aculturación colonial. También es importante aclarar que en dicha gráfica lo que se describe como “no católico” refiere a vertientes religiosas que también emanan del cristianismo, aunque con posturas diferente.

Ilustración 6 Distribución de las preferencias religiosas de católicos y no católicos



Fuente: Obtenido de INEGI (en ENCREER/RIFREM, 2016)

2.5. Proceso de evangelización en la Nueva España.

Como se ha venido explicando en líneas anteriores, el proceso de conquista por parte de los españoles sobre las comunidades del altiplano central de la antigua Mesoamérica dio como resultado un proceso de reconfiguración sociocultural, política, urbanística, económica, artística y religiosa. Una de las primeras cosas que llamó la atención al español sobre las civilizaciones prehispánicas fue su forma tan peculiar de realizar sus ritos ceremoniales. Danzas, tributos y rituales eran manifestaciones poco comunes para los europeos. Además del conjunto de imágenes, templos y representaciones de la diversidad de dioses que poseían, daba testimonio de la importancia que tenían las actividades religiosas en la vida de las civilizaciones de ese entonces (Navarrete Linares, 2018).

Por ello, todo el proceso de conocimiento y de convivencia que los españoles tuvieron durante dos años, les permitió familiarizarse con las acciones religiosas que en Tenochtitlan y comunidades aledañas se realizaban. Así, durante este tiempo los españoles, militares y religiosos, vivieron las celebraciones y ritos que en Tenochtitlan se realizaban, tratando de encontrar lógica a dichas actividades. Sin embargo, este tiempo de estudio sirvió para conocer, documentar e idear estrategias para modificar la cosmovisión prehispánica y así, encaminarla al cristianismo. En ese sentido, se cuenta con el registro realizado por Fray Bernardino de Sahagún (1850), quien a pesar de que no vivió este periodo de reconocimiento previo a 1521, da testimonio del modo de vida de los naturales de estas tierras, de su visión del mundo, de sus rituales religiosos, entre otros aspectos, razón por la cual es considerado como un relator obligado en los estudios prehispánicos.

Fue así como una vez consumada la conquista de Tenochtitlan, capital de la civilización Mexica, ocurrida en agosto de 1521, se dio paso a un proceso de reconstrucción en ámbitos como los ya mencionados en otras sociedades además de la ya mencionada. De tal forma, se comenzó a dar una acción de intercambio de conocimientos, no olvidando que también fue un proceso de imposición de ideas. Esta relación recíproca permitió que se diera un intercambio cultural, del cual con el tiempo daría como resultado el surgimiento de una nueva postura. Este proceso de interacción cultural suele denominársele *aculturación*, el cual Fortes (1939) concibe que “el contacto cultural no debe ser mirado como la transferencia de elementos de una cultura a otra, sino como un proceso continuo de interacción entre grupos de diferentes culturas. Los individuos y las comunidades son los que reaccionan ante el contacto, no las costumbres” (Citado en Aguirre Beltrán, 1992, p.15).

De esta forma fue que el proceso de *aculturación* se encausó a redirigir la cosmovisión existente en las comunidades del centro de Mesoamérica, para posteriormente ampliarse a otras poblaciones, conforme el proceso de conquista avanzaba. Este estilo de concebir el mundo debía adecuarse a la ideología española, ya que se tenía que imponerse sobre lo ya existente y erradicar lo que se contra produjera a esta perspectiva. Por tanto, la indicación que seguían los conquistadores era la de instruir a los nativos a una nueva visión, la cual era con la intención de dar un orden, tal y como estaban acostumbrados. Esto se consideraba así, sobre todo por la manera que se tenía en Mesoamérica de concebir el orden de las cosas. Por ello, se emprendieron acciones que ayudaran a moralizar a los integrantes de las comunidades conquistadas (Ricard, 2013).

En la expedición de Hernán Cortes, llegaron dos religiosos: fray Bartolomé de Olmedo y el clérigo Juan Díaz, quienes estaban encargados principalmente de atender las necesidades espirituales de militares españoles. Poco antes de la toma de Tenochtitlan llegaron otros religiosos: Pedro Melgarejo, Juan de Varillas y Diego Altamirano, quienes se marcharon casi inmediatamente a la conquista de la capital mexicana. Para 1522 llegaron Fray Juan de Tecto, Fray Juan de Ayora y Fray Pedro de Mura. Estos últimos se encargaron de dar las primeras acciones de evangelización; sin embargo, por el desconocimiento del idioma y de los nativos, poco pudieron hacer (Rubial García, 2014). Es hasta 1524 que Hernán Cortes, a través de la carta de relación que envía al emperador Carlos V, que solicita formalmente el envío de religiosos que viajaran a la Nueva España para se encargaran del proceso de evangelización de los nativos. Fue así como dicho proceso de conquista estuvo a cargo, primeramente, de Dominicos y Franciscanos; posteriormente por Jesuitas, Agustinos y Carmelitas. “Solo con la llegada de los primeros misioneros franciscanos en 1524 comenzó la evangelización metódica de la Nueva España” (Ricard, 2013, p.75).

El objetivo de este proceso era evangelizar la antigua capital mexicana y de ahí, comenzar con las regiones más cercanas, tanto de las ya conocidas como Puebla y Tlaxcala, como de las que se conocía y eran de interés, como Oaxaca, Tula o Michoacán, por mencionar algunas. Sin embargo, algunas situaciones adversas parecía que complicaban dicha encomienda. Por ejemplo, las condiciones geológicas y climatológicas hacían complicado los recorridos de los misioneros religiosos. La altura, los cambios de clima, lo accidentado del terreno, aunado a los insectos y animales que asechaban, hicieron complicado este proceso. De igual manera, el lenguaje se convirtió en un obstáculo para la

comprensión e interacción directa con las poblaciones. El náhuatl era hablado más allá del Anáhuac, en regiones principalmente que estaban sometidas a los mexicas, además de otras regiones que comprendían los actuales estados de Puebla, Tlaxcala, Jalisco, Colima, Nayarit, Aguascalientes, Zacatecas y Sinaloa. Pero existían otras leguas como el otomí, el mixteco, el zapoteco, el tarasco, el huasteco (Ricard, 2013).

De tal forma, estas peculiaridades se convertían en impedimentos que hacían complicado el poder avanzar en las regiones. Por ello el proceso del primer grupo de evangelizadores se hizo en la capital conquistada. Posteriormente y con la llegada de más religiosos y de otras ordenes, la conquista espiritual fue avanzando más rápido y de mejor manera. En los primeros 10 años, hubo muy poco avance en dicha encomienda, a pesar de las consideraciones del propio Hernán Cortés. Esto se debió principalmente a negativa de algunos personajes importantes en la sociedad prehispánica, la poca presencia de religiosos, la oposición a la Primera Audiencia y a su dirigente, Fray Juan de Zumárraga. Aunado a esto, el caos político y social entre españoles por apropiarse de las regiones del nuevo mundo. Después de 1530 se revirtió esta situación al realizarse el gobierno de la Segunda Audiencia (1530-1535) y la llegada del virrey Antonio de Mendoza quien dio orden a la situación reinante. Además, aumento la presencia de misioneros religiosos, no solo por parte de los franciscanos y dominicos (quienes estaban en la Nueva España desde antes de 1530) sino también por parte de los agustinos, llegados en 1533 (Rubial García, 2018).

En cuanto al proceso de evangelización, los misioneros poco a poco se fueron estableciendo estrategias para acercarse a las comunidades originarias e ir ganándose la confianza. Sin embargo, el empeño por aprender más de las poblaciones prehispánicas les hizo relacionarse con los sobrevivientes de dichas civilizaciones y con estas lenguas. Otro

aspecto para considerar dentro del proceso de evangelización fue el sentido de compromiso de los habitantes de las poblaciones prehispánicas con respecto a la religión. Sin embargo, no todas las actividades realizadas eran del completo agrado de los franciscanos, ya que varias de ellas les parecían un tanto salvajes y ajenas a los preceptos de ellos. “La religión aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema de moral; los ritos mismos –sacrificios humanos, embriaguez y antropofagia rituales- eran con frecuencia sangrientos y contrarios a la moral humana” (Ricard, 2013, p.97).

Dichas acciones eran desconcertantes, debido a que no eran prácticas comunes entre los evangelizadores. Por ello, el proceso de instrucción estaba relacionado con erradicar dichas costumbres por medio de la educación religiosa. Dicha formación se encaminaba a educar a la población a través de aspectos morales que, a partir de los designios católicos, establecían lo bien visto y lo mal visto, no solo ante los ojos de la sociedad, sino ante la mirada de Dios.

El cristianismo basaba su efectividad en la promoción de valores y practicas morales. Estas intentaban modelar tanto el comportamiento individual como las relaciones familiares, sociales y económicas entre los miembros de una comunidad [...] La moral cristiana recomendaba el ejercicio de las virtudes y el rechazo de los vicios, junto con la obediencia a los mandamientos de Dios y de la Iglesia, y de la práctica de la caridad hacia los pobres como instrumento de salvación. (Rubial García, 2018, pp.102-103)

De tal forma que al reconfigurar las acciones que socialmente se realizaban, se buscaba modificar el actuar de los individuos. Esta labor fue común y constante ya que, para los misioneros espirituales era prioridad cambiar la ideología de los naturales. Este fue un proceso paulatino ya que “tenían día a día [las comunidades prehispánicas] ceremonias religiosas interminables: los misioneros multiplicaron ceremonias, instituyeron representaciones edificantes, pero, al obrar así, remplazaban lo antiguo por lo nuevo: nunca amalgamaban ni continuaban ni desarrollaban lo antiguo” (Ricard, 2013, p.131). Fue de este modo que la necesidad de ir cambiando los ritos y otras manifestaciones presentes en las sociedades conquistadas dio oportunidad de ejercer una reforma a las expresiones religiosas existentes, las cuales mediante la evangelización se buscaba hacer.

Al respecto, considera Rubial García (2018) que resulta equivocado atribuir la labor de evangelización solamente a los frailes misioneros. Ellos se respaldaron en un poderoso aparato institucional y una red social que apoyaban esta reconfiguración de la sociedad oriunda de Mesoamérica. Así personajes e instancias como el rey y el Consejo de Indias; los funcionarios de la monarquía; ayuntamientos y aristocracias, tanto de españoles como indígenas; los cabildos las provincias de frailes; las instituciones pertenecientes a la compañía de Jesús; los conventos de monjas, cofradías y hermandades de los diferentes templos y parroquias; además de impresores, artistas, músicos y artesanos, quienes utilizaron sus talentos para transmitir mensajes de evangelización a través de sus artes, además de las nuevas fiestas religiosas, ahora de las imágenes cristianas.

Fue así como a través de todas estas acciones se fue realizando el proceso de evangelización, el cual permitió consolidar el aparato ideológico de los conquistadores. Con esto, se dio constancia de la importancia que tenía para los españoles, el involucrar a

los habitantes nativos al nuevo proceso social que se buscaba y que eran conscientes que solo a través de la instrucción religiosa se podía llevar a cabo. Por ello, “los misioneros de buena fe creían, como hemos visto, que no había más medio que levantar la iglesia en México que darle por pedestal las ruinas de las viejas religiones paganas” (Ricard, 2013, p.105). De esta manera fue como durante las primeras décadas se llevó a cabo todo un proceso de destrucción de pirámides, códices e imágenes de deidades prehispánicas. Lo anterior fue realizado con la encomienda de erradicar todo lo relacionado con el pasado prehispánico, para así dar paso a una nueva sociedad al estilo europeo.

Serge Gruzinski (2010) considera que “la imagen ejerció, en el siglo XVI, un papel notable en el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo [...]; constituyó un instrumento de referencia, y luego de aculturación y dominio” (p.12). No se puede concebir el proceso de conquista en América sin el uso de imágenes durante la etapa de evangelización, ya que fue un momento en el que, mediante dichas representaciones, se logró transmitir una ideología, la del europeo sobre el nativo de estas tierras. De tal forma que las representaciones visuales fueron uno de los elementos predominantes para catequizar a las poblaciones indígenas. Como ya se estableció, también hubo otras expresiones artísticas que se vieron involucradas y que sin lugar a dudas, dieron oportunidad a que la reconfiguración de las sociedades originarias se fuera dando de manera paulatina y de forma efectiva.

En ese sentido, la religión jugó un papel importante, ya que fue la encargada, en un primer plano, de conocer las costumbres, tradiciones y devociones de los oriundos del lugar. Lo anterior, con el deseo de conocerlos desde adentro para comenzar una reestructuración social en beneficio de los conquistadores. En “La conquista espiritual de

México”, Robert Ricard (2013), menciona que “Los actos todos de la vida estaban impregnados de ideas religiosas, de manera que los mexicanos en el curso de su existencia tenían que someterse a innumerables ceremonias y ritos” (p.95). Por tal razón, el apoderamiento de las manifestaciones de los naturales por parte de los españoles era el primer paso para la imposición del Occidentalismo en el territorio recién descubierto. Fue así como a través del proceso de evangelización y con el paso de los años, en las sociedades precoloniales “llegaron a crearse identidades nuevas, a inventarse memorias y a hacerse un espacio en el seno de la sociedad” (Gruzinski, 2010, p.15)

Fue así como se fue estableciendo la etapa Colonial, en el cual se desarrolla un sincretismo religioso propio, mezcla de dos naciones tan diferentes entre sí. Sin embargo, esto no fue una tarea tan sencilla, como suele considerarse. El renunciar a una idiosincrasia no era una acción inmediata, ni la aceptación de una nueva concepción del mundo se podía comprender como algo tan fácil. Más porque los españoles se encargaron de pregonar que dioses como Tláloc, Tonantzin, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca o Quetzalcóatl, no eran más que representaciones demoniacas. “Los indios vieron, pues, en los conquistadores unas *representaciones vivas*, en cierto modo los divinizaron, mientras que los españoles *desmitificaron* los dioses mexicanos, reduciéndolos a lo demoniaco y a la materia vil y, accesoriamente, al valor de mercado y al objeto de colección” (Ibid, p.59).

De tal forma, la concepción de los dioses prehispánicos fue reducida y opacada por la concepción católica, en la cual las imágenes sobre diversos Santos, la Virgen María y de Jesús durante pasajes de la pasión, fueron las muestras iconográficas más comunes en el proceso de aculturación de la naciente Nueva España. Sin embargo, esta reducción no significó la eliminación total, sino que siguió existiendo una presencia mínima y a veces

imperceptible. Así, en ciertos rituales hacia un santo, la advocación de una Virgen o de Jesús crucificado, se conservó dicho culto. Esto a través de algunas expresiones como cantos, danzas o algún otro ritual como mandas o procesiones. Principalmente en todo aquello que significara un sacrificio personal.

De tal manera, los trabajos que realizaron los misioneros evangelizadores fueron llevados a las latitudes más lejanas de la antigua capital mexicana. Además del centro, regiones del este, del oeste y del sur, principalmente, fueron las que convirtieron en zonas de interés para los españoles. De igual forma el norte, pero en menor medida debido a las condiciones climáticas existentes, además de la tosquedad de las poblaciones de dicha región, quienes tenían fama de ser aguerridos. Así, entre 1525 y 1531 se consolidan ordenes religiosos en lugares como Cuautitlán, Chalco y Toluca; en 1525 se funda Cuernavaca; en 1526 llegan los franciscanos a Michoacán y en 1531 se establecen los primeros centros poblacionales en Nueva Galicia (actualmente Jalisco) y después de 1535 se establecerían congregaciones religiosas en Sinaloa, Nayarit, Zacatecas y Durango (Ricard, 2013).

Por tanto, el trabajo realizado por los misioneros y las diferentes congregaciones involucradas, llevo a organizar distintas estrategias. La creación de conventos o monasterios sirvió como puntos estratégicos para ir avanzando y de esta manera, consolidar en las regiones la nueva idiosincrasia en los habitantes de cada lugar. Por ello, una de las estrategias importantes fue la catequizar a los grupos nativos de forma lúdica, en tanto que se lograban comunicar de manera fluida mediante su lengua o a través el español. Por lo tanto, la evangelización en cada región se dio de manera diferente, ya que factores como el tipo de poblaciones, así como el tipo de congregación religiosa, dieron paso a crear

estrategias diferentes las cuales fueron determinando el tipo de avance en el proceso de conquista espiritual.

2.6. Evangelización en el sur del Estado de México.

Conquistada la capital mexicana en agosto de 1521, uno de los procesos de exploración que se dio inmediatamente fue hacia el actual valle de Toluca. Si bien, regiones como Puebla y Tlaxcala también fueron exploradas, estas ya eran conocidas. Sin embargo, las del Valle de Toluca eran desconocidas y según los relatos de tributos, importante para las aspiraciones territoriales y materiales de los españoles. En su *Tercera Carta de Relación* que le envía al rey Carlos V (1522), describe el contacto que tuvo con los matlatzincas y la manera en cómo los rindió. Con ello, también relata cómo tuvo oportunidad de expandir la empresa de la conquista española hacia el territorio tarasco.

El Valle de Toluca y en particular los matlatzincas jugaron un papel de cierta importancia en la conquista del país. Primero, por su fama guerrera y segundo, por su posición geográfica de paso hacia el reino tarasco y el occidente [...] Cortes recibo un grupo de otomíes de Toluca, que venían a su vez a quejarse de la agresiones de los matlatzincas [...] Cortés nombró a esta vez a Gonzalo de Sandoval, Alguacil Mayor de la ciudad de México, para conquistar aquella provincia [...] como vieron venir tanto poder sobre ellos, saliéronle de paz, y el Alguacil Mayor habló con el señor de aquel pueblo y díjole que sabía que yo (Hernán Cortes) recibía con muy buena voluntad a todos los que venían a ofrecerse por vasallos [...] Pasados cuatro días que había regresado Sandoval a Tenochtitlan,

se presentaron ante Cortés los señores de Matlatzingo, Malinalco y de Cuisco, rindiendo vasallaje [...] Mucho se sintieron los mexicanos que los de Matlacingo y Marinalco se ofreciesen tan de veras a los cristianos y desmayaron mucho, porque toda la esperanza de socorro tenían puestas en estas poblaciones. (Quezada, 1996, pp.73-74)

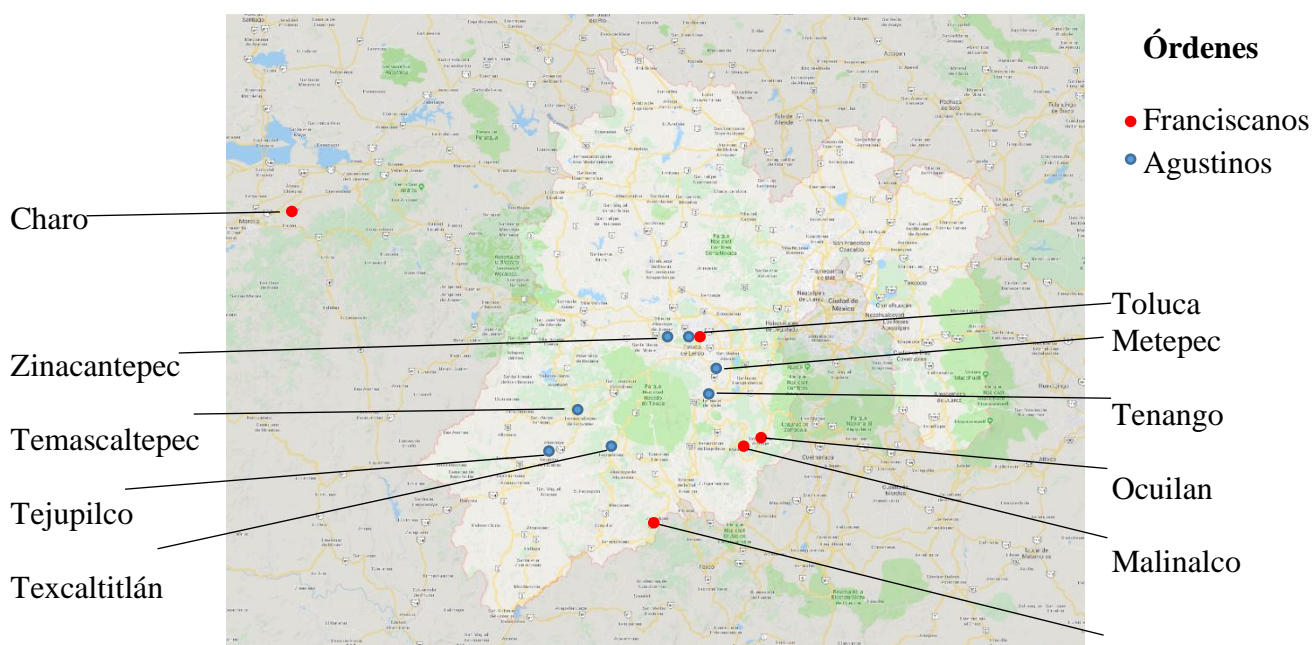
La región del Valle de Toluca estaba dominada por los matlatzincas, quienes se extendían hacia los 4 puntos cardinales. Sin embargo, para efectos del presente estudio, solo se hablará de la zona sur, que comprende los Valles de Temascaltepec, Tenancingo y Zacualpan. Además, dicha sierra se extiende al sur continuándose en las sierras de Sultepec, Tlatlaya, Tejupilco y Zacualpan, llegando hasta la región del río Balsas y Cutzamala. De igual forma, los matlatzincas tenían presencia en regiones en los actuales estados de Guerrero y Michoacán, principalmente a los pertenecientes a la zona denominada *Tierra Caliente* (Hernández Rodríguez, 2009; Quezada, 1996).

Es importante recalcar este punto porque es a través de la conquista del Valle de Toluca, que se llevó a cabo posteriormente el proceso de evangelización del sur del actual Estado de México. Menciona Hernández Rodríguez (2009) que “franciscanos y agustinos, principalmente, pasearon sus hábitos y fundaron conventos y casas de estudio en la región” (p.89). Ambas congregaciones se repartían los trabajos misionales, tanto de exploración como de evangelización, dependiendo del nivel de conocimiento o región de que se tratará. “En algunos casos hubo regiones donde se alternaban fundaciones a las órdenes, tanto en ciudades capitales como en provincia. Este hecho nos permite hablar de subzonas de evangelización” (Vidargas, 1994, p.44). Muestra de la presencia de estas órdenes en cada

localidad, son las imágenes de santos, así como de Vírgenes y Cristos en sus diversas advocaciones. De igual manera, la denominación de las comunidades aledañas, dan testimonio de la influencia de dichas órdenes.

Durante el siglo XVI, el establecimiento de las órdenes religiosas se dio en diferentes regiones, sobre todo porque los pueblos se fueron estableciendo poco a poco, conforme iban descubriendo e iban viendo la necesidad de fundar un centro poblacional. En el caso de agustinos, adoctrinaron principalmente Toluca, Zacualpan y Charo, así como las zonas fronterizas de los actuales estados de Guerrero y Morelos; siendo entre 1537 y 1543 que se instalaron en los municipios mexiquenses de Ocuilan y Malinalco, respectivamente. En tanto, los franciscanos se ocuparon de pueblos como Toluca, Tenango, Temascaltepec, Texcaltitlán, Tejupilco, Atlapulco, Calimaya, Metepec y Zinacantepec (Hernández Rodríguez, 2009; Quezada, 1996).

Ilustración 7 Establecimientos de franciscanos y agustinos en Toluca y la zona sur



Fuente: Elaboración propia a partir de Hernández Rodríguez (2009) y Quezada (1996).

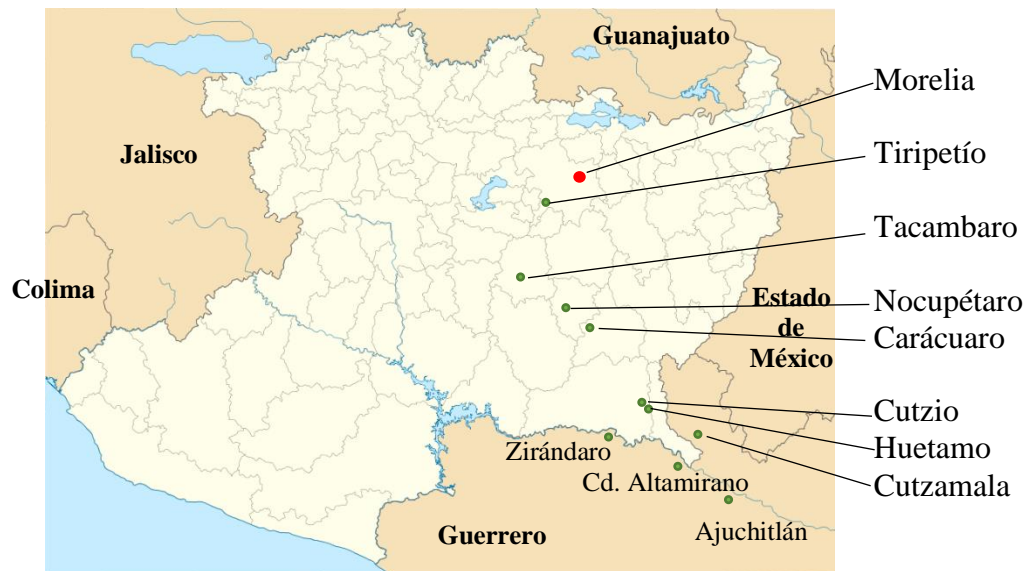
En el actual Estado de México diversos fueron los religiosos que dieron inicio con esta encomienda en el siglo XVI, siendo por parte de los franciscanos fray Andrés de Castro el más reconocido, por ser el primero que supo la lengua matlatzinca; así como fray García de Salvatierra, fray Alonso de Escalona, fray Gerónimo de Mendieta, fray Alonso de Hita, fray José Cillero y fray Juan de Torquemada. En tanto que, de la orden de los agustinos, que se estableció en el valle de Toluca, sobresalen dos misioneros durante el siglo XVII: fray Diego Basalenque y fray Miguel de Guevara (Hernández Rodríguez, 2009). Cabe destacar que ambos frailes, posteriormente marcharían a Michoacán para consolidar las actividades de la orden de agustinos. A pesar de que en dicha región ya estaban establecidos los franciscanos, bajo la dirección de Vasco de Quiroga, llegaron los agustinos en 1537 estableciéndose en Tiripetío y posteriormente en Tacámbaro, ambos al suroeste de la actual capital del estado, Morelia.

En Michoacán, los agustinos auxiliaron a los procesos de evangelización que ya realizaban los franciscanos, incursionando en tierras inhóspitas y nunca exploradas. Así, desde 1538 comenzó la etapa misional en la región llamada *Tierra Caliente*, donde Fray Diego de Basalenque (1673) describe que los “principales pueblos [son] Nuncupétaro [actualmente Nocupétaro], Sirándaro, Pungarabato [actualmente Ciudad Altamirano], Cusio [actualmente Cutzio], Cutzamala, Ajuchitlán, entre otros [por ejemplo: Carácuaro y Huetamo]” (Citado en Moreno, 1985, p.85) (Ilustración 8). Esta era una región que como el sobrenombre infiere, sus condiciones climáticas eran muy extremas. Al respecto del lugar, Basalanque (1673) describe que “éstos son muy cálidos, y carecen de agua porque, aunque

tienen grandes ríos, van muy osinados, y la tierra es muy doblada, grandes sierras sin árboles, llenas de sabandijas y mosquitos, tierra para quien no ha nacido en ella inhabitable, y para los nacidos insufrible, cuyos caminos espantan y atemorizan que parece no los pueden atravesar sino pájaros” (Citado en Moreno, 1985, p.85). Dicha región fue evangelizada principalmente por fray Juan Bautista Moya, *el apóstol de Tierra Caliente* (Rubial García, 2008).

Es importante resaltar dicha acción emprendida por los frailes agustinos y en especial por fray Bautista Moya, ya que el trabajo realizado en la denominada *Tierra Caliente* permitió explorar dicha región y más allá de la evangelización religiosa, permitió conocer la relación entre dichas poblaciones y que hoy en día están presentes en otras localidades del mismo territorio. Por otra parte, según documentos esta región abarcó el sureste de Michoacán y el norte del actual estado de Guerrero. En la actualidad, se comprende la ubicada en la cuenca media del río Balsas (donde colindan Michoacán, Guerrero y el Estado de México) (Secretaría de Cultura del Gobierno de Michoacán, 2016). De ahí la importancia de abordar el proceso de evangelización desde 2 vertientes: la franciscana y la agustina. Lo anterior porque la región de estudio queda en dicha región y en medio de ambos territorios misionales.

Ilustración 8 Ubicación de los pueblos evangelizados por agustinos



Fuente: Elaboración propia a partir de De Basalanque (1673) (Citado en Moreno, 1985, p.85) y la Secretaría de Cultura del Gobierno de Michoacán (2016).

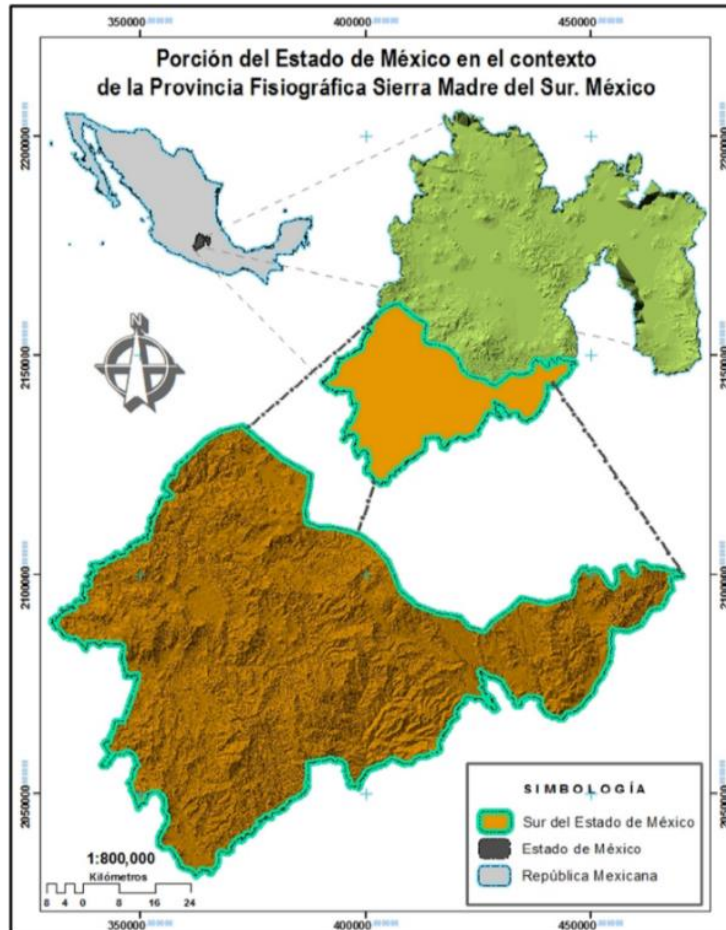
En lo que concierne a la región sur del Estado de México con base a su ubicación fisiográfica, se establece que se integra a la sierra Madre del sur. Desde el punto de vista geográfico, la denominada *Provincia Fisiográfica Sierra Madre del Sur* es considerada como una de las más complejas, pero la menos conocida y estudiada del país (Secretaría de Programación y Presupuesto, 1981; INEGI, 1982; GEM, 1992). Así pues:

Dicha zona está ubicada en el Subtrópico Mexicano, entre las coordenadas 18° 21' y 19° 34' latitud norte y 99° 16' y 100°36' longitud oeste. Políticamente, este espacio geográfico tiene límites con tres estados del país (Morelos, Guerrero y Michoacán) Por el Norte y Noroeste, la región tiene límites con municipios del mismo Estado de México (San Felipe del Progreso, Almoloya de Juárez, Villa Victoria, Villa de Allende, Amanalco de Becerra, Zinacantepec, Toluca, Tenango del Valle,

Texcalyacac, Joquicingo y Tianguistenco), hacia el Sur y Sureste, limita con los estados de Morelos y Guerrero, y finalmente, al Oeste tiene límites con el estado de Michoacán y porciones de Guerrero. El espacio geográfico [...] corresponde exclusivamente a 24 municipios ubicados en la Región Sur del Estado de México, y que fisiográficamente forman parte de la Provincia Fisiográfica Sierra Madre del Sur. Los municipios son: Almoloya de Alquisiras, Amatepec, Coatepec Harinas, Donato Guerra, Ixtapan de la Sal, Ixtapan del Oro, Luvianos, Malinalco, Ocuilan, Otzoloapan, San Simón de Guerrero, Santo Tomás de los Plátanos, Sultepec, Tejupilco, Temascaltepec, Tlatlaya, Tonicico, Tenancingo, Texcaltitlán, Villa Guerrero, Valle de Bravo, Zumpahuacán, Zacualpan y Zacazonapan (Ilustración 9) (Juan Pérez, 2013, p.50).

De tal forma, sobre el proceso de evangelización del sur del Estado de México, se constata que no existe alguna referencia o documento por el momento. Lo único que se tiene de manera individual es la descripción de fundación de cada municipio y que se presenta en cada monografía municipal, siendo la última versión la que data de 1999, año en que el Gobierno del Estado de México a través del Instituto Mexiquense de Cultura, mando a difundir.

Ilustración 9 Provincia fisiográfica “Sierra madre del sur”



Fuente: Obtenida de Juan Pérez (2013, p. 52)

Por ello, como un aporte del presente trabajo a los estudios referentes al proceso misional en dicha zona del Estado de México, que como ya se estableció comprende 24 municipios, se presenta el siguiente cuadro con información basada en dichos referentes monográficos, para que de manera cronológica se cuente con una relación de los años de fundación, evangelización y orden u órdenes religiosas con presencia o influencia en los municipios que integran dicha región.

Tabla 8. Cronología de fundación de los Pueblos del sur del Estado de México

Municipio	Fundación	Orden Religiosa	Municipio	Fundación	Orden Religiosa
Sultepec	1523	Franciscanos	Donato Guerra	1548	Franciscanos
Texcaltitlán	1523	Franciscanos	Tejupilco	1549	Clero secular y franciscanos
Malinalco	1524	Franciscanos y agustinos	Zumpahuacán	1550	Agustinos
Amatepec	1526	Clero secular	Tenancingo	1551	Agustinos
Tlatlaya	1526	Clero secular	Zacazonapan	1559-1600	Franciscanos y clero secular
Zacualpan	1526	Clero secular y agustinos	Otzoloapan	1560	Franciscanos y clero secular
Tonatico	1529	Franciscanos	Temascaltepec	1565	Agustinos y franciscanos
Coatepec de Harinas	1530-1533	Posiblemente franciscanos	Almoloya de Alquisiras	1568	Posiblemente franciscanos
Valle de Bravo	1533	Franciscanos	San Simón de Guerrero	1569	Clero secular
Ixtapan de la Sal	1535	Franciscanos	Luvianos	1592	Se desconoce
Ocuilan	1537	Agustinos	Santo Tomás de los Plátanos	1631	Se desconoce
Villa Guerrero	1543	Agustinos	Ixtapan del Oro	1680	Posiblemente franciscanos

Fuente: Elaboración propia a partir de Antonio Mondragón (1999), Arce Valdés (1999), Arizmendi Domínguez (1999), Arroyo Pedraza (1999), Borboa Reyes (1999), Cardoso Santín (1999), Casanova García (1999), Espinoza Rebollar (1999), Estrada Carreón (1999), García López (1999), González Carranza (1999), Guadarrama González (1999), Gutiérrez Arzaluz y Lagunas Alvarez (1999), Joaquín Joaquín (1999), Juárez Varón (1999), López Medina (1999), Muñoz Hernández (1999), Roa García (1999), Schneider (1999), Vázquez Illana (1999), Velázquez Tinoco (1999).

Como se puede apreciar, la temporalidad de desarrollo de la región se dio principalmente durante la primera década posterior a la conquista de Tenochtitlan. A cargo estuvieron principalmente franciscanos y agustinos, aunque el clero secular también tuvo presencia principalmente en esta primera década. Indudablemente el proceso de evangelización se dio de norte a sur, teniendo como referente principal el Valle de Toluca. A pesar de que hubo presencia de misioneros agustinos en el proceso de evangelización,

esto se dio sobre todo en la zona colindante con el actual estado de Morelos y Guerrero. Sin embargo, no se puede descartar que en algún momento haya habido presencia en otros poblados, principalmente en los que colindan con Michoacán, principalmente por el proyecto misional que allá se tenía sobre Tierra Caliente. Sin embargo, por el momento esta premisa carece de un sustento documental que lo corrobore, por lo tanto, tan solo es una especulación.

Por otro lado, y al respecto de los cuatro poblados que son objeto de estudio del presente proyecto, se abundará un poco más en datos históricos, con la intención de contextualizar más sobre los antecedentes históricos de cada lugar. Por principio de cuentas, una de las primeras regiones que se exploró para posteriormente comenzar su poblamiento fue el actual municipio de Sultepec. Conforme lo establece la monografía municipal de dicha localidad (1999), fue en 1523 cuando se estableció dicha localidad para el aprovechamiento de minerales, tales como la plata y el oro. De esta manera, Sultepec se convirtió no solo en la primera población en fundarse, en el actual sur del Estado de México, sino que también se volvió uno de los primeros centros mineros de la naciente Nueva España.

Otra población que rápidamente entro en los planes de evangelización fue el actual pueblo de Valle de Bravo. Menciona Héctor González en la monografía de dicho municipio (1999), que el lugar era conocido como Valle de indios de Temascaltepec, y con la llegada de los frailes franciscanos en 1533, el lugar adoptó el nombre de *Pueblo de indios del Valle de San Francisco Temascaltepec*. Este lugar era importante para el proceso de evangelización ya que era una comunidad bastante poblada de matlatzincas, quienes se dedicaban principalmente a la agricultura y en pequeña medida al comercio, esto conforme

lo establece González (1999). Además de que dicha comunidad servía de frontera para delimitar el área de ocupación con los purépechas en lo que actualmente es el estado de Michoacán.

Por otra parte, una vez consolidada la localidad de Sultepec y habiendo conquistado las zonas de Malinalco y Ocuilan, una de las nuevas zonas de exploración fue el actual poblado de Ixtapan de la Sal. Menciona Luis René Arizmendi (1999) en la monografía municipal que este sitio era concurrido por los gremios relevantes de la sociedad mexicana por la bondad de sus aguas termales. Este sitio fue relevante para establecer un asentamiento humano por el hecho de su cercanía con otros recintos prehispánicos de relevancia para las civilizaciones prehispánicas, tal es el caso de la casa de los caballeros águila y jaguar, ubicada en la serranía de Malinalco, así como los lugares de culto en las cuevas de Chalma. Por tal razón, la actual cabecera municipal de Ixtapan de la Sal, a partir de 1535, adquirió presencia colonizadora para los objetivos evangelizadores de la Nueva España.

También, el origen de Temascaltepec se remonta a mediados del siglo XVI, específicamente a 1555, cuando un indio de nombre Adriano, oriundo de Texcaltitlán, condujo a dos mineros españoles, Diego Velázquez y Martín de Alcocer, a una zona rica en minerales para exploración. Fue así como a partir de 1565 se estableció completamente una población en la zona de barrancos conocida por los nativos de la región como *Cacalostoc* que quiere decir *lugar de cuervos* (Borboa Reyes, 1999). Explica Alfredo Borboa, cronista municipal que el grado de importancia que esta zona adquirió fue por la extracción de minerales de alta ley, lo cual aconteció entre el siglo XVI y el siglo XVIII. Por esta razón,

quedo definido como *Real de Minas de Temascaltepec*, en tanto que el *Valle de Temascaltepec* cambio su nombre a *Pueblo de indios del Valle de San Francisco* (1999),

Fue así como estas cuatro localidades, Sultepec, Valle de Bravo, Ixtapan de la Sal y Temascaltepec, se convirtieron en unas de las primeras en establecerse en la zona, esto después de la conquista española. Las características que comparten no solo se limitan a aspectos de tipo social, político, económica y cultural en la región, sino que existen otro tipo de elementos que coexisten entre ellos. Uno de estos agentes son las imágenes de culto religioso que comparten y que están bien identificados dentro de la región. Estos iconos de religiosidad popular son los denominados *Cristos Negros*, los cuales se encuentran presentes en estas 4 localidades y que en pleno siglo XXI, siguen siendo imágenes de culto masivo el cual se expresa principalmente durante las fiestas patronales. De tal forma, dichos Cristos por su historia y relevancia en la región son un símbolo de culto en el sur del Estado de México.

Capítulo III. Relevancia de los Cristos Negros

3.1. Importancia simbólica de Cristo en la Nueva España

En toda sociedad, las imágenes religiosas son un elemento distintivo. Es una forma de representación, una manera ejercer comunicación visual mediante el simbolismo, pero sobre todo expresa identidad del colectivo que la posee o que la venera. Dentro de la cosmovisión cristiana, la personalidad de Jesús es una de las imágenes con mayor presencia e importancia dentro de mitología religiosa. Representa al hijo de Dios, ese personaje mítico convertido en ser humano que fue ofrecido en sacrificio para el bienestar de la población. Jesús de Nazaret fue un individuo que hasta el día de hoy es considerado como uno de los iconos más relevantes dentro del cristianismo. Conforme la tradición cristiana, es una figura clave en la fundación del cristianismo, siendo él la parte angular de dicha religión.

Describen los relatos bíblicos (Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan,) que Jesús probablemente nació en la localidad de Nazaret, perteneciente a la región de Galilea. Fue hijo de María y José, quienes lo concibieron de forma *mítica*. Durante su vida adulta y últimos años de su vida, se dedicó a predicar el *evangelio* (buenas noticias) sobre el reino de Dios, basado en ideas de un Dios compasivo y misericordioso, capaz de perdonar actos morales indebidos (pecados), cometidos por individuos. Se hizo de personas que lo siguieron y se convirtieron en sus discípulos, quienes a su muerte continuaron propagando el mensaje que el anunciaba. Por tal motivo fue llamado el *Cristo*, que quiere decir el *Mesías*. Era judío y como tal, al celebrar la *Pascua* (celebración religiosa de origen judío que se realiza en la primera luna llena posterior a la primavera y que representa la liberación de su pueblo de la esclavitud en Egipto) con sus discípulos, fue arrestado por blasfemo, sedicioso y demagogo, para después ser condenado a muerte en cruz por Poncio Pilato, prefecto de provincia romana

de Judea. Relatan dichos textos cristianos que, al tercer día de su muerte, resucitó y se les apareció en repetidas ocasiones a sus seguidores, pidiéndoles que ahora ellos fueran quienes predicaran el evangelio.

De tal forma, Jesús el hombre, conforme dichos relatos se convierte en una figura que ejemplifica el legado que comparte. Durante su vida terrenal se convierte en un líder, lo cual lo hacen en individuo reconocido. Cumple con los designios vaticinados por otros profetas, donde se anuncia la presencia de un ser elegido. Por ello, llegado el proceso condenatorio rumbo a la crucifixión, comienza a gestarse la imagen del mártir, el ser capaz de sacrificarse por sus semejantes. Esta idea es la que va a immortalizar a Jesús de Nazaret como el elegido, el hijo de Dios, al Mesías citado en las escrituras. Así surge el mito de sobre *Jesús el mesías*, o como comúnmente se le denomina *Jesús el cristo*, o de forma abreviada: *Jesucristo* (Guerra, 1999).

Así, el crecimiento y auge que adquirió el cristianismo se sustentó en la figura de Jesús, el profeta que se dedicó a evangelizar con un discurso de compasión, que se sacrificó por los pecados de la humanidad, que venció a la muerte resucitando y así, subió al cielo. Este personaje mítico alcanzó una preminente presencia que ayudó a la consolidación de la religión que prácticamente él fundó. La consolidación de su religión se presentó en el siglo IV, cuando se convirtió en la religión oficial del imperio romano.

Jesucristo representa lo que para los griegos era un semidios, por ser hijo de una mujer carnal y de Dios-Padre. Esta esencia de Dios-Hombre mitifica las acciones que realizó y consolidó el legado que se suscitó después de su muerte. Con el paso de los siglos, el cristianismo ha logrado a más seguidores, es decir personas de otras religiones, a través de un proceso muy ordinario, comenzando con los pobladores más precarios hasta llegar a las

líderes, tanto políticos como militares. Ha sido así que, con esta estrategia, se logró en distintos países de Europa y posteriormente en América, que el cristianismo se le haya considerado como la religión oficial, logrando así la unidad nacional entre el pueblo y el Estado. (Guerra, 1999).

A lo largo de los siglos, Jesucristo no solo ha sido eje principal de la religión cristiana, sino ha influido en otros ámbitos de la humanidad. Así, el personaje ha sido fuente de inspiración en áreas artísticas desde la época Bizantina, Edad Media, Renacimiento y hasta la época Contemporánea (Fernández Díaz-Sala, et. al., 2015). En el arte, creadores como Leonardo da Vinci (La última cena), Miguel Ángel Buonarroti (El juicio final o Piedad del Vaticano), Rafel Sanzio (La Transfiguración o Sagrada familia del cordero), Domenikos Theotokopoulos “El Greco” (El bautismo de Cristo), Michelangelo Caravaggio (La coronación con espinas o Ecce Homo), Diego Velázquez (Cristo crucificado), Paul Gaudin (El Cristo amarillo), Salvador Dalí (El Cristo de San Juan en la cruz); realizaron obras que recrean ciertos pasajes de la vida y obra de Jesucristo. Esta influencia da testimonio de la importancia del personaje en el mundo occidental. Dicho influjo llegó durante el siglo XVI al continente americano, creando representaciones de las imágenes cristianas más representativas, pero con materiales y técnicas propias de los artistas del nuevo mundo.

Por otra parte, la idea como en este caso de la presencia de un Dios hecho hombre, no es exclusiva del cristianismo, ya que esta concepción ya estaba presente desde las comunidades primitivas. “La noción de un *dios-hombre* o de un ser humano dotado de divinos poderes sobrenaturales pertenece esencialmente al periodo más primitivo de la historia religiosa, en la que dioses y hombres eran considerados todavía como seres de casi la misma clase” (Frazer, 2014, p.50). Bajo esta concepción es que la cosmovisión de

diferentes religiones se sustenta, debido a que establece que el carácter divino de un cierto personaje le permitió alcanzar la inmortalidad y con ello, la divinidad que lo establece como un ser etéreo.

De tal forma, menciona Ortiz Rivera (2015), “un dios que salva al hombre por medio de su propia inmolación, por medio de un deicidio o un sacrificio cruento de la misma divinidad, es un arquetipo religioso común a muchas culturas” (p.58). Este *arquetipo* que no es más que la representación de una imagen o la explicación fantástica de un suceso, suele estar presente en diferentes sociedades a través de mitos y leyendas. Carl Gustav Jung (2010) explica que “no se trata, pues, de *representaciones* heredadas, sino de *posibilidades* heredadas de representaciones. Tampoco son herencias individuales, si no, en lo esencial, generales, como se puede comprobar por ser los arquetipos un fenómeno universal” (p.65). Es pues esta razón la que permite entender que el mito del Dios-hombre no solo es un fenómeno propio del cristianismo, sino que ha sido una cuestión presente en otras religiones.

Ortiz Rivera (2015) realiza un análisis comparativo sobre el mito de Jesucristo, comparándolo con figuras divinas de otras religiones, la cual se presenta de manera sintetizada a continuación:

Tabla 9. Figuras míticas similares a Jesucristo

Deidad	Cosmovisión religiosa	Características
Osiris	Egipcios	-Nace de una virgen, Isis-Meri, un 25 de diciembre. -Su nacimiento fue anunciado por una estrella al que asistieron tres hombres sabios. -En la Tierra, su padre era llamado Seb, que se traduce al español como José. -A los doce años, enseña en el templo y recibe bautismo a los 30 en el río Larutana.

		<p>-Como taumaturgo, además de curaciones y exorcismos, camina sobre las aguas.</p> <p>-Luego de muerto, logra resucitar después de que su cadáver fuera desmembrado.</p> <p>-En vida se lo conoce como Krst, es decir, el ungido, el Mesías, Dios convertido hombre, el hijo del señor, el verbo hecho carne, la verdad de la palabra.</p>
Attis de Frigia	Cultura Frigia (ubicada en Asia menor)	<p>-Nació de una virgen llamada Nana, un 25 de diciembre,</p> <p>-Murió al ser crucificado en un árbol y, aunque fue sepultado, su resurrección fue constatada, porque al tercer día los sacerdotes encontraron la tumba vacía.</p> <p>-Durante su vida, se rodeó de discípulos a los cuales bautizó con su sangre, lo que les hacía afirmar que habían nacido de nuevo.</p> <p>-Los fieles de Attis comían pan, considerado comida divina y afirmaban, con ello, recibir el cuerpo de la divinidad.</p> <p>- Los epítetos con los que era invocados son, a la vez, muy parecidos a los que utilizan los cristianos para referirse a Cristo: buen pastor, el supremo dios, el unigénito hijo de Dios, el salvador.</p>
Buda	Budismo	<p>-Nace de una virgen llamada Maya el 25 de diciembre.</p> <p>-Su nacimiento es anunciado por una estrella y asistido por hombres sabios que portan costosos obsequios.</p> <p>-Durante su vida, sana enfermos, camina sobre las aguas, alimenta a 500 personas con sólo una pequeña cesta de pan. Promueve la pobreza.</p> <p>-Una vez muerto, resucita al ser abierta su tumba gracias a una fuerza sobrenatural y asciende al nirvana.</p> <p>-Es conocido como el buen pastor, carpintero, alfa y omega, portador del libre pecado, maestro, la luz del mundo, redentor.</p>
Krishna	Hinduismo	<p>-Fue hijo de una virgen llamada Devaki;</p> <p>-Nace en una cueva que es iluminada milagrosamente por una estrella, tuvo como adoradores a las vacas del lugar.</p> <p>-Enterado de estos acontecimientos, el rey Kansa intenta matarlo, por lo que ordena la muerte de todos los varones nacidos en la misma noche.</p>

		<ul style="list-style-type: none"> -Se representa de brazos abiertos en cruz y atravesado por una lanza. - Después de su muerte, resucita y asciende a los cielos. -Se le conoce como la segunda personificación de la trinidad hindú.
Dionisio	Mitología griega	<ul style="list-style-type: none"> -Nace de una virgen en un pesebre un 25 de diciembre. - Es taumaturgo. Realiza una procesión triunfal montado en un burro. -Transforma el agua en vino y sus seguidores se alimentan de una comida sagrada y aseguran recibir por este medio el cuerpo de Dios. -Los cultos dionisiacos celebran su resurrección un 25 de marzo. -Sus símbolos son el carnero y el cordero.
Mithra	Mitología persa	<ul style="list-style-type: none"> -Nace un 25 de diciembre de una madre virgen, -Se predica de que descendió de los cielos para salvar a la humanidad, por lo que se le conoce como el salvador, el hijo de Dios, el redentor, el cordero de Dios. -Durante su vida, logra juntar una docena de discípulos, de los cuales se convierte en iluminador y maestro. -Los rituales mitraicos incluían comidas sagradas consistentes en pan y en vino que representaban el cuerpo y la sangre del divino toro que fue sacrificado. -Sus principales ceremonias se realizan en el solsticio de invierno y en el de primavera.

Fuente: Elaboración propia a partir de Ortiz Rivera (2015, pp. 59-60)

Con estos ejemplos se puede apreciar ciertos rasgos que comparten estas divinidades, quienes al igual que Jesucristo, fueron también hombres que alcanzaron la divinidad de manera mítica, al haber sido designados desde su concepción como semidioses o Dioses hechos hombres. Sin embargo, esta no es una situación exclusiva de mitos religiosos surgidos en Europa, Asia o África, ya que en Mesoamérica también se tiene registro de personajes que cumplen con el arquetipo mítico de la figura redentora. En este sentido, basta recordar que, dentro de la cosmogonía prehispánica del Altiplano Central, “había una pareja de dioses

primordiales increados, llamada Ometéotl, *Dios dual*, la cual estaba formada por Tonacateuctli y Tonacacíhuatl” (Tena, 2009, p.11). Esta pareja era la creadora del mundo, la cual había sido la encargada de crear a los demás dioses de la cosmovisión prehispánica.

Al respecto explica Tena (2009): “de esta pareja que moraba en el cielo decimotercero y más alto (Omeyocan, *Lugar de la dualidad*), procedieron por generaciones cuatro dioses principales y creadores, a todos los cuales se podría tal vez llamar genéricamente *Tezcatlipocas*” (p.11). Dicha denominación refiere a un personaje omnipresente que representa lo bueno y lo malo. Es compasivo y misericordioso, pero a la vez es cruel y vengativo. Por ello se establece que a lo largo del tiempo han existido 4 tipos de dioses bajo esta advocación, los cuales se han encargado de la creación del universo a través de otros dioses de menor rango, considerando sus distintas personalidades. Así pues, ellos han sido *Tlatlahuqui o Xipetótec*, dios de la vegetación y la agricultura, simboliza la vida, la muerte y la resurrección (punto cardinal al Este y de color rojo); *Tezcatlipoca*, el espejo humeante, representa el sol nocturno, el que va al corazón de la montaña (punto cardinal al Norte y de color negro); *Quetzalcóatl*, la serpiente emplumada, simboliza la vida, la luz, la sabiduría y el conocimiento (punto cardinal al Oeste y de color blanco); y *Huitzilopochtli*, dios de la guerra, representa al dios solar, patrón de las acciones bélicas (punto cardinal al Sur y de color verde) (Ibid).

Esta clasificación permite determinar la relevancia del personaje mediante 4 facetas, las cuales dan idea de la importancia que tenía dicha imagen, así como el rol que tenía en las sociedades prehispánicas, principalmente las del Altiplano Central. Por otra parte, Henry B. Nicholson (1971), llevó a cabo una clasificación del panteón mexica conforme la función de los dioses, la cual clasifica en 3 conjuntos que son:

Tabla 10. Deidades prehispánicas y sus funciones

Dioses creadores y providentes		
Deidad	Significado	Función
Ometéotl	<i>Dios dual o Pareja divina</i>	Deidad suprema
Tezcatlipoca	<i>Espejo de humo</i>	Dios creador, invisible, inasible, omnipotente y arbitrario
Quetzalcóatl	<i>Serpiente de plumas verdes</i>	Dios creador y benéfico
Xiuhtecuhtli	<i>Señor del año o Señor de las turquesas</i>	Dios del fuego y del señorío
Yacatecutli	<i>Señor guía</i>	Dios de los mercaderes y viajeros (pochtecas)
Dioses de la fertilidad agrícola, humana y del placer		
Deidad	Significado	Función
Tláloc	<i>El que se tiende sobre la tierra o El que está hecho de tierra</i>	Dios de las aguas
Eécatl (Quetzalcóatl)	<i>Viento</i>	Dios del viento
Xochipilli	<i>Noble, Flor</i>	Dios del sol naciente y de la alegría
Xipetótec	<i>Nuestro señor desollado</i>	Dios de la vegetación que renace
Centéotl	<i>Maíz</i>	Dios del maíz
Metztli	<i>Luna</i>	Dios de la luna
Teteoínnan	<i>Madre de los dioses</i>	Diosa madre universal
Dioses que conservan la energía del mundo, pero que a su vez requieren restaurar sus propias fuerzas mediante el nutrimento de la guerra y de los sacrificios humanos		
Deidad	Significado	Función
Tonatiuh	<i>El que va alumbrando</i>	Dios del sol
Huitzilopochtli	<i>Colibrí de la izquierda, del sur, zurdo</i>	Dios solar de los guerreros
Mixcóatl	<i>Serpiente de nubes</i>	Dios de la vía láctea
Tlahuizcalpantecutli	<i>Señor de la aurora</i>	Dios del planeta venus
Mictlantecutli	<i>Señor del lugar de los muertos</i>	Dios del inframundo

Fuente: Elaboración propia a partir de Nicholson (en Tena, 2009, p. 13)

Es así como se puede apreciar que el panteón mexicana, que era el que predominaba en el Altiplano Central, estaba constituido de gran cantidad de deidades que regían las fuerzas de la naturaleza, así como actividades de la población. Con esta última clasificación se puede considerar como las 4 advocaciones de Tezcatlipoca se encuentran presentes en estos 3 tipos de clasificación. Además, se muestran en el primer grupo, 2 deidades fuera de la clasificación propuesta por Tena (2009) al respecto de dicho ídolo, lo cual permite considerar bajo la postura de Nicholson, quienes eran los dioses creadores y providentes. Por ello no resulta extraño que estas deidades fueran consideradas por los religiosos españoles, imágenes a sustituir. Sobre todo, porque todos estos ídolos eran figuras masculinas importantes en la cosmovisión prehispánica y, por tanto, una contraposición a la visión cristiana de Jesucristo.

Fue así como durante el proceso de evangelización que realizaron los españoles a partir del siglo XVI, una de las primeras acciones fue comprender el panteón mexicana como los mencionados en los cuadros anteriores, es decir, todo el conjunto de ídolos prehispánicos existentes. Mediante este proceso de aprendizaje que realizaron religiosos como Bernardino de Sahagún, Pedro de Gante, Toribio de Benavente también conocido como Motolinia, Vasco de Quiroga, Andrés de Castro, Diego de Basalanque, Juan Bautista Moya, entre otros (Quezada (1999); Ricard (2013); Stresser-Péan (2011); Gruzinski (2010); Hernández Rodríguez (2013); Moreno, (1985), fue como pudieron a mediados del siglo XVI, establecerse estrategias que permitieran exaltar el fervor religioso ya no por las deidades prehispánicas, sino ahora por las imágenes de culto católico.

Fue así como las imágenes católicas comenzaron a convivir con las demás deidades del panteón prehispánico. Basta recordar que la religión en Mesoamérica a lo largo del tiempo se había constituido con diversos aportes de otras culturas. Las invasiones y conquistas

fueron la razón por la cual estos elementos culturales habían sido apropiados a la cultura dominante. Así, entre los mexicas existían costumbres olmecas, teotihuacanas, toltecas, otomíes, entre otras. Por ello, resultaba común adoptar un nuevo culto sin dejar de lado los que le antecedían. “Cuando saquearon los santuarios paganos para destruir los ídolos, entre estos se encontraron figuras de Cristo y de la virgen María, que los españoles les habían dado a los indios y que también se habían convertido en objeto de culto” (Stresser-Péan, 2011, p.32). Al respecto, fray Toribio de Benavente o mejor conocido como Motolinía, señaló que “puesto que los indios tenían no menos de 100 dioses, aceptaban con gusto tener unos cuantos más” (Citado en Stresser-Péan, 2011, p.32).

De esta manera la imposición de un nuevo culto a través de imágenes religiosas configuró la estructura sociocultural e ideológica de la naciente Nueva España y con ello, la conformación de una nueva sociedad. Fue así como las figuras *monstruosas y feroces* de las deidades prehispánicas, fueron sustituyéndose por imágenes antropomorfas, propias del cristianismo. Esta lucha porque las imágenes fueran *representaciones* de personajes humanos y no seres producto de la imaginación o alucinación, propició la sustitución de imágenes de culto. Sin embargo, esta modificación estuvo sometida a la resistencia, ya que desde la clandestinidad la veneración a los ídolos prehispánicos se siguió presentando. A veces en los antiguos templos, otras en adoratorios particulares o en otras ocasiones, al interior de cuevas o grutas en donde fueron ocultados los dioses (Gruzinski, 2010).

Así, durante las primeras tres décadas de a Nueva España, la guerra de imágenes durante el proceso de evangelización trajo consigo la destrucción de vestigios de las culturas originarias, así como el cambio de culto religioso. Sin embargo, a pesar de la represión y persecución por acabar las manifestaciones de fe prehispánica, estas lograron sobrevivir.

Entendieron que no era necesario desaparecer sino la mezcla de representaciones se sumó a un entrecruzamiento de creencias. De tal forma, el sincretismo fue la opción para que coexistieran ambas manifestaciones religiosas: la prehispánica y la cristiana. Fue así como, en el caso específico de la imagen de Jesucristo, su aceptación dentro de la naciente sociedad novohispana se debió precisamente a este proceso de correlación religiosa.

La imagen de Jesús de Nazaret bien podía estar ejemplificado por sujetos como Moctezuma, Cuauhtémoc, o cualquier otro líder mexica. Sin embargo, la representación del Cristo, es decir del *Mesías*, solo podía ser a través de Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Tláloc, Tonatiuh, o cualquier otro dios prehispánico que ejemplificara a aquel ser divino que, mediante su palabra y acciones, diera ejemplo de vida, cuidado y protección de los suyos. De esta manera, la presencia de Cristo en la nueva sociedad de la Nueva España poco a poco fue consolidándose. Primero fue a través de la representación de la cruz, objeto que ya se conocía en las sociedades mesoamericanas, principalmente como símbolo de los puntos cardinales, de las direcciones del universo y como atributo a las deidades de la lluvia y el viento (Ricard, 2013); por ello su aceptación fue rápida y sin tantos inconvenientes. Y posteriormente la presencia humana de Cristo y la cruz poco a poco fueron ganando adeptos al llevarse a cabo el proceso de sincretismo religioso novohispano.

Como ya se mencionó, en las primeras décadas del establecimiento de la Nueva España, una de las prioridades fue evangelizar a los indígenas de los territorios que se iban explorando y conquistando, siendo Tenochtitlan el centro de operaciones de dicha obra. El proceso comenzó en este lugar para que fuera de todos sabido que los mexicas habían sido los primeros en reconocer y adoptar la idiosincrasia del nuevo mundo. La supresión de las deidades prehispánicas fue progresiva, larga y cruel, por el hecho de ser consideradas como

representaciones demoniacas que apartaban a los naturales del camino del bien y la verdadera moral. En ese sentido explica Ricard (2013): “dotado, en principio, de una identidad, una función y una forma demoniaca, el ídolo *malvado y mentiroso, sucio y abominable* solo existe en la mirada del que lo descubre, se escandaliza y lo destruye” (p.52).

Estas figuras eran vistas por el conquistador como formas *irreales*. Para ellos estaban inspiradas por ideas perversas y sueños delirantes, por eso desde su postura, resultaban aterradoras y, por ende, no podían ser objeto de culto y veneración. Bajo la cosmovisión cristiana, la única figura con proporciones inexistentes e ilusorias es *el diablo*. Su representación coloquial en el imaginario colectivo se configura mediante un individuo con patas de cabra, alas, cuernos en la cabeza, cola, y pigmentación roja; es representación de lo sobrenatural, de la maldad y del pecado (Muchembled, 2008). Por tal razón, los españoles no concebían las formas inhumadas de deidades como *Xipe Tótec* (nuestro señor desollado), *Coatlicue* (mujer de dos cabezas de serpiente, falda de serpientes y collar de manos y corazones humanos), *Coyolxauhqui* (la de los cascabeles en la cara), *Mixcóatl* (serpiente nube) o *Itzpapálotl* (mariposa de obsidiana) entre otros. (Tena, 2009).

Esta obsesión por lo figurativo en los conquistadores era, secundariamente, un fenómeno de orden ideológico, dependiente de una teoría de la religión y de la idolatría; surgió, ante todo, de una educación del ojo que prefiere lo antropomorfo y lo figurativo, lo identifica con lo significativo y se nutre efectivamente de una piedad basada en imágenes (Gruzinski, 2010, p.53)

La postura española era rendir culto a representaciones humanas de personajes divinos (santos o la virgen María o Jesucristo, estos últimos presentes en diversas advocaciones), por ello se volvió inadmisibles permitir el culto a los ídolos prehispánicos. De tal forma, durante la primera década, las rivalidades entre los dirigentes políticos y religiosos crearon un ambiente ríspido sobre el objetivo a perseguir. A principios de 1529 el gobierno de la Nueva España conducido por la *Primera Audiencia*, siendo el primer presidente Nuño de Guzmán, quien era enemigo de Hernán Cortés. Dicha administración se caracterizó por la explotación de indígenas. Fue considerado como el gobierno más cínicamente despótico, deshonesto y disoluto que México tuvo en toda su época colonial (Ricard, 2013; Rubial García, 2018; Stresser-Péan, 2011).

Casi al mismo tiempo fue asignado el franciscano fray Juan de Zumárraga como *primer obispo de México y Protector de los indios*. Las desavenencias que tuvo con la Primera Audiencia fueron tales que durante todo 1530, se suspendieron todas las actividades de culto para proteger a los indígenas de los abusos que cometía el Gobierno en contra de ellos. Esta acción se consideró clave para la conversión al cristianismo de la población, en todos los estratos sociales. Así a pesar de la rigidez disciplinar de los franciscanos, estos mostraban a la vez piedad y composición por los indígenas, ya que era su labor instruirlos al camino de la religión cristiana (Stresser-Péan, 2011). Sin embargo, a pesar de las acciones llevadas a cabo durante la primera década y la consolidación de esta ante las poblaciones indígenas, la etapa de euforia decayó. Los indígenas dejaron de tener respeto y sumisión antes los que antes eran los líderes políticos y religiosos.

Esto trajo consigo un libertinaje en estas poblaciones recién cristianizadas, debido a la falta de límites tanto en su actuar como en su comportamiento, ya que los religiosos no

podían infringir severos castigos para reivindicar su conducta. Por otro lado, los grupos religiosos comenzaron a tener puntos de vista encontrados entre sí, lo que trajo enemistades entre ellos. De igual forma, los religiosos que décadas atrás habían sido los defensores de la población nativa se convirtieron en un sector identificado como abusivo, opresor, injusto y prejuicioso. Este devenir a mediados del siglo XVI se agudizó con la muerte de fray Juan de Zumárraga en 1548, quedando el entonces *Arzobispado de México (1548)* abandonado, hasta la llegada del dominico fray Alonso de Montúfar, *segundo arzobispo de México* (Ricard, 2013; Rubial García, 2018; Stresser-Péan, 2011).

Montúfar era un hombre realista y codicioso. Comenzó a quitar a las órdenes religiosas de las comunidades para colocar religiosos seculares y así, poder administrar religiosamente estos lugares. Buscó aplicar las leyes católicas predominantes de manera enérgica, pero también mostró flexibilidad por preservar los rituales tradicionales y las prácticas de devoción popular. Esto se debió porque fray Alonso de Montufar era originario de la provincia de Granada, España. Creció en una región con influencia cultural musulmana, la cual supo convivir con la cultura ibérica, entendiendo que era mejor que interactuaran y no que se impusiera sobre esta última. Así, al estar al frente del Arzobispado, estableció una política más astuta al respecto del proceso de evangelización la cual rompió con lo hecho hasta ese entonces por los franciscanos.

Dicha disposición consistió en recuperar la esencia cultural mesoamericana y así propiciar un nuevo culto hacia las imágenes cristianas, la cual florecería a partir de la década de los cincuenta del siglo XVI (Gruzinski, 2010). Este proceso de *aculturación* religiosa también conocido como *sincretismo*, se conformó por elementos simbólicos que ambas religiones compartían. “Tales fenómenos de asimilación fueron posibles gracias a la

existencia de prácticas paralelas entre las dos religiones: ofrendas, autosacrificios, rogativas, danzas, cantos, veneración de esculturas, uso de flores, agua, fuego y sustancias aromáticas” (Rubial García, 2018, p.130). Así, la pericia que mostró Montúfar al respecto de la decadencia religiosa que se había presentado a finales de la década de los cuarenta del siglo XVI, generó el descontento del gremio secular, principalmente de los franciscanos quienes se habían convertido en iconoclastas de la religión mesoamericana desde el proceso de la conquista y hasta antes de la llegada del segundo arzobispo de la Nueva España.

Así, la nueva postura ante los antiguos ritos y creencias tuvo que haber sido visto con buenos ojos por parte de la población nativa. “El cristianismo ofrecía además a los indios caridadas imágenes de los santos (niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados) [...] Sus sangrientas representaciones del martirio, incluido el de Cristo, debieron constituir para los indios un rico arsenal de imágenes que los remitían a los sacrificios ofrecidos a sus dioses” (Ibidem). De tal forma, estas representaciones antropomorfas se mimetizaron con las deidades prehispánicas para dar origen a la nueva veneración que se comenzaba a gestar a mediados del siglo XVI. El ejemplo más claro al respecto es el que se presentó con la virgen María, que se apareció en el cerro del Tepeyac. En dicha colina se tenía registrado que era un adoratorio de la deidad *Tonantzin*. Después de 1555, se propago la noticia de la aparición de la virgen de Guadalupe en dicha colina y difundió con mayor fuerza entre la sociedad novohispana, la cual comenzaba a integrarse más por habitantes criollos y mestizos, que por indígenas (Ricard, 2013; Gruzinski, 2010).

Esta nueva configuración social fue tierra fértil para el desarrollo y propagación de los acontecimientos religiosos que poco a poco se comenzaron a manifestar por la Nueva España. Así, los franciscanos al inicio de la conquista veían en los milagros algo

inconcebible, no veían la necesidad de echar mano de los prodigios eclesiásticos para divulgar la fe cristiana. Fray Juan de Zumárraga, Primer Arzobispo de la Nueva España, declaraba en su *Carta Cristiana breve* (1547) que la postura era: “El redentor ya no quiere que se hagan milagros, porque ya no son necesarios [...] lo que Dios pide y quiere son vidas milagrosas, cristianas, humildes, pacientes y caritativas” (Citado en Gruzinski, 2010, p.111). Dicha premisa que predominó durante las primeras décadas de la Colonia, quedó desechada a partir de la segunda mitad del siglo XVI, cuando se vio en los milagros y apariciones, una de las acciones más adecuadas para involucrar tanto a la población indígena como a la naciente sociedad criolla y mestiza.

Fue así como las imágenes cristianas a poco se volvieron *representaciones milagrosas*, muchas de ellas de corte local. Principalmente fueron promovidas por religiosos, pero legitimadas por la población, ya que se habían aparecido de manera providencial en cerros o cuevas de antigua veneración. De esta manera los líderes espirituales, muchas veces responsables de las historias sobre dichas venidas prodigiosas, propusieron a los habitantes de la población en cuestión la veneración a dichas imágenes, como manera de solicitar bienestar material y espiritual, en lo individual como en lo colectivo, contra manifestaciones naturales como sequías, inundaciones, epidemias, entre otras (Rubial García, 2018).

Expresiones como música, cantos, danzas, peregrinaciones, mandas, sacrificios o llamativos arreglos florales; fueron muestra de las expresiones que la población devota realizaba ante la imagen de su devoción durante las festividades de esta. Sin embargo, era indispensable regular y ordenar estas manifestaciones de religión popular, principalmente durante los días grandes de la fiesta patronal. Una institución clave para promover obras de beneficencia, transmitir valores morales, pero, sobre todo tener el control de dichas

manifestaciones de culto, fueron las cofradías. “Se veía claro que en donde había cofradías no solo las procesiones eran más solemnes, sino el culto más recogido, constante y fervoroso. Surgía allí el nivel espiritual, como que la cofradía se encargaba de elevarlo y encarrilar los afectos de la sana y solida devoción” (Ricard, 2013, p.290).

Sin embargo, a pesar del establecimiento de esta organización, la nueva reconfiguración religiosa, en la orden de los franciscanos siguió creando inconformidad sobre el uso de las imágenes y el naciente sincretismo. El punto “giró sobre la cuestión de la representación de lo invisible. Y no se trataba de un simple debate sobre la forma o el estilo, sino de la definición, del funcionamiento y del buen uso de la imagen: imagen-memoria contra imagen-milagro; imagen didáctica contra imagen taumatúrgica” (Gruzinski, 2010, p.109). Esta lucha entre la valoración de la religión del Altiplano Central y la idolatría de esta, creó un debate que al final, la ideología de Alonso de Montúfar se impondría sobre la visión conservadora que Zumárraga y las ordenes mendicantes habían utilizado en las primeras décadas de evangelización. Así se dio paso a una temporalidad en la que se consolidaría el sincretismo religioso novohispano y daría paso a nueva expresión de religiosidad.

Otro elemento que fortaleció dicho sincretismo fue la supervivencia más o menos parcial del calendario prehispánico. Dicho sistema de medición del tiempo llamado *Xiuhpohuali* (cuenta del año o de los años). Era un calendario solar utilizado en Mesoamérica y que se componía de 365 días, constituido en 18 veintenas o meses, más otros 5 días independientes (Tena, 2009). Este anuario siguió rigiendo la vida de los habitantes indígenas, sin embargo, después del establecimiento de la nueva política religiosa del arzobispo Montúfar, fue más evidente su presencia. Además, este sistema de medición del tiempo se

empató con el calendario cristiano y fue así como algunas festividades religiosas empataron con los días de fiesta de las deidades prehispánicas (Stresser-Péan, 2011).

De tal forma, la llegada del segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, cambió radicalmente el proceso de evangelización que hasta entonces se había presentado en la naciente Nueva España. Con ello, el culto cristiano dejó de ser completamente institucional y dio paso a un culto donde la simbiosis entre lo cristiano y lo prehispánico dio paso a una religión popular arraigada a una cosmovisión precolonial, pero con una devoción de una ideología religiosa antropomorfa. Así:

La intercesión de esas figuras de Cristo en la Cruz y de la materna Virgen María, modelaron el sentimiento religioso en Nueva España y fomentaron una emotividad que encauzó temores y esperanzas [...] Se ha dicho que los religiosos y los obispos de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, ante la supervivencia de idolatrías, propiciaron la erección de capillas donde se veneraban imágenes milagrosas de sustitución. A pesar de que algunos religiosos consideraron estas políticas peligrosas, pues se prestaban para ocultar tendencias idolátricas, la actitud general de los misioneros fue la de suplantar conscientemente a los ídolos con imágenes cristianas. A partir de esta idea se postula una pervivencia de las divinidades indígenas ancestrales en el culto a las imágenes cristianas (Rubial García, 2018, pp.153-154).

3.2. Origen de los Cristos Negros en la Nueva España.

Hasta el momento, se ha planteado el desarrollo e importancia de las manifestaciones religiosas que se dieron durante la primera mitad del siglo XVI. A partir de las reformas al proceso de evangelización que instauró fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México, durante el *Ier Concilio Provincial Mexicano* (1555); también hubo otros preceptos que se compaginaron con lo anterior, esto conforme lo establecido en el *Concilio de Trento* (1545-1563), durante la IX sesión celebrada en tiempo del sumo pontífice Pío IV, llevada a cabo los días 3 y 4 de diciembre de 1563; en donde se estableció al respecto de *la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes*, que:

Manda el santo Concilio a todos los Obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar [...] que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración [...] porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas (Tanner, 1999, pp.383-385)

Fue así como una vez aprobados estas reformas eclesiásticas, en las décadas siguientes propalaron noticias sobre apariciones y manifestaciones milagrosas, como fue el caso de la virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac (Ricard, 2013; Gruzinski, 2010). Otro ejemplo de este tipo de avistamientos fue también el que se presentó en imágenes de Cristos durante algunas escenas de la pasión. De esta manera se comenzó a cumplir lo establecido en el Concilio de Trento, considerando la preponderancia de las imágenes de la virgen María

y de Cristo, ambos en sus distintas advocaciones. Al respecto de las imágenes sobre Cristos, dos casos en el centro de país son de los más representativos durante el siglo XVI.

El primer caso es el del *Señor de Sacromonte*, venerado en el municipio de *Amecameca*. Ubicado en el cerro Amaqueme, dicho Cristo representa el cuerpo inerte de Cristo al que comúnmente se le conoce como *Santo entierro*. Es una imagen que data del siglo XVI, pero que se desconoce el año o al menos la década de llegada. En el lugar donde se encuentra la iglesia, anteriormente se encontraba una cueva en la que se veneraba a Tezcatlipoca, y que fray Martín de Valencia, uno de los 12 franciscanos que llegaron a la Nueva España, posteriormente utilizó para evangelizar y realizar su vida espiritual. En la década de los ochenta del siglo XVI el lugar adquirió relevancia dentro de la población, la cual a la fecha capta la visita de feligreses del mismo Estado de México, Querétaro, Puebla, Morelos, Tlaxcala, Guerrero y otros estados más del país (Loera Chávez y Peniche, 2015; Ragon, 1998).

Otro caso que se expone es el del *Cristo de Chalma*, en el municipio de *Malinalco*, *Estado de México*. Esta es una de las imágenes de mayor culto por la población de regiones como la ciudad de México, Cuernavaca, Guerrero y Morelos, estados que circundan el lugar. Sin embargo, es tal su fama que de diversas partes del país visitan este recinto para venerar a dicho Cristo. Dicha imagen data de 1539, según los relatos de la época, después de haber descubierto que la región era un lugar con abundantes cuevas y en donde se rendía culto a *Óstoc Teatl*, los frailes buscaron erradicar esta deidad y a los pocos días de hecho este hallazgo, cuando llegaron a una de las cuevas, se encontraron con la imagen del Cristo crucificado, conocido y venerado desde entonces como el Cristo o el Señor de Chalma (Rodríguez-Shadow y Shadow, 2002; Gómez Arzapalo Dorantes, 2009; Inestrosa, 1994).

Ambos casos son ejemplos de cómo los Cristos comenzaron a tener una presencia importante en las sociedades de la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI. Esto se debió porque las poblaciones ya empezaban a sentirse más identificadas con las imágenes antropomorfas, además que se habían apropiado la idea de que:

Ellos son considerados, en las jerarquías indígenas, de entre los santos de los más importantes. Se conciben generalmente como seres vivos, que se comportan como los humanos: se enojan, están contentos, comen, descansan, trabajan, tienen relaciones de parentesco con otras entidades —santos, Cristos o vírgenes—, son ambivalentes, es decir, protectores y benevolentes, pero también caprichosos, pues castigan y hacen daño. Por lo general, son los creadores de cuanto hay: la tierra, los astros, los animales y los humanos. Tienen la capacidad de convertirse o desdoblarse en otros seres; son los ancestros y protectores de los pueblos, los dadores del sustento, la salud y el trabajo. Controlan el clima, propician la fertilidad de la tierra y, con ello, el buen desarrollo de la agricultura (Gámez Espinosa, 2015, p.13).

Fue así como las poblaciones veían en las imágenes no solo una pieza escultórica, sino la representación de un ser que en otro tiempo convivió con la humanidad. Si bien, a treinta o cuarenta años de haberse comenzado la conquista de Mesoamérica ya no había tanta resistencia por parte de los indígenas a los ritos y procesos cristianos, el sincretismo religioso había alcanzado también a las sociedades criollas y mestizas de la época. Por ello, el culto a las imágenes se había popularizado, sobre todo al hacerse de dominio público los *milagros*

que desde su *aparición* habían realizado. “Los fieles que los visitaban, que ya no eran indígenas, difícilmente asociarían sus imágenes con divinidades ancestrales, lo que no significa que las practicas denominadas idolátricas hubieran sido erradicadas y que éstas se mezclaran y convivieran con las cristianas” (Rubial García, 2018, p.157).

Por eso es importante recalcar la relevancia espacio-tiempo que tuvo la segunda mitad del siglo XVI, porque ahí fue cuando se vivió una reconfiguración en el culto a imágenes religiosas. Aquí es donde se presente una coyuntura histórica al respecto de este proceso. Por ello, la creciente fama que adquirieron tuvo que ser regulada de manera institucional, ya que en el mismo Concilio Mexicano en su capítulo XXXIV se estableció: “que no se pinten imágenes sin que primero sea examinado el pintor y las pinturas que pintare” (Martínez López-Cano, 2004, p.41). De esta forma se regulo la elaboración de imágenes, pero no solo de cuadros, sino también las de tipo bulto. Así, solo los talleres autorizados y los artistas avalados eran los únicos que podían realizar estas piezas. Lo anterior era para evitar que se elaborarán esculturas o imágenes que en su interior llevaran ídolos prehispánicos o algún otro artilugio que representará a alguna deidad del casi extinto panteón prehispánico.

Sin embargo, el caso de Cristos crucificados, que es el objeto de estudio de este proyecto, tuvo una consideración especial. En este proceso de sincretismo religioso, la elaboración de dicho tipo de imágenes fue de las más recurrentes, bajo los argumentos oficiales ya vistos. La divulgación de los prodigios de las imágenes fue adquiriendo fama en cada población gracias a los comerciantes, quienes recorrían los pueblos e iban propagando las noticias que acontecían en otras comunidades a las que no tan fácilmente la población podía asistir. Así, la popularidad que alcanzaron los Cristos dio pie a que, en ciertas regiones

en específico, cierta advocación fuera constante. O, por otro lado, que el taller, el estilo artístico y los materiales de hechura, fueran una determinante para hacerse de una imagen con estas características.

Por ello la manufactura fue un tema relevante, ya que comúnmente las imágenes de bulto que los españoles estaban acostumbrados a hacer estaban hechas de madera. De igual manera se elaboraban las figuras con yeso, marfil o piedra, pero la peculiaridad principal que tenían era el peso que cada una tenía. Por el tipo de materiales que se utilizaban, el volumen que poseían dificultaba su traslado a lugares distantes, razón por la cual se hacían de dimensiones pequeñas. Por esta razón, fue que los españoles buscaron una técnica para realizar imágenes de bulto más ligeras, con lo cual se pudieran trasladar con mayor facilidad y a mayores distancias. Fue en las primeras décadas de la conquista española que los peninsulares descubrieron el peculiar arte indígena para realizar imágenes. Fueron los tarascos o purépechas, oriundos del actual estado de Michoacán, quienes realizaban dichas obras artísticas conocidas por su poco peso y singular estética, llamadas *imágenes ligeras o sin peso*.

La técnica que utilizaron era denominada como *tatzingueni*, destreza propia de las culturas prehispánicas, especialmente de la zona occidental de Mesoamérica. Los indígenas elaboraban representaciones de sus dioses a partir de pasta de maíz y fibras vegetales aglutinadas, lo que les confería la particularidad de una enorme ligereza. Debido a esas ventajas, los religiosos españoles vieron la forma de poder valerse de ese arte para implementarlo con sus imágenes, principalmente en Cristos. Ello ofrecía ciertas ventajas frente a la técnica tradicional llegada de Europa, ya que el escaso peso que tenían aminoraba el número de personas o animales de carga para hacer largos traslados para continuar con el

proceso de evangelización. Así, esta técnica ganó adeptos, tal y como lo describe Fray Matías de Escobar (1970):

Han sido estos tarascos, los que han dado al cuerpo de Cristo Nuestro Señor, la más rica representación que después de Nicodemus acá, han dado los mortales, díganlo los bultos que han hecho los Serdas [...], y aunque el ejemplar del efigie lo tuvieron los tarascos de los evangélicos padres, el hacerla de una pasta tan ligera y tan capaz de darle el punto, ellos fueron los inventores (Citado en Velarde, 2009, p.62).

Fue Vasco de Quiroga, fraile franciscano evangelizador del territorio tarasco, quién instruyó a los naturales a aplicar su técnica artística a las iconografías españolas. Dichas representaciones artísticas se popularizaron debido a las características ya mencionadas, eso las convertía no solo en idóneas para el adoctrinamiento a la fe católica, sino también para proyectar la aflicción de Jesús a la largo de la *pasión*. En específico, los Cristos de caña de maíz, como se mencionó, no solo sobresalían por su escaso peso el cual en ocasiones llegaba a ser no mayor a diez kilos; sino también por sus proporciones físicas, como lo son la expresión de las facciones del rostro que presentan, además de algunos rasgos físicos como nudillos de manos, tendones, vértebras de la caja torácica, rotulas o incluso llagas.

[Son] obra del último tercio del siglo XVI, apegada aún a los modelos renacentistas, como denotan sus proporciones clásicas, serena expresión y ojos cerrados, característicos de los llamados *Cristos dormidos* de la primera época. El escaso modelado, la anatomía sumaria, la barba simétrica y partida a la mitad, las piernas

arqueadas y las plantas de los pies pegada a la cruz, sin apoyo alguno, son otros rasgos habituales en este tipo de esculturas (Pérez Morera, 1999, p.77).

La confección de Cristos estaba íntimamente relacionada con materiales orgánicos como el maíz, el cual se realizaba mediante una preparación especial. Se cubría la figura con papel, del cual también podía variar el material a utilizar. Lo que le otorgaba el realismo a la imagen del nazareno crucificado, no solo tenía que ver con la fisonomía que presentaba, sino también los detalles del sufrimiento durante su pasión. La manera de plasmar las huellas de la tortura se convertía en el elemento que le daba otro toque de realismo. “Así se suministraron imágenes para colocarlas en los altares, adornar retablos. Los conventos las necesitaban. La piedad las generalizó. En las capillas particulares tenía que haberlas. La devoción necesitaba ser promovida, excitada con símbolos gráficos, y entre más realistas, mejor” (Jasso, 1998, p.62).

Sin embargo, es necesario esclarecer que esta técnica, no por ser de origen indígena determina que solo indígenas eran quienes lo realizaban. En este sentido, explica Sánchez Ruíz (1994):

La aparición de escultura *maduras* estilísticamente en una temprana época, aun de aprendizaje y absorción de modelos, advierte una autoría occidental, de escuela, en tanto que el vigor de modelado demuestra, un estilo formado. Si aceptamos que el arte es un lenguaje, requerirá de un aprendizaje de la nueva estética, independientemente del grado de perfección en la utilización de la anterior. De tal

forma comenta Motolinia: *si antes pintaban un hombre o un caballo era muy mal entallado; ahora hacen buenas imágenes* (p.4).

Por ello, a pesar de que la técnica era nativa de la antigua Mesoamérica, fueron artistas españoles quienes al parecer hacían el modelado. La presencia de artistas españoles en la Nueva España va a permitir que sean ellos quienes desarrollen el proceso de manufacturación iconográfica, teniendo la influencia del estilo *Clásico Español*. “La tradición clásica comienza a resurgir en España con el Renacimiento, pero ha de plegarse a las condiciones que aquí existen, que son específicas, y diferentes de otros lugares, lo cual es motivo de distinción y caracterización de nuestro propio Renacimiento respecto a los otros”. (Bustamante García, 1993, p.81). Dicho proceso artístico se fundamentaba en la religión, por ello era evidente que todo el proceso creativo estaba inspirado en vírgenes y Cristos. Este estilo propio que se creó adaptó en España, fue influencia para que las obras que se mandaban de España o, posteriormente, los artistas venidos de allá tuvieran esa escuela artística.

En España, como antes en Italia, la introducción del Renacimiento se llevó a cabo en el arte religioso [...] El nervio que dio pie a la aparición de un arte *al romano* [es decir, renacentista y humanista] fue la asimilación de los conceptos esenciales del arte clásico, preferentemente la colocación del hombre como eje fundamental de la representación. Ya sea el sepulcro, ya la figura de devoción, ya la escena sagrada, el hombre lo ocupa todo, y la manera de cómo debe representarse será la clave de todo el Renacimiento español (Ibidem, p.82).

Todas estas ideas se desarrollaron durante la primera mitad del siglo XVI y aunque de manera muy escueta, dicha mentalidad comenzó a gestarse para el proceso de evangelización en la Nueva España. En ese sentido, fue que se le dio gran importancia al uso de imágenes como un medio de comunicación. Otro tratado importante que se dio en la primera mitad del siglo XVI en España fue *Las medidas del romano o Vitruvio* (1526), obra de Diego de Sagredo (1490-1528), quien aborda específicamente el tema de la arquitectura, pero que al respecto del plano humanista menciona:

Conclusión muy ayerigada [arraigada] es entre los filósofos, ser el hombre de mayor y más cumplida perficion [perfección] de todas las criaturas: por tanto, le llamaron Microcosmo que quiere decir menor mundo, porque ninguna cosa hay tan subida y estimada en el Mundo que en el hombre no le halle. Y como los primeros fabricadore [fabricadores] no tuuiesen [tuvieron] reglas para traçar [trazar], repartir y ordenar sus edificios: parecioles deuian [les pareció debían] imitar la composicion del hombre: el qual [cual] fue criado y formado de natural proporción. Y especulando los tercios y escudriñando las medidas de su estructura y cotejando unos miembros a otros hallaron la cabeça [cabeza] ser mas excelente: y della [la de] todos los otros: como de miembro mas principal tomauan [tomaban] medida y proporcion: porque de su rostro sacauan [sacaban] el compas para formar los braços [brazos], las piernas, las manos et [y] finalmente todo el cuerpo, de donde tomaron ciertas reglas y medidas para dar proporcion y autoridad a los repartimientos y ordenanças [ordenanzas] de sus edificios (pp.8-9).

Así, con este cúmulo de ideas que se gestaron en España y que posteriormente llegaría al nuevo mundo, fue que las corrientes artísticas se permearon de estos procesos de creación. Por ello, no es de extrañar que, como menciona Pérez Morera (1999), artistas como Matías de la Cerda, traído por petición de Vasco de Quiroga y quien establecería su taller en Pátzcuaro, al momento de aprender la técnica de los tarascos utilizó los conocimientos que tenía sobre el llamado *Estilo clásico español*, que como ya se mencionó, se fundamentaba en la concepción antropocéntrica de que el ser humano era el modelo ideal de la creación. Esta visión Renacentista estaría presente durante casi todo el siglo XVI en la Nueva España, quedando de manifiesto en las obras que después de la mitad del siglo, comenzaron a producirse en los talleres que se establecieron por parte de las órdenes religiosas.

Estrada Jasso (1996) describe los Cristos que, bajo esta influencia, fueron elaborados:

Clásicas en efecto son las proporciones: inscrita a forma en un cuadrado; su altura es sensiblemente igual a la longitud de los brazos extendidos -especificaciones de Leonardo [da Vinci]- en su tratado de pintura [el hombre de Vitruvio]; la cara cabe hasta diez veces en lo largo del cuerpo, y de oreja a oreja hay lo mismo que de la ceja a la barbilla. El semblante es hermoso y de gran dignidad, no divina, sino profundamente humana [...] El dolor no los deforma, los dignifica, y a la muerte deja plasmado para siempre un selo de gravedad que no aterra, pero si eleva (p.83).

Otro movimiento artístico que influyó en la elaboración de Cristos en la Nueva España fue el *estilo barroco*. Dicha corriente artística surgió a finales del siglo XVI y llegó al nuevo mundo en las primeras décadas del siglo XVII. Se caracterizó por resaltar la belleza

de la realidad y sus actores en entornos cotidianos, buscando influir en el espectador a través del movimiento de sus formas, la expresión de las pasiones internas, así como las evocaciones de tipo espiritual (Farga, 2008). Dicho estilo estuvo influido, en esta región, principalmente por el tema religioso, debido a que era la institución gobernante; por tal, su idiosincrasia era la que prevalecía. Esta vertiente artística, al menos en la Nueva España, se caracterizó por tener una esencia mestiza, es decir, combinó al menos dos maneras de concebir el mundo.

En el caso específico del Barroco novohispano, sirvió para integrar a los criollos con el resto de la población, y lo que es más importante, sirvió al mismo tiempo como herramienta de identidad frente al resto de la población. Debo decir que la cultura barroca dio a los criollos los elementos necesarios para expresar su amor por la tierra y por la religión, toda vez que ellos eran los más capacitados para expresarse por este medio, ya que muchos de ellos eran instruidos, así como practicantes de las distintas artes (Narváez Loeza, 2010, p.134).

Así, al respecto de la hechura de los Cristos novohispanos bajo la influencia del estilo barroco, es necesario contemplar las siguientes consideraciones:

A medida que el escultor entra en contacto con los nativos y mestizos, y conociendo sus preferencias [...] va también desplazándose insensiblemente hacia el barroco, sin desprenderse del humanismo renacentista. Tal vez la cantidad de trabajo le hizo modificar su estilo: ya no pule con tanta perfección los rasgos faciales; las formas ya no son tan angulosas; los músculos van desapareciendo bajo un tratamiento mas

cilíndrico del tórax y las extremidades. La serenidad cede el lugar al patetismo y al dolor. Los brazos se acortan un tanto, se pierde algo de las proporciones clásicas. Cristo se mexicaniza. Lo más característico es el dramatismo del dolor y la muerte (Estrada Jasso, 1996, p.85-86).

De tal forma, la influencia artística basada en los estilos renacentistas y barrocos, aunado a las disposiciones del Concilio Provincial Mexicano en 1555 y el Concilio de Trento en 1563, van a ser momentos determinantes para la proliferación de las imágenes sobre Cristo crucificado. De igual modo, la manufactura del estilo tarasco va a revolucionar la confección de imágenes religiosas, siendo una de sus características más importantes la de su ligereza. Es así como el auge de estas imágenes después de 1555 se convirtió en un elemento recurrente en cada recinto religioso de la Nueva España. Al respecto hubo diversas advocaciones que daban testimonio de la importancia que adquirió en cada centro poblacional dicha imagen, pero un tipo de Cristo que proliferó en distintas localidades fue el que actualmente se le denomina *Cristo Negro*.

La denominación a este tipo de Cristos es incierta, se desconoce el origen o el momento en que comenzaron a denominar de esta forma a dichas imágenes. De igual forma, se desconoce el por qué se inició la elaboración de Cristos con esta característica física, así como la época en que se comenzaron a confeccionar. Lo cierto es que su proliferación durante la Colonia hizo que adquirieran fama y que poco a poco, ganaran adeptos dentro de la sociedad novohispana, alcanzando la popularidad a lo largo del nuevo mundo.

En este sentido es necesario recordar que el color puede ser la representación de un objeto o un personaje, pero también puede ser una construcción social, considerando el

espacio y el tiempo. En este sentido y tomando en cuenta el desarrollo artístico existente en la época, se puede especular que la aparición de los Cristos Negros puede ser el reflejo de la misma sociedad existente en la segunda mitad del siglo XVI. Es por eso por lo que se debe considerar que:

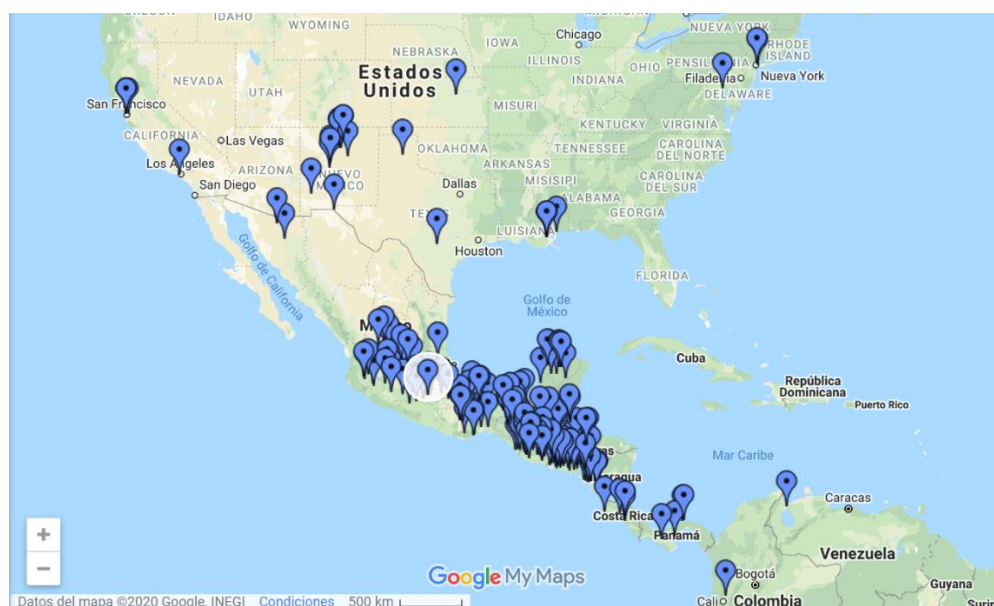
La sociedad es la que *hace* el color, la que le da sus definiciones y su significado, la que construye sus códigos y sus valores, la que organiza sus prácticas y determina lo que éste pone en juego. No es el artista o el científico; tampoco el aparato biológico o el espectador de la naturaleza. Los problemas del color son primero, y siempre, problemas sociales, puesto que el hombre no vive solo, sino en sociedad (Pastoureau, 2011, p.133)

Por lo tanto, hablar del color negro es hablar de la construcción de un sistema simbólico doble. Por un lado y bajo una perspectiva cristiana, este tono estaba vinculado con el misterio y con la tierra como un elemento dador de vida, como un símbolo de la *doctrina secreta* (Hani, 1997). Por otra parte, se le relaciona con valores como la humildad, la sobriedad, la abnegación. “El negro es un color suntuoso, especialista del doble juego, contrito en la austeridad, pero arrogante en la elegancia” (Pastoureau y Simonnet, 2006). Es así como la construcción de este tono ayuda a analizar la razón del porqué era un color esencial y por ende, la importancia de relacionarlo con elementos simbólicos representativos para la sociedad, como en este caso lo fueron los Cristos Negros en la sociedad novohispana.

Actualmente, la plataforma Google Maps presenta una cartografía digital la cual registra 225 Cristos Negros. Sin embargo, existen varias imágenes identificadas en este

estudio que no aparecen contemplados en dicho mapa ya que, por ejemplo, de las cuatro imágenes consideradas como objeto de análisis en el presente proyecto, solo dos de ellas (Señor de Santa María, Valle de Bravo y Señor de la Santa Veracruz, Sultepec) aparecen marcados. Pero a pesar de ello, este plano da muestra de la presencia de dicha imagen en el continente americano (Ilustración 10).

Ilustración 10 Mapa de Cristos Negros en el continente americano



Fuente: Google Maps, 2020.

A pesar de la presencia de tales representaciones de Cristo, no existe nada al respecto sobre el origen de los Cristos Negros. Sin embargo, hay indicios que dan la pauta para especular sobre la razón de estas imágenes, las cuales como ya se mencionó, son el objeto de estudio del presente proyecto. Existen diferentes posturas sobre el origen de dichas imágenes, pero para los fines que persigue esta investigación, se exponen cuatro supuestos que dan origen a dichos Cristos. Lo anterior se considera a partir de las fuentes consultadas, además

de otras vertientes que a lo largo de la realización de este trabajo se han ido presentando. Por ello se contemplan estas hipótesis, las cuales se exponen a continuación.

Una primera vertiente al respecto del origen de los Cristos Negros, es la relación con la veneración a ídolos prehispánicos, siendo la actual imagen el resultado de un proceso de mestizaje. Al respecto, menciona Carlos Navarrete que “el primero en postular [dicho] origen prehispánico fue [Samuel K.] Lothrop, sobre la base de antiguas noticias sobre deidades cuyo color distintivo era el negro, entre los que destaca *Ek-chuah* [deidad maya, dios del cacao], patrón de los mercaderes” (2010, p.2). Entre las culturas del Altiplano Central el nombre que recibía dicha deidad era *Yacatecutli*, quién cumplía la misma función que su homólogo maya, brindar protección y resguardo a los comerciantes en sus recorridos, también conocidos como *pochtecas*. Así, ambas deidades presentaban un color oscuro por remitirse al cacao, moneda de cambio más valiosa dentro de dichas civilizaciones. Cabe la posibilidad que, durante el proceso de evangelización, la relación del dios mercader con los Cristos Negros tenga que ver con una manera de catequizar a un determinado sector de la población. Sin embargo, con el paso del tiempo, esa devoción no solo fue para los comerciantes, sino también fue adoptada por los grupos indígenas, esclavos y las clases mestizas (Navarrete, 2010, p.2).

Dichas consideraciones, Navarrete Cáceres las relaciona con el Cristo de Esquipulas, en Guatemala, imagen en la que ha centrado parte de sus investigaciones. Sin embargo, sostiene que:

No todas las advocaciones de los cristos negros están asociadas a la imagen guatemalteca. Diferentes orígenes tienen el Señor del Veneno de la catedral de México, el Cristo veracruzano de Otatitlán, el Señor de San Román en la ciudad de

Campeche, y el recientemente blanqueado Cristo de las Ampollas de la catedral de Mérida (Navarrete, 2013, p.16).

Otra relación de origen prehispánica con respecto al origen de los Cristos Negros está relacionada con otra deidad: *Tezcatlipoca*. Conocido como *espejo humeante* o *espejo de obsidiana*. Como ya se mencionó en otro apartado, Tezcatlipoca fue considerado como el dios creador, el todopoderoso y arbitrario. Esta deidad era considerada dentro de la cosmovisión prehispánica de Mesoamérica como uno de los dioses principales. “Tezcatlipoca y Quetzalcóatl son los dioses creadores por excelencia; ellos hicieron el universo, o sea, el cielo, la tierra, las aguas, el sol y el fuego, el tiempo y las edades del mundo, y el inframundo, con sus respectivas deidades” (Tena, 2009, p.12).

Dicha deidad poseía una fisonomía sombría, toda vez que representaba la noche oscura y era gobernador de las tierras del norte, región inhóspita y fría; tenía como elemento a la obsidiana, una piedra oscura capaz de absorber energía. En su aspecto oscuro era el hechicero, el brujo, el asociado con la noche y el jaguar. *Tepeyollotl*, el jaguar relacionado con el eco y las cuevas, lleva el espejo humeante y el *anahuatl* o pectoral diagnóstico de Tezcatlipoca, por eso se le considera un aspecto de él (Heyden, 1989, p.85).

En este sentido, la presencia del ídolo se vincula con espacios donde habita, siendo las cuevas una morada habitual, por ser un sitio de culto, cerrado y enigmático. Este simbolismo que encierra da pauta para considerar el cómo la presencia de un espacio

geográfico sirve como referencia para veneración de un culto. De tal forma, la importancia que adquiere la figura de Tezcatlipoca con relación a la tonalidad de este tipo de Cristos tiene ejemplos que han sido estudiados y se relacionada con imágenes como la del *Señor del Sacromonte*, de Amecameca, Estado de México. Loera Chávez (2015) menciona al respecto: “la deidad [...] a la que se rindió desde entonces culto en el cerro Amequeme, sintetizó la cosmovisión mesoamericana en relación con los cerros [...] y de una forma muy propia del cerro Amequeme, a Tezcatlipoca” (p.120). Es así como este ejemplo sirve para vincular y explicar un poco la relación existente con la tonalidad de este tipo de figuras religiosas.

Una segunda consideración sobre la tonalidad de los Cristos esta la relacionada con la manufactura. Como ya se explicó anteriormente, uno de los materiales considerados para la elaboración de imágenes fue el uso de la pasta de caña de maíz. Este material era noble para trabajar, además de la ligereza final de la obra permitía cargarlo y trasladarlo fácilmente. Como ya se abordó detalladamente, las características de este tipo de imágenes permitían un modelado acorde a las habilidades del artista. Al respecto Estrada Jasso (1996) explica: “El arte religioso está destinado a la satisfacción de determinadas exigencias espirituales, ya sociales, ya personales. La existencia de una imaginería de caña se explica por las urgencias del momento histórico” (p.61).

Por ello, la elaboración de imágenes religiosas con este material permitió representar un estilo artístico en una técnica peculiar. De tal modo, se entiende que algunos Cristos tengan esta fisonomía oscura porque “en cuanto a la policromía el cuerpo de Jesús es generalmente blanco, o de un color moreno oliváceo, como los andaluces. Y está dado con verdadera maestría” (Ibidem, p.85). Esta justificación pudo haber sido motivo para que posteriormente, imágenes que presentaban esta característica fisonómica, posteriormente

fueran retocados con un tono más oscuro. Es así como esta segunda hipótesis da una idea de cómo fue que este tipo de Cristos pudo haber adquirido dicha tonalidad, siempre y cuando se compruebe que su hechura corresponde a la técnica de pasta de caña de maíz.

Una tercera explicación al respecto está relacionada con lo anteriormente mencionado. Esta postura tiene que ver principalmente con el estilo artístico predominante en la época de elaboración. Como también ya se dijo, el momento histórico en que se hicieron los Cristos Negros básicamente corresponden a los siglos XVI y XVII, épocas en las que los estilos Renacentistas y Barrocos predominaban. Si bien, durante el primer siglo de la Nueva España la creación artística fue predominantemente española, también se puede hablar de una época de aprendizaje indígena y mestizo. Explica Estrada Jasso (1996): “la técnica del encarnado, el colorido, las facciones y sobre todo la expresión, están lejos de la estatuaria y cerámica del occidente de México. Estos datos no son indígenas, y a veces ni siquiera mestizos: se trata de la presentación de rostros españoles” (p.49).

Así, los primeros Cristos de estilo renacentista, retrataban principalmente facciones españolas, al ser este el punto de referencia de quien elaboraba dichas imágenes. Es durante el periodo barroco, después de las primeras décadas del siglo XVII, cuando se puede apreciar un estilo diferente a lo mostrado durante el siglo XVI. De esta manera, “la cultura barroca dio a los criollos los elementos necesarios para expresar su amor a la tierra y a la religión, toda vez que ellos eran los más capacitados para expresarse por este medio” (Narváez Loera, 2010, p.134). Fue así como los Cristos se fueron convirtiendo reflejos del entorno social que los mismos artistas vivían. No solo la instrucción y educación con la que se habían desarrollado, sino con lo que se veía dentro de la sociedad.

De tal forma, la conformación de una nueva sociedad y una ideología a seguir se vio expresada mediante el barroco. De igual manera, esto vino a conformar un nuevo sentido de pertenencia, ya que para inicios del siglo XVII los grupos indígenas habían desaparecido o habían sido destinados a las actividades de servidumbre o se les había relegado en entornos alejados a la civilización española. Por tanto, se generó un sentimiento de identidad por parte de mestizos, pero principalmente de criollos. Estos últimos se entendían como herederos de la Nueva España, porque habían nacido y criado aquí, eran producto de ese proceso de aculturamiento ideológico entre lo español y lo prehispánico. Gozaban de los privilegios sociales, educativos, políticos y económicos, lo cual les habría las puertas para ingresar a estos estratos. Nadie mejor que ellos para entender e interpretar a la nueva cultura novohispana.

Por tanto, este sentido de pertenencia les otorgaba una presencia especial en la sociedad, la cual estaba respaldada por el sector religioso. Sabían de la necesidad de seguir vinculando al resto de la sociedad con la religión. Sin embargo, esta no era una empresa sencilla, ya que no había un arraigo devocional completo.

Los santos netamente criollos no existían en la Nueva España. Varones y damas ejemplares apenas habían alcanzado la categoría de venerables; de no existir esa carencia de santos locales habría sido posible la afirmación de la identidad de la nueva tierra y, al mismo tiempo, el afianzamiento de la misma religión [...]. Resultaba difícil para la Nueva España forjar una idea de unidad, de pertenencia, con la sola base política; dicho de otro modo, era muy difícil forjar una matriz de conciencia identitaria (Ibidem, pp.138-139).

Es por ello por lo que se puede especular que el surgimiento de mitos, apariciones y milagros de imágenes religiosas dio como resultado este sentido de identidad. Muchas veces local y otras regional, salvo el caso de la Virgen de Guadalupe, quien se popularizó en otros planos. Así, el culto por imágenes *prodigiosas* de santos, Vírgenes o Cristos propició este sentido de pertenencia. Por ello, es viable creer que el culto a los Cristos Negros en la Nueva España se relaciona con este estilo artístico del siglo XVII, pero, sobre todo con el tipo de mentalidad que se propició en la sociedad novohispana, bajo el influjo socioreligioso y mítico que proliferó a partir de dicho siglo.

Una cuarta y última propuesta al surgimiento de los Cristos Negros considerada dentro de este proyecto, es la que se relaciona con la comunidad africana de la Nueva España. Es necesario aclarar que esta postura se considera, sobre todo por comentarios vertidos al presenta trabajo en diferentes encuentros académicos en que se ha expuesto este tema. Es por ello por lo que resulta relevante mencionar algunos aspectos, sobre todo para esclarecer algunas ideas. Primeramente, hay que contemplar que la presencia de africanos en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles era nula. Estos llegaron una vez hecha la conquista de Tenochtitlán. Fueron traídos para servidumbre, pero posteriormente se utilizaron como esclavos en campos y minas, principalmente, debido a que el desempeño laboral de estos era mayor que el que tenía el indígena. Sin embargo, socialmente no tenían derechos.

“Decretos reales de 1570 establecen que mestizos, mulatos y negros son ciudadanos de segunda clase [...], lo que a su vez alimenta el desprecio comunal” (Escoto, 2017, p.11). Ello generaba que socialmente fueran vistos como una clase inferior, ya que la condición de

esclavo los encasillaba como un sector social vulnerable. Al respecto, von Wobeser (2010) menciona, “dada su condición, estas personas carecían de derechos y formaban parte de los bienes muebles de sus dueños, de manera semejante al ganado. Sin embargo, sus amos tenían la obligación de instruirlos en la religión católica” (p.106). De tal forma, las consideraciones para la población africana eran de cierto desprecio social, a pesar de que eran considerados para ser evangelizados en el cristianismo. A pesar de ello, los sectores religiosos promovieron el culto a santos cuya tonalidad era oscura, no así hacia Vírgenes o Cristos.

La promoción de los santos negros evidencia una evolución de la percepción que tienen las sociedades cristianas sobre las comunidades de negros, ya que pasan, estas, de llanos instrumentos de trabajo forzado a categorías sociales en algún grado (mínimo) merecedoras de consideración social. Dado que también lo son de subversión al sistema colonial, se le hace imprescindible y urgente fabricar polos de atracción y adhesión a la causa colonial (obediencia legal) y al credo judeocristiano (sumisión espiritual), [...] En sitios de concentración demográfica esclava las cofradías de mulatos y morenos dedicadas a santos negros eran frecuentes, si bien conducían no sólo a la veneración del santo de color sino igualmente a la protesta, el rumor y la insatisfacción por la exclusión del sistema, cuando no a la rebelión (Escoto, 2017, pp.15-16).

Por tal motivo, es necesario considerar que el origen de los Cristos Negros no necesariamente está relacionado a los esclavos negros. Por la misma razón sobre el menosprecio a este sector de la sociedad novohispana, resultaría contradictorio imaginar que,

a pesar de ello, religiosamente se les permitiera reflejarse en al personaje más importante del cristianismo. En ese sentido, agrega Escoto (2017), se difundió el culto a santos como san Martín de Porres (nacido en Perú); Baltasar el rey mago; san Moisés el Moro; san Benito de Palermo; o santa Ifigenia, princesa de Nubia, Etiopia; quienes santos y santas bien recibidas por los esclavos africanos, sobre todo por encontrar en ellos afinidad en el tono de piel. En la Nueva España, con excepción de Martín de Porres, los demás santos no fueron tan venerados; no así en países que actualmente corresponden a Centroamérica y Sudamérica, donde siguen siendo imágenes de culto popular.

De las anteriores posturas, se puede establecer que cada una posee un cierto grado de credibilidad sobre el origen de los Cristos Negros. Sin embargo, no se puede señalar concretamente cual es el argumento más valido. Al menos a partir de la bibliografía que se revisó, sería muy irresponsable determinar cuál acepción es la más viable. A pesar de ello, lo que sí se puede considerar es que cada Cristo de estudio requiere un análisis más profundo, para determinar la razón de su origen, ya que, al ver dicho estudio desde una postura más compleja, permitirá profundizar más en el tema histórico de la imagen y de esa forma, generar un nuevo conocimiento al respecto del origen de la tonalidad que guarda cada uno de los Cristos Negros, al menos los que son objeto de estudio en este proyecto.

3.3. Cristos Negros en el sur del Estado de México.

Como ya se mencionó en otros apartados, el actual sur del Estado de México fue poblado antes de la llegada de los españoles, principalmente por matlatzincas. Una vez consumada la conquista de Tenochtitlan, el proceso de exploración territorial, evangelización y fundación poblacional por parte de los españoles, se llevó al poco tiempo de la caída del

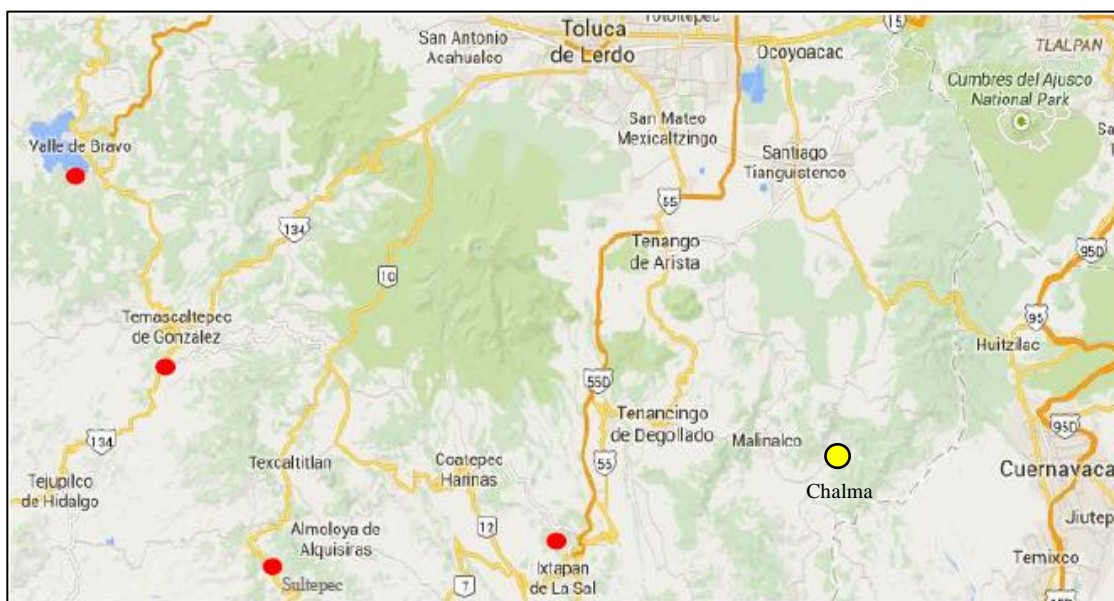
imperio mexica. Aproximadamente a partir de 1523 la región sur de lo que hoy corresponde al Estado de México, se vio influenciado por este proceso de conquista. De esta forma, al mismo tiempo que se comenzaron a fundar poblaciones, se empezó con el proceso de evangelización, en algunos lugares con los indígenas que habitaban la zona y en otras partes, con aquellos que lograron traer de otras zonas.

La presencia de religiosos franciscanos y agustinos, además del clero secular, fueron determinantes para la fundación de los recintos religiosos de la región. Sin embargo, no en todos los casos se conoce a ciencia cierta que grupo religioso se presentó a evangelizar. A pesar de ello, hay formas de determinarlo a partir de las imágenes religiosas que se instauraron para veneración en cada población. Al respecto del culto y devoción hacia representaciones de Cristo, basta recordar que como ya se mencionó, el Primer Concilio Providencial Mexicano en 1555 y posteriormente con el Concilio de Trento en 1563, fue que se estableció la presencia de representaciones iconográficas o escultóricas del hijo de Dios en algún momento de la pasión.

De este tipo de figuras, se pueden apreciar prácticamente en cada poblado de la región sur. Sin embargo, sobresalen las imágenes de Cristos Negros las cuales proliferaron a lo largo de la zona e incluso más allá. En ese sentido, los Cristos con los que se realiza el presente proyecto se ubican en la zona sur de Estado de México. Se localizan en las cabeceras municipales de Valle de Bravo, Temascaltepec, Sultepec e Ixtapan de la Sal (Ilustración 11). La relevancia que han adquirido a lo largo del tiempo los ha hecho iconos de religiosidad popular dentro de la región, razón por la cual han sido considerados como objeto de estudio en este proyecto de investigación. Son Cristos que gozan de fama regional, sin embargo, no son equiparables con la presencia que tiene el Señor de Chalma, imagen que posee una

popularidad particular no solo a sus alrededores, si no que su notoriedad trasciende a un ámbito nacional.

Ilustración 11 Localidades de estudio



Fuente: Elaboración propia

Las advocaciones en las que están presentes dichos Cristos son: en Valle de Bravo, *Señor de Santa María*; en Temascaltepec, *Señor del Perdón*; en Sultepec, *Señor de la Santa Veracruz*; y en Ixtapan de la Sal, *Señor del Perdón* y antiguamente *Señor de los Tormentos*. Sin embargo, no son los únicos que existen en la región, pero para cuestiones prácticas de este proyecto, se determinó elegir solo a los que sobresalen por su fervor popular y los que se ubican en las cabeceras municipales. De esta forma, en los siguientes apartados se expone más a detalle la historia de cada poblado, así como la información existente al respecto de cada uno de los Cristos Negros, con el objetivo de conocer más al respecto de cada uno.

3.3.1. Señor de Santa María, Valle de Bravo.

El Cristo Negro de Valle de Bravo es conocido como el *Señor de Santa María*. El recinto en el que se encuentra ubicado es el *Santuario de Santa María Ahuacatlán*, perteneciente al barrio del mismo nombre, en la cabecera municipal. Dicho templo, como ya se mencionó, se localiza en el municipio de Valle de Bravo y pertenece a la parroquia de San Francisco de Asís, perteneciente al decanato del mismo nombre, adjunto a la diócesis de Toluca. Colinda al norte con el municipio de Donato Guerra; al sur con el municipio de Temascaltepec; al este con los municipios de Amanalco y Temascaltepec; al oeste con los municipios de Ixtapan del Oro, Santo Tomás de los Plátanos y Oztoloapan (González Carranza, 1999).

Valle de Bravo es una región que se caracteriza físicamente por dos aspectos. El primero de ellos es su vegetación, ya que es un lugar en el medio del bosque, lo cual le otorga una imagen siempre verde. La segunda característica que lo distingue es la presa Valle de Bravo, la cual sirve como contenedor de agua y que a la vez se desempeña como un sistema de abastecimiento de agua para el Valle de Toluca y la Ciudad de México. Debido a sus dimensiones (21 kilómetros cuadrados), se utiliza como atractivo turístico para navegar o nadar. Esta presa se abastece de al menos siete ríos, los cuales aportan un cauce constante a la presa (Ibidem) De tal forma, estos dos elementos son los que caracterizan a esta localidad, la cual cuenta con un pasado prehispánico importante y que desde el siglo XVII alberga la imagen del Señor de Santa María.

Valle de Bravo fue una región habitada por grupos matlatzincas y mazahuas. Durante la etapa prehispánica, en náhuatl era conocido como *Temazcaltepec* (Cerro de los baños de vapor) y en mazahua se le denominaba *Pamejé* (Pozo de aguas termales). Testimonio de este

pasado son los vestigios ubicados en el lugar conocido como *La Peña*, lugar donde se han localizado reliquias como piezas de barro, figuras de culto, incensarios, entre otros. El nombre que recibió a la llegada de los españoles fue *San Francisco del Valle de Temascaltepec* o *Temascaltepec de indios*, haciendo alusión a la presencia indígena en el lugar.

Describe González Carranza (1999) que llegaron tres religiosos, encabezados por fray Gregorio Jiménez de la Cuenca, prior del convento franciscano de Toluca, quién decidió fundar su congregación junto al lugar denominado *El Pino*, que en realidad se trata de un ahuehuate, en lo que hoy es el corazón del barrio de Santa María Ahuacatlán. Estos hechos sucedieron al final del año de 1530. De tal forma, el actual Valle de Bravo fue uno de los primeros poblados del sur del Estado de México en ser establecidos por los españoles. La ubicación geográfica que guardaba con respecto a poblaciones de la provincia de Michoacán, la convertirían en un lugar de paso para transitar con dirección al occidente de la Nueva España.

En lo que concierne al Señor de Santa María, la tradición popular menciona que dicha imagen llegó al Valle de Temascaltepec durante el siglo XVII, sin establecerse una fecha exacta. Sobre su origen existen 2 versiones que a grandes rasgos sustentan su presencia en el lugar. La primera de ellas menciona que fue un Cristo enviado de España por parte del rey Felipe II. El relato establece que venían 3 imágenes, el Señor de Santa María, El Señor de Chalma y otro Cristo. En este sentido menciona Velázquez (2007):

Es la amable y hermosa sombra del Cristo Negro de Santa María, que parece prolongarse en el tiempo con el recuerdo acrisolado de mi abuela quien me enseñaba

a hincarme, con amor de idolatría, ante aquella escultura maravillosa que se me antoja nacida de las manos del escultor sevillano, Pedro de Mena (p.31).

A pesar de que el autor expresa un deseo personal, al final encierra una idea que con el tiempo se ha ido transmitiendo a través de la tradición oral de sus habitantes. Por otra parte, la segunda historia que es la más popular, explica que existían dos grandes grupos indígenas, mazahuas y matlatzincas, quienes tenían rivalidades por cuestiones territoriales. Dichos grupos pertenecían a las regiones de La Peña y Ahuacatlán. Un día, un arriero llegó a la Hacienda de San Gaspar ubicada en la salida rumbo a Colorines, en donde laboraba un numeroso grupo de jornaleros de La Peña. El arriero les ofreció en venta una de las tres imágenes que traía consigo. Al ver éste que los jornaleros no tenían ningún interés en ninguna imagen, les dejó una para que lo pensaran, prometiendo regresar al otro día, pero el misterioso personaje jamás regresó. En aquel momento el Cristo era blanco, de proporciones y características europeas.

El apego de los indígenas hacia la imagen fue creciendo a tal punto que solicitaron permiso al patrón de la hacienda para festejarlo en su particular modo, con danzas y acompañadas tanto de comida como pulque, pero en el exceso de alcohol los indígenas terminaban haciendo atrocidades. Cada año la historia se repetía e iba en aumento, hasta que los patrones decidieron donarles la imagen con la condición de que le construyeran una ermita lejos de su propiedad. Así fue como el Cristo quedó ubicado en una modesta construcción cerca de la Peña. Un tres de mayo, festejando la Santa Cruz, en medio de la euforia y al calor de los pulques, fueron sorprendidos por sus enemigos, los de Ahuacatlán. Fue una terrible batalla y no se sabe si, por accidente o con intención, la ermita se quemó.

Esto acabó repentinamente con la lucha. El gran misterio fue descubrir que entre las cenizas estaba intacta la imagen ya que no se había quemado, aunque sí cambio de color. Ahora era totalmente negro.

Al lugar acudió el sacerdote misionero, que asumió y explicó a los indígenas que el cambio de color se debía a la acción redentora de Dios para liberar a ambos bandos del odio, rencor y venganza que los consumía, logrando así la paz y armonía en el Valle de Temascaltepec, hoy Valle de Bravo. La imagen fue llevada en una procesión a la capilla del *Calvario*, construida por los frailes en Ahuacatlán y reconstruida más tarde dedicada a la Asunción de María. De allí tomo el nombre de El Señor de Santa María (González Carranza, 1999). Este segundo relato explica de forma específica del origen de la tonalidad del Cristo de Santa María. Al final, lo que hizo la imagen fue redimir de las enemistades a los indígenas, sacrificándose por esas malas acciones.

De esta forma fue como a lo largo del tiempo, el Cristo de Santa María fue adquiriendo popularidad entre la población, por lo milagroso que decían que era. Dicha imagen es de tamaño semejante al humano, es decir, de aproximadamente 1.75 mtrs. de la cabeza a los pies. Tiene un enfatizado color negro en todo el cuerpo, razón por la cual no se distinguen a detalle sus facciones. Contrasta en la imagen el color rojo de la herida de lanza en el costado derecho, así como la que emana de la boca. Viste un cendal, el cual cada año se le cambia previo a los días grandes de su fiesta. También se le coloca una peluca, razón por la cual no se le aprecia el labrado del cabello. No existen datos detallados sobre el material con el que está hecha la imagen, pero como era Valle de Bravo un poblado que conectaba con Michoacán, probablemente la influencia de los Cristos elaborados con caña de maíz determine la hechura del Señor de Santa María.

Como ya se comentó, el templo tiene la categoría de santuario, razón por la cual es un hito de fe. En el interior del recinto se pueden apreciar cuatro murales, dos de cada lado, superiores a los seis metros de altura, en los cuales se narra la leyenda de la aparición de la imagen. Sobresalen en ellas los detalles mazahuas, haciendo alusión al sector indígena que, en su mayoría anualmente se presenta a festejar al Señor de Santa María. La imagen se encuentra en el altar mayor, dentro de un camarín. Para acceder a él existe un andador que permite subir por el lado derecho del altar para posteriormente descender del lado izquierdo. Anteriormente la imagen estaba expuesta a la población e incluso se le descendía para ser llevado en procesión por las calles aledañas al templo, pero por el desgaste de la imagen, esto se ha dejado de hacer. Anexo al templo existe una habitación que funge como adoratorio, donde los devotos colocan veladoras y exvotos, mediante los cuales agradecen al Cristo por una petición cumplida.

La fiesta del Señor de Santa María se lleva a cabo el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Un par de días previos comienzan a llegar los peregrinos de municipios como Villa Victoria, Amanalco, Donato Guerra, San Felipe del Progreso y otras localidades de estados como Michoacán, Guerrero y la Ciudad de México. Llegan y muchos se quedan a acampar en la casa del peregrino o en el atrio del mismo templo. Anteriormente la festividad se realizaba el primer viernes de cuaresma, sin embargo, la fecha cambió sin contar con la certeza de por qué esto sucedió. Incluso, la población actualmente desconoce la anterior fecha de celebración. Esto se confirma en la referencia de Velázquez (2007), quien, al recordar sus vivencias infantiles durante el tiempo de la revolución, comenta:

El primer viernes de cuaresma tenía importancia para quienes vivíamos en el barrio de Santa María [...] El Señor de Santa María, rival del Cristo de Chalma, asistía impasible al espectáculo que producían las danzas de los indios mazahuas, danzas monótonas, llenas de gritos doloridos, en los cuales se repiten, desconfigurados, versos de antiguos villancicos de la literatura castellana del siglo XVI. (p.26-27).

De tal forma, a pesar de la existencia de un vestigio sobre otra fecha de celebración del Cristo Negro de Santa María, se puede constatar que la relevancia que éste ha tenido en la comunidad y en la región, da testimonio de la fe, así como del sentido de pertenencia que despierta en sus devotos. Por tanto, no se puede poner en tela de juicio el rol que juega el Señor de Santa María en la conformación de identidad en la región y que el siguiente capítulo se detallaran algunos aspectos en torno a su origen y significado, tanto visual como popular.

3.3.2. Señor del Perdón, Temascaltepec.

El Señor del Perdón es una imagen que se encuentra en Temascaltepec de González, en la iglesia de El Señor del Perdón y Nuestra Señora de la Consolación, sede la parroquia y decanato del mismo nombre, perteneciente a la diócesis de Toluca. Temascaltepec es la cabecera del municipio del mismo nombre. Su nombre en náhuatl significa *en el cerro de los baños de vapor*; y en matlatzinca su nombre es *Pizubí* que significa *Temascaltepec*. Es un municipio que se localiza al sur del Estado de México, cuyas colindancias son: al norte con Valle de Bravo y Amanalco de Becerra; al sur con Tejupilco, San Simón de Guerrero y Texcaltitlán; al este con Zinacantepec y Coatepec Harinas; al Oeste con Zacazonapan y Tejupilco (Borboa Reyes, 1999).

La región del actual municipio surge a mediados del siglo XVI, en el año de 1555 y aunque al momento no existe un registro que establezca una fecha exacta de fundación, está documentado que en 1565 ya existía un asentamiento español en lo que hoy es la cabecera municipal de dicha localidad (Covarrubias en Romero Quiroz, 1971). Pueblo minero que, junto a las localidades de Angangueo en Michoacán, Taxco en Guerrero; así como Sultepec y Zacualpan en el Estado de México, conformaron la llamada *Provincia de la Plata* desde el último cuarto del mismo siglo. Además, debido a esa relevancia minera, el poder social, político, económico, cultural y comercial era de bastante consideración ya que convertía a esta localidad en una puerta para ingresar a la inhóspita región de Tierra Caliente.

Al respecto del origen del Cristo, no existe información fidedigna al respecto. Solo se cuenta con relatos que hablan de la probable llegada de la imagen. En este sentido, se cuenta con tres historias al respecto, las cuales han pasado de generación en generación. La primera de ellas dice, al igual que en el relato del Señor de Santa María, que un comerciante traía tres Cristos a cuesta de unos burros. El relato popular asegura que uno era el Señor de Santa María, otro era el Señor de Chalma y el último el Señor del Perdón. Al pasar por Temascaltepec uno de los burros ya no pudo caminar, por lo pesada de su carga. Por esta razón, optó por dejar ese Cristo en la comunidad, prometiendo volver posteriormente. Sin embargo, dicho personaje nunca volvió y la imagen se quedó en Temascaltepec. Un segundo relato refiere a que el Cristo llegó de España como un obsequio del rey Felipe II. Y que al igual que la historia anterior, llegaron tres imágenes más, referentes a las ya mencionadas.

Una última historia menciona que un trabajador de minas originario de Zacatecas huía de este lugar porque había asesinado a un hombre. Ante este hecho, dicho sujeto de nombre Jorge Medina, comenzó a ser perseguido para ser condenado a muerte. Medina huyó

junto con sus hijas al sur de Zacatecas. Después de caminar por semanas entre la serranía, una noche, el forajido y sus hijas reunieron leños secos para hacer una fogata, para así calentar el ambiente y a la vez, ahuyentar animales nocturnos. Al siguiente día, Jorge Medina se percató que se había fundido la plata que se encontraba a flor de tierra. Realizó más pruebas y se dio cuenta que había descubierto un abundante yacimiento de plata. Optó por dirigirse a la Ciudad de México y entrevistarse con el virrey, para contarle de su descubrimiento, dejando a sus hijas a resguardo en ese lugar mientras él iba a notificar el hallazgo y así, negociar su indulgencia. El virrey recibió a Medina, oyó su relato y decidió dar un voto de confianza. Mandos especialistas a corroborar la riqueza de aquella región y una vez hecho esto, le concedió el perdón. Así, Jorge Medina como agradecimiento mando a traer de España un Cristo que llamó el Señor del Perdón ya que, si a él le habían perdonado sus faltas, el Cristo podría hacer lo mismo con otras personas.

Esta última versión se ha propagado de generación en generación entre la población de Temascaltepec, sin embargo, en ningún momento se menciona el por qué la tonalidad de la imagen es oscura. El testimonio más antiguo que hace referencia un poco sobre este asunto es el del sacerdote de Silva (1569), donde se menciona lo siguiente:

Tienen los indios mineros un cofradía de Nuestra Señora de Consolación y Encarnación, que es la advocación de la iglesia destas minas, aprobada por S. S. Rma. del Arzobispado mi señor para recoger limosna para enterrar los que son pobres y curar á los enfermos pobres; y los puchtecas tienen otra de la Veracruz para lo mismo (Citado en García Icazbalceta, 1897, p.74).

El hablar sobre una imagen de la Veracruz es remitir, quizá no tanto a la procedencia de la imagen en relación con la comunidad del puerto del golfo de México, sino más bien

por querer remitirse al nazareno de la *verdadera cruz*. Sin embargo, basta recordar que en líneas anteriores se explicaba una idea que establece que la tonalidad oscura de los Cristos estaba relacionada con la transfiguración de éste con un ídolo prehispánico: Yacatecutli. Dicha deidad era venerada por los comerciantes o pochtecas, ya que a él le encomendaban su cuidado y protección durante sus recorridos. Su tonalidad era sombría porque tenía el color del cacao, moneda de cambio de mayor valor en los tiempos prehispánicos. De tal manera, cabe la posibilidad que, durante el proceso de evangelización, la relación del dios mercader con los Cristos Negros tenga que ver con una manera de catequizar a un determinado sector de la población. Sin embargo, con el paso del tiempo, esa devoción no solo fue para los comerciantes, sino también fue adoptada por los grupos indígenas, esclavos y las clases mestizas (Navarrete, 2010).

De tal forma, se estaría hablando de que la imagen data del siglo XVI y en ese sentido, también se puede establecer que la imagen fue elaborada en el territorio de la Nueva España y puede estar elaborada de pasta de caña de maíz, debido también a la ligereza de la imagen. En ese sentido, el estilo artístico en que fue hecha la imagen corresponde a la corriente renacentista y por lo tanto, se puede establecer que fue elaborado por manos españolas, quizá en los talleres michoacanos. La imagen es “un Cristo crucificado, de tamaño un poco más del natural por haberse hecho para ser contemplado de lejos, color café oscuro, expresión serena [...] y cuerpo de excelente realismo anatómico” (Borboa Reyes, 1999, p.104). Esta descripción coincide con la que hace Estrada Jasso (1996) al respecto de los Cristos elaborados en la región tarasca durante el siglo XVI. Sin embargo, hacen falta más estudios al respecto para determinar el material con el que fue elaborado.

Como ya se mencionó, dicha imagen es venerada en el templo llamado *El Señor del Perdón y Nuestra Señora de la Consolación*. Basta decir que hasta 2006, el nombre de dicho recinto estaba dedicado únicamente a la advocación mariana, sin embargo, debido a la relevancia del Cristo las autoridades religiosas gestionaron ante la diócesis de Toluca el cambio del nombre del templo, para anexar en primera instancia el nombre del Cristo. El recinto religioso se ubica en el centro de la cabecera municipal, tiene una fachada que no es la original, ya que conforme una de las placas que se encuentran en las torres, dice que fue bendecida en enero de 1994. En el interior del templo, en el altar mayor se encuentra la imagen del Señor del Perdón, la cual yace sobre una cruz amarilla a la intemperie. Se puede acceder al altar por el costado derecho para subir al pie de la cruz y tocar sin ninguna restricción los pies de la imagen. A un costado del acceso derecho existe un recuadro donde los devotos de la imagen cuelgan *milagros* como agradecimiento a los favores recibidos.

La festividad en honor al Señor del Perdón se lleva a cabo del 27 de diciembre al 7 de enero. Los días grandes son el 5 de enero, correspondiente a la víspera; el 6 de enero, el día grande; y el 7 de enero, el día emotivo de la fiesta ya que es cuando a veces se desciende la imagen y puede ser apreciada de cerca por los feligreses. Además, suele hacerse una procesión con una imagen réplica del Cristo, la cual se lleva por las calles principales de la cabecera municipal. Durante la fiesta asisten los habitantes de las poblaciones pertenecientes a la parroquia, además de personas de municipios como San Simón de Guerrero, Valle de Bravo, Tejupilco, Toluca y la Ciudad de México, de estos dos últimos participan principalmente temascaltepequenses que han migrado a estas ciudades pero que sin falta, asisten a la festividad.

De tal forma, la relevancia que posee dicho Cristo en la región es peculiar, ya que a pesar de que el recinto religioso no adquiere la denominación de santuario, si logró hacer que el nombre del recinto donde se encuentra haya sido modificado para ser considerado en la denominación. Además, la estética y las características artísticas que presenta, la vuelven un icono representativo de la localidad, la cual sigue conservándose como un patrimonio colectivo generador de fe en el sur del Estado de México.

3.3.3. Señor de la Santa Veracruz, Sultepec.

El Señor de la Santa Veracruz es una imagen de Cristo crucificado que se localiza en el poblado de Sultepec de Pedro Ascencio de Alquisiras, cabecera del municipio del mismo nombre. Su nombre en náhuatl quiere decir *en el cerro de las codornices*. Geográficamente, Sultepec se localiza al sur del Estado de México, a las faldas del volcán Xinantecátl. Limita al norte con los municipios de Tejupilco y Texcaltitlán; al sur con el municipio de Zacualpan y el estado de Guerrero; al oriente con el municipio de Almoloya de Alquisiras y al poniente con el municipio de Amatepec (Joaquín Joaquín, 1999).

La actual región de Sultepec fue habitada por grupos prehispánicos como mexicas y matlatzincas, quienes se encontraron en constante conflicto, ya que era una región estratégica para llegar a la costa y al comercio de los actuales estados de Guerrero y Michoacán. A la llegada de los españoles a Mesoamérica, la actual cabecera fue fundada en el año de 1523 debido a la riqueza de las tierras del lugar, ya que el deseo de extraer mineral precioso del subsuelo fue una de las razones fundamentales que tuvieron los españoles para fundar villas y posteriormente, minas. Debido a la prominencia de las minas de la región, junto a otras localidades conformaron la conocida *Provincia de la Plata*, región rica por su producción de

minerales como la plata y el oro, principalmente. Esta rica producción durante los siglos XVII y XVIII fue equiparable con la producción en Zacatecas y Guanajuato (Ibidiem).

Fue fundado como un pueblo con características españolas y poco a poco, su población comenzó a ser criolla y mestiza con el paso del tiempo. Debido a su ubicación geográfica, Sultepec tiene la posibilidad de ser un punto para trasladarse al oriente u occidente del mismo sur del Estado de México. De igual forma, es un espacio de acceso para el Estado de Guerrero y por ende, de Tierra Caliente. Al respecto del Cristo de la Santa Veracruz, algunas versiones establecen que llegó a esta población a finales del siglo o XVI o principios del siglo XVII. Sobre la imagen existen ciertas historias que nos hablan al respecto de la llegada del Señor de la Santa Veracruz.

La primera de ellas establece que la imagen fue traída por un comerciante que traía imágenes religiosas. Fue justo cuando paso por Sultepec, al fondo de la barranca en donde actualmente se le venera, que la imagen comenzó a ponerse muy pesado. Los animales que lo transportaban comenzaron a quejarse y el comerciante optó por dejarlo escondido en una pequeña cueva, entre unos zarzales. El comerciante nunca más regreso y la gente entendió que el Cristo había decidido quedarse en ese lugar y por ello, decidieron construir un templo para él en ese lugar. Otra historia relata que la imagen llegó como un regalo por parte del rey Felipe II. La gente dice que se mandaron cuatro Cristos para la Nueva España, uno que se quedó en Veracruz, en el poblado de Otatitlán; la segunda se quedó en el Estado de México y que es conocido como el Señor de Chalma; la tercera se fue a Guatemala a la región de Esquipulas; la última es el Señor de la Santa Veracruz, la cual se dice que llega a Sultepec.

Sin embargo, ninguna de las historias contadas habla sobre la tonalidad del Cristo. Al respecto, solo existe una referencia que data de 1743 en donde se menciona que, en las

barrancas de Sultepec se venera un *Cristo Negro* de origen desconocido (Ibidiem). Esta referencia da pauta a comprender el reconocimiento que la imagen ha ido adquiriendo a lo largo del tiempo. Sobre el nombre, *Señor de la Santa Veracruz*, se desconoce la razón del porque adquirió esta advocación. Una explicación que ayuda a comprender esta situación se remonta a la llegada de los españoles a Mesoamérica. Una vez consumada la conquista de Tenochtitlan, Hernán Cortes instauró una cofradía en honor a la Santa Cruz, esto por devoción y agradecimiento por haber desembarcado en tierra firme después de haber atravesado el océano atlántico y llegar con bien al nuevo continente, además de instaurarse sin contratiempos en el territorio que a la postre conquistaría.

Esta institución religiosa estaría constituida por los más distinguidos españoles, ya que era una forma de pertenecer a un gremio social prominente en la naciente Nueva España. En 1568, la cofradía logró que la ermita donde veneraban la Santa Cruz pudiera convertirse en parroquia, razón por la cual les permitió consolidarse como uno de los recintos más importantes. En este templo se resguarda la imagen de un Cristo que es conocida como el *Cristo de los siete velos*, efigie que llegó a la Nueva España como un regalo del rey Carlos V a la cofradía, encabezada por Hernán Cortés. Dicho obsequio fue en reconocimiento por la loable labor que realizó al conquistar un nuevo reino para la corona española (De la Maza y de la Cuadra, 1968).

De tal manera, esta situación puede ser una razón para entender la advocación que adquirió dicho Cristo. Basta recordar que Sultepec surge como un asentamiento de españoles y quizá, algunos de aquellos primeros pobladores fueron integrantes de la cofradía que fundó Hernán Cortés y que como muestra del compromiso que tenían con dicha sociedad religiosa, decidieron replicar dicha compañía en otros espacios que poseían tal característica. Por otra

parte, las características que posee el Señor de la Santa Veracruz es que representa un Cristo del tamaño de un ser humano promedio, ligeramente inclinado al frente y con visibles muestras del martirio que Jesucristo vivió durante la pasión. Tiene las piernas ligeramente arqueadas a la altura de las rodillas y se juntan de nueva cuenta en los pies, para ser clavadas por un mismo clavo en la cruz. A mediados del siglo pasado, cuenta la gente mayor del lugar que durante semana santa se solía hacer una procesión de Cristos, donde se llegaban a reunir alrededor de seis u ocho imágenes, siendo este uno de los eventos religiosos mas importantes y valorados por la población.

Por el desgaste de las imágenes, esta práctica dejo de realizarse, pero la gente cuenta que en especial el Señor de la Veracruz posee una ligereza que permite ser cargado hasta por tres personas. Este hecho permite especular que el material con el que fue elaborado es la pasta de caña de maíz, perteneciente al proceso de manufactura que aportaron al mundo artístico-religioso los tarascos de Michoacán. De hecho, al respecto de la procesión de los Cristos, en la actualidad se sigue realizando dicha práctica en poblaciones como Morelia, Patzcuaro, Tlalpujahuá, Tzinzuntzan (Ruíz Caballero, 2016). Por ello, es posible que la procesión esté relacionada con el origen del Cristo, sin embargo, es necesario llevar a cabo investigaciones más detalladas al respecto.

La imagen del Señor de la Santa Veracruz se venera en el Santuario del mismo nombre, perteneciente a la parroquia de San Juan Bautista, adjunta al decanato de San Isidro Labrador, perteneciente a la diócesis de Tenancingo. En dicho templo, es la imagen del Cristo la única figura religiosa a la que se le rinde culto en el lugar. Dicho recinto se encuentra en una de las orillas de la cabecera municipal, en el fondo de un barranco. El lugar tiene desde 1907 la categoría de santuario debido al número de feligreses que la visitan, así como los

diferentes testimonios que existen sobre los milagros concebidos. El santuario cuenta con un cuarto anexo a la nave principal, en donde los feligreses colocan exvotos, milagros y otras muestras de fe a modo de agradecimiento por los favores cumplidos. La fiesta principal hasta 1906 era el 3 de mayo, pero alcanzó la categoría de santuario cambio al segundo viernes de cuaresma y tiene una duración de doce días, iniciando el miércoles de ceniza y concluyendo el segundo domingo de cuaresma. Asisten procesiones a la fiesta no solo gente del municipio de Sultepec, sino también de municipios como Zacualpan, Tejupilco, Amatepec, Tlatlaya, Temascaltepec, Texcaltitlán, Almoloya de Alquisiras, Tonicato, Ixtapan de la Sal, todos ellos del Estado de México. Pero también asisten feligreses de estados como Guerrero, Morelos, Michoacán y la Ciudad de México.

Dicha fiesta está relacionada con otras festividades existentes en la región. Comenta al respecto Mata Alpuche (1999):

Estos santuarios-mercados se articulan a través de un mecanismo de feria anual itinerante [...] durante las ferias anuales de cuaresma [...] Las imágenes santas de estos santuarios son los cristos negros conocidos como los cinco hermanitos, éstos son: El Señor de Chalma, El Señor de Santa María de Valle de Bravo, El Señor de la Veracruz en Sultepec y el Señor de los Milagros de San Miguel Ixtapan [Tejupilco], todos ellos en el Estado de México; el Señor de Cuetzala en Guerrero y la Virgen de San Lucas Huetamo en Michoacán; cada imagen tiene su santuario (p.96).

De tal forma, es posible especular que la razón por la cual se vinculan estas imágenes, y especialmente dos que son parte del objeto de estudio de este proyecto, es la situación del comercio. De tal forma, existen un vínculo entre la región sur del Estado de México, con

Guerrero y Michoacán, siendo parte de esta región la que se le denomina Tierra Caliente. Así, el Cristo Negro de la Santa Veracruz, es una imagen de arraigo y fe dentro de la población del sur del Estado de México. Su relevancia queda de manifiesto y a pesar de que no existe muchas referencias conocidas sobre la presencia del Cristo en Sultepec, mediante las muestras de devoción que la gente realiza anualmente en la fiesta popular del Señor de la Santa Veracruz, se puede apreciar el rol que tiene entre la población.

3.3.4. Señor del Perdón, Ixtapan de la Sal

La imagen del Señor del Perdón es venerada en la cabecera municipal de Ixtapan de la Sal, en el templo de la Asunción de María, perteneciente al decanato del mismo nombre, adscrito a la diócesis de Tenancingo. El municipio se localiza en la parte Este del sur del Estado. El nombre del poblado, que es el mismo que el del municipio, es de origen náhuatl y significa *lugar de sal o salinas*. Las colindancias del municipio son: al norte con los municipios de Coatepec Harinas y Villa Guerrero; al sur con Tonatico, Zacualpan y el Estado de Guerrero; al oriente con Villa Guerrero y Zumpahuacán y al poniente con Coatepec Harinas y Zacualpan (Arizmendi Domínguez, 1999). Dicha localidad fue un espacio en el que habitaron grupos prehispánicos debido a la abundancia de aguas termales y minas de sal, lo que la volvió en un sitio de interés para matlatzincas y tlahuicas, grupos predominantes en la zona. Muestra de ello son los vestigios que se encontraron en el jardín principal (Ibidiem).

En el siglo XVI a la llegada de los españoles, la región fue descubierta porque en 1523 hubo misiones de exploración para las zonas de Malinalco. Ixtapan ya era conocido por lo atractivo de sus aguas, razón por la cual los españoles no dudaron en establecerse en el sitio. Se tiene conocimiento que en 1535 se establecieron los primeros misioneros en la zona,

encabezados por el fraile franciscano Juan Guichen de Leyva, quien se dice trajo consigo la imagen de la Asunción de María. Al ser un lugar de paso rumbo a Malinalco, Ixtapan de la Sal tuvo la oportunidad de ser punto de encuentro entre la zona sur y el centro del actual Estado de México.

Al respecto del Cristo del Señor del Perdón, al igual que en los otros casos de estudio, existen ciertas historias que dan constancia de la llegada de la imagen a Ixtapan de la Sal. La primera de ellas dice que un comerciante traía varios Cristos cargados. Al llegar a Ixtapan le ofreció a la gente del poblado uno de ellos, pero se negaban adquirirlos por no tener recursos para comprarlo. El comerciante decidió dejar uno de ellos y después regresar, pero nunca volvió. Así, la gente se lo apropió y comenzó a venerarlo. Una segunda historia relata que llegaron a Ixtapan de la Sal 13 franciscanos, quienes traían a cuestas un Cristo postrado en una cruz de caña. Al descansar a la sombra de un sabino, postraron la imagen sobre el árbol. Al paso de un tiempo, mientras se encontraban en profundo sueño, una horda de lobos se acercó a los franciscanos con la intención de devorarlos. Pero grande fue su sorpresa al percatarse que los lobos en vez de atacar se agacharon y cruzaron las patas delanteras como signo de respeto a la imagen. Sin embargo, se sabe con certeza que fueron frailes agustinos quienes en el siglo XVII trajeron la imagen a Ixtapan de la Sal

Sobre la tonalidad oscura del Cristo existe un relato popular en la población inscrito en la novedad a dicho Cristo, el cual menciona que anteriormente era conocido como *Señor de los Tormentos*. A inicios de 1852 lo llevaron a la ciudad de Tenancingo, Estado de México, a restaurarlo. Estuvo ahí un año y tres meses más, sin que el restaurador de nombre José Solache le hiciera nada, ya que solo retardaba el trabajo y abrumado por otros encargos, no había empezado el retoque del santo. Así paso este tiempo hasta que las autoridades

eclesiásticas decidieron recuperar tan preciado crucifijo. Fueron al depósito del taller del pintor y se encontraron con la grata sorpresa de que el Señor de los Tormentos estaba completamente restaurado y retocado a la tonalidad que hoy presenta, sacando la conclusión de que era un milagro por no haber sido intervenido por mano pecadora, siendo esta una obra de la providencia. Esto sucedió el 2º viernes de cuaresma, el 12 de marzo de 1853. Para celebrar el milagro se organizó una gran procesión en Tenancingo para llevar el Cristo a Ixtapan de la Sal. El arzobispo D. Próspero Ma. Alarcón de la Barquera y Dávalos y el cura de la iglesia Juan Pichardo, el 5 de junio de 1854, le dieron el nombre de Señor del Perdón y el arzobispo dio al recinto que lo albergaba el grado de santuario.

Dicho relato explica entonces el origen de la tonalidad. Sin embargo, existen algunos datos que no coinciden dentro del relato. El mas significativo es el relacionado al arzobispo vigente, ya que Prospero María Alarcón ocupó el cargo hasta 1891. En ese sentido, quizá exista un error de redacción o interpretación del original al confundir el numero 5 con el 9. Independientemente de ello, es de resaltar la relevancia de la imagen en la región en la que se ubica, ya que como menciona el relato la imagen fue trasladada en procesión hasta su recinto. Del mismo modo, el hecho que el recinto haya alcanzado la categoría de santuario permite comprender la importancia del lugar. Aunque cabe la posibilidad que esto haya sido una estrategia política porque en el último cuarto del siglo XIX, el Estado de México vivió una serie de cambios en cuanto a su conformación territorial y los distritos que la conformaban (Reyes Pastrana, 2019). Razón por la cual era necesario reducir el malestar social en que los ciudadanos podían encontrarse al pertenecer o dejar de pertenecer a un cierto Distrito o a un Estado.

En cuanto respecto al Cristo del Señor del Perdón de Ixtapan de la Sal, esta es una imagen más pequeña que las tres anteriores. Se localiza en la capilla anexa a la iglesia de la Asunción de María. El Cristo se encuentra resguardado en un camarín para su protección y se desciende de éste un día antes del miércoles de ceniza. Su festividad se lleva a cabo, al igual que el Señor de la Santa Veracruz, el segundo viernes de cuaresma, tal y como se relató en la historia de su restauración. Ese día se le lleva en procesión por las calles aledañas a la parroquia y posteriormente se coloca al frente del altar, a donde los devotos se acercan a besar la imagen. Al término de este ritual, es colocado en la parte principal del altar mayor, en donde estará hasta el tercer domingo de cuaresma.

Acuden a la fiesta patronal feligreses del mismo municipio, así como de otros poblados del Estado como Tonatico, Zacualpan, Tenancingo, Malinalco, Coatepec Harinas, Villa Guerrero, así como Toluca, la ciudad de México y de poblaciones de los de Guerrero y Morelos. Cabe destacar que también asisten anualmente personas de Huamantla, Tlaxcala, quienes colocan el día grande de la fiesta un tapete de aserrín sobre la calle principal que accede a la iglesia. De igual forma, destaca una danza que proviene del municipio de Guadalupe, Zacatecas, quienes asisten en las vísperas de la fiesta y ejecutan la danza de los Matlachines, bailable representativo de los estados de Zacatecas, Aguascalientes, San Luis Potosí y Coahuila, principalmente.

El Señor del Perdón es una imagen presuntamente ligera, ya que un par de personas lo manipulan para extraerlo del recinto en el que normalmente se encuentra. Tiene visibles muestras del sufrimiento en la pasión, ya que tiene heridas y llagas expuestas. La cabeza esta inclinada hacia su lado derecho, pero da la percepción de que pierde el cuello, ya que la mejilla esta recargada sobre la clavícula. Tiene los pies ligeramente arqueados a la altura de

las rodillas, lo que hace que los pies se junten y parezca que, al juntarse para ser atravesados por un clavo formen una letra equis. De las cuatro imágenes que son estudio de este proyecto, la del Señor del Perdón de Ixtapan de la Sal, es la que a simple vista presenta mayor deterioro, ya que son visibles las fracturas en el cuerpo, además de piezas de la cabeza, rostro, pecho, brazos y piernas.

El recinto que alberca al Cristo Negro del Señor del Perdón, forma parte de una red de sitios religiosos o santuarios populares en dicha región. Menciona Iracheta Cenecorta (2010):

[hay] una red de varios santuarios locales y regionales, los que son visitados por los mismos peregrinos [...] Durante la Semana Santa, pero también en otras épocas del año, los devotos se aglomeran en los santuarios, como el del Cristo Negro de Chalma; el Señor del Perdón de Ixtapan de la Sal, el del Señor [de la Misericordia en San Miguel Ixtapan] de Tejupilco; el Cristo de Zacualpilla; el Cristo de la Santa Veracruz de Sultepec y en Malinaltenango [Señor de la Santa Veracruz]; los santuarios del estado de Guerrero, en San Francisco Acuitlalpan, Paintla, Tecapulco y Mazatepec. (p.15)

Por tanto, el Señor del Perdón goza considerables adeptos por parte de la población local y regional, lo cual hace que su festividad sea una de las más importantes. Sin importar que comparte fecha patronal con el Señor de la Santa Veracruz de Sultepec, no pierde relevancia, ya que posee un sector regional que se identifica perfectamente con la imagen. Esto ha hecho que este Cristo Negro sea venerado por devotos de otros estados quienes

anualmente asisten a la festividad. Por tanto, es un hecho que la presencia del Señor de los Tormentos hoy Señor del Perdón, lo vuelve un icono de identidad regional, ya que las historias al respecto de la imagen, le otorgan presencia y relevancia en la región del sur del Estado de México.

De tal manera, el abordaje en este capítulo sobre los Cristos Negros busca ofrecer la construcción de un conocimiento complejo, cimentado en áreas afines al estudio, para así llegar a la comprensión de la existencia y presencia de estas piezas artístico-religiosas, las cuales no solo denotan culto y devoción, sino también identidad. En este caso, para proyectos con un punto de partida como este, es indispensable tener en cuenta que las manifestaciones de esta índole hay que verlas como un sistema de intercambio simbólico, capaces de facilitar la creación de identidades sociales, esto a través del establecimiento de fronteras culturales, las cuales tienen la capacidad de señalar el *adentro* y el *afuera* del grupo (Portal, 1994). Por lo anterior, es que se puede considerar la importancia que tiene el enfoque Transdisciplinario, ya que a partir de los conocimientos de otras áreas de estudio es como se podrá ir descifrando el sistema simbólico presente en la expresión religiosa, en este caso, el que tiene que ver con los Cristos Negros en el sur del Estado de México.

Capítulo IV. Análisis teórico metodológico sobre los Cristos Negros en el Sur del Estado de México

4.1. Metodología

Antes de iniciar con el trabajo de análisis es indispensable describir el proceso metodológico que se llevó a cabo para la obtención de información relativa al tema. Para ello es necesario entender por metodología el estudio crítico de los procedimientos utilizados por el ser humano durante la realización de un proceso de investigación (Gómez Bastar, 2012). De esta forma, el investigador busca las estrategias más adecuadas para obtener la información que desea, considerando los objetivos y metas que se plantea para tal cometido. Para ello se consideran dos enfoques: el cuantitativo y el cualitativo. El primero refiere a la búsqueda de datos para demostrar hipótesis con base en una evaluación numérica y el análisis estadístico. En tanto que la segunda hace uso de la información que reúne durante la investigación y la analiza para generar nuevas preguntas durante dicho proceso (Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista Lucio, 2014).

Ambas posturas resultan útiles para alcanzar las metas trazadas durante una investigación, considerando si el objetivo es presentar datos duros o percepciones sobre un fenómeno social. En este sentido, como se llevó a cabo la investigación fue mediante una estrategia de investigación de corte cualitativa, la cual mediante el trabajo de apreciación estableció los parámetros para percibir variables clave en el proyecto. Estas variables fueron las manifestaciones de religiosidad popular, elementos simbólicos, interacciones entre los actores participantes (visitantes, comunidad receptora, comerciantes), las actividades religiosas oficiales, así como tradiciones y costumbres. En trabajos identificados que abordan esta temática como los de Giménez (1978), Vargas Moreno (1997), Navarrete Cáceres (2010; 2013), Escoto (2017), por ser de corte antropológico refieren a un trabajo de observación denominado etnografía.

Esta herramienta se caracteriza por poseer una triple acepción: como enfoque, como método y como texto; siendo la descripción el elemento distintivo por tener la capacidad de detallar lo apreciado por el investigador (Guber, 2011). La etnografía se caracteriza por permitir hacer un trabajo de campo tan superficial o profundo como el investigador lo desee. Esto dependerá de los objetivos que se persigan ya que se puede hacer un trabajo de observación primaria como es el reporte; desde un nivel secundario como lo es la explicación del fenómeno observado o desde una perspectiva descriptiva, dando cuenta de un suceso desde el plano de los actores sociales involucrados (Ibidiem, 2011). En este sentido, la postura que se tomó para realizar este proyecto fue desde el nivel secundario, es decir, desde una postura enunciativa y detallada sobre lo observado. Esto se consideró así ya que para Díaz (2011) la observación es “el recurso principal de la observación descriptiva; se realiza en los lugares donde ocurren los hechos o fenómenos investigados. La investigación social y la educativa recurren en gran medida a esta modalidad” (p.9).

Complementario a la observación también se utilizó otra técnica de investigación cualitativa para llevar a cabo parte del análisis visual. Para ello basado en los trabajos de Sanders Pierce (1958) y Acaso (2017), se utilizó la semiología de la imagen haciendo uso de tres variables: huella, ícono y símbolo. Estos tres elementos permiten conocer el lenguaje visual que tienen las imágenes, en este caso, los Cristos Negros. Aunado a ello también se analizan otras variables como el mensaje denotativo y connotativo, para comprender el significado aparente y el no visible. De esta forma, la construcción de un análisis visual depende no solo de lo que se observa, sino también del entorno en que se presenta.

Por último, también se hace uso de la técnica de análisis del Tercer incluido, un nivel de estudio propio del campo transdisciplinar. Esta propuesta establece la presencia de dos

elementos contradictorios: A y no A; sin embargo, entre ambos existe una tercera opción que a simple vista no es tomada en cuenta, pero que al adentrarse a otros campos de realidad se puede percibir la presencia de una opción excluida. Este nivel de análisis ya propuesto por Aristóteles es retomado también por Morin (2005) y Nicolescu (1996). De esta manera, el análisis aplicado los Cristos Negros como representaciones visuales da oportunidad de generar conocimientos en el estudio de este campo, de ahí la presencia de llevar a cabo este estudio bajo dicha postura.

Estas tres técnicas de investigación utilizadas han permitido la obtención de información y así, la generación de nuevo conocimiento. Por ello es que el enfoque cualitativo fue el idóneo, ya que “el objetivo de esta forma de investigación es estudiar el conjunto de cualidades que caracterizan al hecho social. [...] La metodología cualitativa rompe el principio epistemológico *individuo* y desarrolla el principio epistémico *relación* para construir conocimientos de la realidad social” (Mejía, 2008, pp.164-165). De este modo, las herramientas utilizadas para el proyecto de Cristos Negros han permitido extraer datos a partir de la subjetividad de los actores sociales que intervienen en este proyecto, considerando los valores culturales asignados en el objeto de estudio. Por tanto, los objetivos trazados en el uso de la metodología conducen a la interpretación de dichas imágenes religiosas, todo esto, como producto del proceso subjetivo de vivencias y análisis visual.

En ese sentido y con el objetivo de identificar la información que ha permitido llevar a cabo estos análisis, el trabajo de campo se llevó a cabo principalmente durante las festividades patronales de cada Cristo durante 2017 y 2018. Así, las fechas en que se realizaron estas fiestas y por ende la investigación en campo fueron:

Tabla 11. Festividades de los Cristos Negros de estudio

Festividad	Temporalidad	Día principal
Señor del Perdón, Temascaltepec	Del 27 de diciembre al 8 de enero	6 de enero
Señor de la Santa Veracruz, Sultepec	*Del 1º al 12 de marzo de 2017 *Del 14 al 24 de febrero de 2018	2º viernes de cuaresma
Señor del Perdón, Ixtapan de la Sal	*Del 1º al 12 de marzo de 2017 *Del 14 al 24 de febrero de 2018	2º viernes de cuaresma
Señor de Santa María, Valle de Bravo	Del 1º al 3 de mayo	3 de mayo

Fuente: Elaboración propia.

Por tanto, los elementos considerados primordiales para estudiar mediante la serie de herramientas descritas han permitido la generación de un tipo de conocimiento más completo sobre el objetivo de la presente investigación. El uso de herramientas tan diversas entre sí, generan opciones de información dispares, pero también complementarias a través de puntos de encuentro en donde convergen las interpretaciones de los sucesos que acontecen durante cada una de las festividades y las variables de análisis de las representaciones de dichas imágenes observadas considerando sus evocaciones, tanto en lo individual como la colectividad.

4.2. Representación popular de los Cristos Negros.

Como ya se mencionó, los Cristos Negros son un fenómeno social que surgieron entre el siglo XVI y el siglo XVII, principalmente en la Nueva España. Su origen está

relacionado con hipótesis que sostienen la idea de que son parte de un proceso de aculturación entre la cosmovisión cristiana y la prehispánica. Así, los Cristos quizá aluden a ídolos en otros tiempos, tales como Tezcatlipoca (Espejo negro humeante) o Yacatecutli (dios de los comerciantes). Otra versión alude a que el color de los Cristos se debe que son una estrategia de evangelización de esclavos africanos para también adoctrinarlos en el cristianismo. Sin embargo, la sociedad existente en el siglo XVI y XVII, estableció un sistema de castas en donde este sector poblacional se encontraba en uno de los últimos niveles de dicha escala. Así, la discriminación y el prejuicio social-racial, crea la idea de que dicha estrategia de evangelización sería poco posible, aunque no imposible.

Una hipótesis más considera que el origen de estas imágenes se debe a la técnica de origen purépecha de pasta de caña de maíz, arte en el que se hacía uso de material orgánico y que, con el tiempo, además de factores ambientes, estas imágenes podían oxidarse y así, adquirir una tonalidad oscura. Por último, una idea más al respecto del origen de los Cristos Negros en la Nueva España está relacionada con los artistitas que manufacturaban las imágenes religiosas. En este sentido son dos los estilos que pudieron influir. El primero de ellos es el Renacentista, dicha técnica buscaba resaltar la anatomía humana, teniendo un realismo en las proporciones corporales del Cristo en cuestión. Además, los artistas renacentistas eran de origen español, por lo tanto, eran artistas formados bajo el estilo español, quienes al llegar al nuevo mundo buscaron retratar la identidad *andaluza*, es decir, las características de la región de Andalucía, territorio ibérico con fuerte presencia árabe (Bustamante García, 1993)

Es así como cada una de estas cuatro hipótesis al respecto del origen de los Cristos Negros encierra un poco de verdad. Sin embargo, es necesario entender que cada una de las

imágenes contempladas en este proyecto de investigación, cuenta con un origen propio que encuentra su procedencia en alguna de estas ideas. Por ello, para poder comprender de forma y fondo de los Cristos Negros, en este trabajo académico se contempló hacer uso de la metodología de investigación cualitativa, considerándola como un *fenómeno dialógico* toda vez que:

nos aventuramos a la búsqueda de conocimiento mutuo en la que el otro es parte constitutiva del ser, el investigado es parte fundamental del investigador y viceversa [...] Por ello la importancia de construir situaciones horizontales durante la investigación en las que ambas voces se expongan en un contexto discursivo equitativo (Corona y Kaltmeier, 2012, p. 14).

De tal forma, la voz del otro está determinada mediante la interacción horizontal de las partes involucradas, toda vez que se parte de estrategias que permiten interactuar de manera recíproca. Así, una primera herramienta para indagar el tema de los Cristos Negros en el sur del Estado de México fue la etnografía, ello mediante la observación. Este instrumento de investigación es un elemento básico en el trabajo de campo en áreas como la antropología o la sociología, toda vez que consiste en “la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad y que busca restituir, con la mayor fidelidad posible, la vida de cada uno de ellos” (Lévi-Strausse, 1985, p. 50).

Lo anterior es posible al identificar hábitos, tradiciones, costumbres, historias y elementos culturales que dan testimonio de una acción que se vuelve objeto de estudio para el investigador. En este caso, al enfocar la investigación etnográfica en las fiestas populares

de los Cristos Negros no solo se buscó encauzar el estudio desde una postura antropológica, sino que también se realizó dar un enfoque desde el campo de la cultura visual, para poder analizar las características visuales de los Cristos y las características semiológicas que poseen (Sanders, 1958; Acaso, 2017). En ambos casos de las herramientas de investigación, uno de los elementos que las caracteriza, es el análisis simbólico. Es decir, aquello que no se logra apreciar a simple vista, sino que necesita de conocimiento teórico previo que permita analizar los elementos que se presentan en el objeto de estudio, en este caso los Cristos Negros. Con dicha comprensión, es posible interpretar el significado de los elementos presentes para así, alcanzar nuevos conocimientos al respecto del tema de este estudio. En este sentido, para dar inicio con el rol de cada uno de los Cristos Negros, se aborda el trabajo etnográfico realizado durante 2017 y 2018.

La primera de las festividades a describir es la del Cristo de Santa María, ubicado en la cabecera municipal de Valle de Bravo. Dicha comunidad es la cabecera del municipio del mismo nombre. Como ya se abordó anteriormente, es una localidad con vestigios de población prehispánica, quizá por mazahuas o matlatzincas, y que durante la primera mitad del siglo XVI fue fundado como poblado ibérico. Actualmente, Valle de Bravo es considerado como un destino turístico importante, gracias a su cercanía con la ciudad de México. Debido a su fisonomía arquitectónica y los atractivos naturales y culturales, la Secretaría de Turismo (SECTUR), en 2005, lo incluye en el programa *Pueblos Mágicos*, cuyo objetivo es revalorar a aquellas localidades que poseen atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes o cotidianidad que se derivan de cada una de sus manifestaciones socioculturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico (SECTUR, 2016).

A pesar de los impactos externos de programas como el anterior y los embates de la modernidad, Valle de Bravo conserva sus patrones culturales principalmente los de índole agrícola, siendo ejemplo de ello la festividad del 3 de mayo (Latapí Escalante, 2016). La fiesta del Cristo Negro de Santa María Ahuacatlán da inicio con la novena que se realiza del 24 de abril al 2 de mayo. Por las fechas en que se realiza la festividad, queda de manifiesto la relación existente con actividades de la temporada de lluvias, da pauta para dicha celebración. Además de que, a través de dicha fiesta, existe una relación disfrazada con ese pasado prehispánico que García Payón (1941) ha vinculado con el culto a Tlaloc, deidad del agua. “En este lugar se marca el inicio de las lluvias, así como la transición de tierra caliente a tierra fría, y tiene que ver con un control de paso de mercancías y personas registrado desde el preclásico hasta la fecha” (Latapí Escalante, 2016, p. 168). Sin embargo, al menos los últimos dos domingos del mes abril previos al inicio de la novena, los mayordomos de la fiesta del Señor de Santa María se organizan para realizar una procesión por las calles principales de Valle de Bravo, en la cual encabezados por un camión que lleva la imagen del Cristo, que no es más que una persona pintada al tono del Señor de Santa María, recorren las calles de la cabecera para invitar a los visitantes y vecinos del lugar a la fiesta; además de que aprovechan la oportunidad para recolectar donativos con los transeúntes, turistas y comercios para la celebración de la festividad.

El *performance* o representación simbólica del Cristo que se realiza durante dichas procesiones es muy solemne entre la población, ya que la gente que aprecia el recorrido aprovecha la oportunidad para persignarse frente a la imagen, a pesar de que es un individuo caracterizado como la imagen que se venera en el barrio de Santa María. Es necesario entender que esta propuesta “involucra manifestaciones que son constitutivas y

representativas de la vida social, las cuales, se pueden externalizar a través de expresiones verbales, corporales, visuales, musicales, en la celebración de ceremonias, ritos, etc. o algún componente de las identidades socioculturales” (Méndez Ramírez, Villar Calvo, Gutiérrez Chaparro, 2011, p.211). De ahí la importancia que tiene esta acción, sobre todo por el significado y el momento en el que se presenta, razón por la cual adquiere una mayor relevancia.

En esta peculiar procesión, además del transporte que traslada el performance del Señor de Santa María, acompañada una banda de viento la cual interpreta canciones de tipo religioso, pero alterna dichas melodías con otras de corte popular. De esta manera, se anuncia la víspera de la fiesta, la cual como se comentó al inicio, comienza a partir del 24 de abril. Desde el inicio del novenario la calle que esta frente al recinto religioso, llamada *Santa María*, se cierra al tránsito vehicular para ir albergando día a día puestos comerciales de diferentes productos. Por la importancia comercial que representa la festividad, es común ver a lo largo de la calle puestos de objetos de barro como tazas, cazuelas, jarras, comales, platos. También se encuentran diversos utensilios de cocina elaborados de madera, así como juguetes del mismo material. Es común encontrar puestos de fruta como mamey, mangos, sarza, melones, nanches; además de otros productos comestibles como palanquetas, esquites, así como puestos de pan. De igual forma, se establecen algunos comercios de objetos religiosos, principalmente a la entrada al atrio de la iglesia. Ahí se pueden conseguir novenas, milagros, imágenes de bulto alusivas al Cristo, entre otros objetos más. Muchos de los comerciantes que asisten a la fiesta provienen de comunidades del sur del Estado, tales como Tejupilco, Amatepec, Luvianos; además de otros poblados como San Antonio la Isla, Tenango, Ixtapan de la Sal, Pilcaya, entre otros. Así, con el paso

de los días dicha calle comienza a llenarse de puestos y con ello, comienzan las vísperas de la fiesta patronal.

El recinto es considerado como Santuario, lo que conlleva a entender a este espacio como un sitio espiritual. “Los santuarios se describen como centros sagrados (espacios hierofánicos [manifestación de lo sagrado] y kratofánicos [manifestación de lo sagrado como forma de poder]) donde se venera una virgen, un santo o un Cristo y hacia donde convergen periódicamente las peregrinaciones del catolicismo popular” (Undurraga en Giménez, 1978, p.29). De tal forma, al ser un territorio mítico, genera un impacto sobre la población local y externa, lo que hace que sea concurrido por gente de otras latitudes, legitimización así el territorio como un escenario sagrado. Así esta expresión de religión popular, conforme se van acercando los días principales de la fiesta, comienza a vivir manifestaciones propias de la festividad.

A partir del 29 o 30 de abril, la calle que pasa afuera al templo, calle Ameyal, es también cerrada al tránsito vehicular. Cabe mencionar que la palabra *Ameyal* es un vocablo náhuatl que significa *manantial* (Gran Diccionario Náhuatl, 2012), razón que vincula el postulado de García Payón (1941) sobre el culto a Tlaloc en el sitio. En este lugar de paso también se colocan puestos comerciales de diversos productos, principalmente alimentos como tacos, quesadillas, pizza, carnitas de cerdo, así como platillos más caseros como mole de pollo o guajolote, arroz, caldo de res, tamales nejos, entre otros. Todos estos productos son ofrecidos a los peregrinos y visitante, quienes, debido a la variedad de productos, tienen un amplio menú para elegir. A partir del 30 de abril y durante los días subsecuentes, es común ver la llegada de diversas peregrinaciones. Llegan a Santa María peregrinos de diversas localidades pertenecientes a los municipios de San José del Rincón, Acambay, San

Felipe de Progreso, Villa de Allende, Zinacantepec, Ixtlahuaca, Villa Victoria, Santo Tomás de los Plátanos, Temascaltepec, Amanalco, Donato Guerra, Colorines, así como de Michoacán y la Ciudad de México. Dichas procesiones suelen ser a bicicleta o caminando, y en ella vienen tanto hombres como mujeres, desde niños hasta personas de la tercera edad, pero en la mayoría de los casos lo hacen en familia. Lukács (1970) comprende como “los santuarios funcionan como condensadores periódicos del *ethos* religioso popular que se caracteriza [...] por la búsqueda de seguridad y protección. Por otra parte, constituyen el principal factor de socialización de la piedad popular” (Citado en Giménez, 1978, p.29).

Desde el último día de abril y hasta el 2 de mayo, todos estos peregrinos llegan a Santa María con la firme intención de pernoctar los días previos al 3 de mayo en la casa del peregrino, que está a un costado de la iglesia, o a hacerlo en el atrio de la iglesia. Durante estos días, en estos espacios acondicionados a los feligreses, se llegan a contar hasta mil personas que acampan en este sitio, a pesar de las inclemencias del tiempo. Se caracteriza por ser un espacio abierto para la observación astronómica y observar las montañas más alejadas en el horizonte (Latapí Escalante, 2016). Es común ver que cada procesión llega al altar de rodillas o caminando y al llegar al altar, depositan la imagen o estandarte de la imagen del patrón o patrona del lugar de los peregrinos, quienes realizan la visita al Cristo de Santa María. Posteriormente los peregrinos se forman del lado derecho del templo para subir al altar a persignarse ante la imagen del Cristo y hacer oración ante la imagen, la cual puede ser por unos segundos o incluso hasta quince o veinte minutos, dependiendo el caso.

Durante estos tres días es constante ver diversas danzas que se presentan al interior del templo. De las más representativas son las que realizan de *Pastoras*, que simboliza la transición de la infancia a la adolescencia (Latapí Escalante, 2016) y de los *Siete pares de*

Francia, quienes son acompañados con música de violín, flauta y tambor, dependiendo la danza. Dicha danza representa la lucha en la Edad Media entre Moros y Cristianos para expulsar a los primeros de territorio ibérico; esta es una danza representativa de España y adaptada en México como esa lucha entre españoles y mesoamericanos. Cada una dura alrededor de cuarenta minutos a una hora. También se realizan otras danzas como las de *Arrieros* y *Concheros*, las cuales por la magnitud de gente que participa, donde llegan a ser hasta veinte o más personas, son realizadas en el atrio de la iglesia. El día de la fiesta, el 3 de mayo, las campanas se empiezan a tocar a las 5:15 a.m. para que la gente comience a ingresar a la iglesia, para cantar las mañanitas. A pesar de la gran cantidad de gente que duerme en los espacios acondicionados de la iglesia, los primeros que comienzan a llegar son personas de los barrios aledaños al templo.

Para las 6:00 a.m la iglesia se comienza a llenar, siendo el pasillo central el punto primordial que los feligreses ocupan durante la ceremonia religiosa. La mayoría de las personas ingresa con una cruz adornada, basta recordar que el 3 de mayo es el día en el calendario católico destinado a la veneración de la cruz en la que murió Jesucristo. Al recinto ingresan alrededor de 300 a 400 personas, y al menos otras 100 se quedan fuera de la iglesia escuchando misa. Al término de la ceremonia religiosa que es celebrada por el párroco de la parroquia de Valle de Bravo, la gente se ordena al centro de la iglesia para pasar hacia el lado izquierdo del lugar para que el sacerdote bendiga las cruces que llevan. Cabe mencionar que a pesar de que la mayoría de gente que entra a la misa no lleva su crucifijo, las personas que se quedan fuera durante la celebración y otras más que se incorporan después de las 7:30 a.m., son quienes llegan para la bendición, que es la primera del día.

Al término de la ceremonia, los mayordomos reparten tamales, pan, atole y café para todos los asistentes, principalmente los peregrinos que duermen en el atrio y la casa de oración. Durante el transcurso de la mañana se pueden apreciar de nueva cuenta danzas en el atrio y en el interior del templo. Adentro de la iglesia, durante ese día se puede apreciar la presencia de gente formada para subir al altar a ver la imagen del Cristo. El tiempo promedio para subir a ver al Señor de Santa María, oscila entre 20 a 30 minutos, incluso hasta un poco más. Es común ver a todas horas el recinto religioso lleno, con gente que está en las bancas o en los pasillos. Especialmente ese día, la iglesia que pierde su calidad de espacio dedicado a la religión, ya que la gente habla en voz alta, ríe a carcajadas, se expresa con mentadas de madre e incluso, por la tarde principalmente, los hombres ingresan al templo con su cerveza en mano, con un vaso de tequila, mezcal o aguardiente e incluso con pulque. Pareciera que la solemnidad del lugar cambia y es apropiado por la gente para convivir popularmente.

Además de las danzas, se escucha la banda de viento que en los espacios que las danzas descansan, aprovechan para interpretar melodías populares. Al exterior del atrio, los pasillos son insuficientes debido a la cantidad de personas que transitan para ingresar al templo. Los puestos se hacen insuficientes para atender la demanda de personas que desean comprar alimentos, artículos religiosos u otros productos como ropa, calzado, utensilios de cocina o para el hogar, como pinturas, cuadros, cobijas, entre otros. A las 12:00 p.m. se celebra la última celebración eucarística del día, llamada *misa de función*. Esta celebración tiene la peculiaridad de que es una ceremonia solemne, es decir, es presidida por el sacerdote de la parroquia, los vicarios e incluso, sacerdotes invitados por el párroco o por la misma comunidad. También participan ministros, que son las personas que apoyan en la

realización de la ceremonia al hacerse cargo de las actividades litúrgicas. Entre estas acciones están el realizar las lecturas del evangelio, auxiliar al párroco con las funciones de acólito, recoger las limosnas en el templo, entre otras.

Al igual que la celebración eucarística de la mañana, la gente se aglomera al interior del templo y la que no puede ingresar al lugar, espera en el atrio de la iglesia. Al término, el sacerdote de la parroquia sale al atrio y desde una de las partes altas del lugar, se dedica a echar agua bendita a la gente que asiste con su crucifijo debidamente adornado para la fecha, siendo alrededor de doscientas personas las ahí reunidas. El transcurso de la tarde transcurre en un ambiente de algarabía. Hay rezos al interior del templo, danzas, gente formado al costado de la iglesia para ingresar al altar y persignarse frente al Cristo. En el atrio, la gente come los alimentos que los mayordomos del lugar les proporcionan, descansan, otras duermen y unos más platican con sus familiares y demás peregrinos mientras brindan con bebidas alcohólicas. En las inmediaciones del templo es un ir y venir de gente que decide recorrer las calles para comprar fruta y alimentos de otras regiones que difícilmente pueden encontrar en sus lugares de origen o que el costo es muy alto a comparación del precio en que se ofrecen en la feria.

Por la noche, al igual que el día primero y dos de mayo, los mayordomos del Cristo de Santa María ofrecen un espectáculo de juegos pirotécnicos a través de bombas al cielo, así como un castillo de veinte o treinta metros de altura, el cual se quema a los compases de la música de viento que ameniza la fiesta. Una vez concluido el castillo, el cual se quema alrededor de las 8:00 p.m., la gente comienza a retirarse del atrio, algunos para dirigirse a sus barrios y otros a esa hora toman camino de regreso a su localidad de origen. La música ameniza otro tiempo y para las 10:00 p.m., se empieza a cerrar el lugar, primero el templo y

posteriormente el atrio de la iglesia. A pesar de que aún hay personas que duermen en recinto religioso, se quedan a platicar y otras a seguir bebiendo.

Para el día 4 de mayo, desde las 7 de la mañana se abre la puerta del atrio y los peregrinos recogen sus cosas y comienzan a alistar el regreso a sus poblaciones de origen. Luego de desayunar, la gente vuelve a ingresar al templo. Algunos entran de rodillas, otros entran cantando. Después de un momento de meditación frente a la imagen, toman su santo o estandarte y se despiden del *Santísimo Cristo Negro*, como algunos le llaman y dejan el templo. Intercambian palabras y agradecimientos con los mayordomos del lugar, dejan programas de sus fiestas patronales, algunas a realizarse en las siguientes semanas y otras a llevarse a cabo hasta julio, y se retiran a sus transportes. Después del medio día, el recinto queda despejado en su atrio, es notoria la disminución de gente en las calles aledañas. Pareciera que nunca hubo una fiesta popular en el lugar. Es hasta el día cuatro de mayo cuando la población de Valle de Bravo y turistas comienzan a acercarse al templo para visitar la imagen del Cristo, para rezar ante él o para verlo de cerca en el altar mayor.

Da la impresión de que la fiesta del Cristo Negro de Santa María se realiza en dos momentos. Uno para los feligreses que vienen a adorar la imagen los días previos de la fiesta y el día grande. La mayoría de ellos provenientes de comunidades de origen indígena, principalmente mazahuas y otomíes del norte del Estado de México. La segunda, es en los días posteriores a la fecha principal, donde la gente local de la cabecera municipal y turistas se acercan al recinto religioso. Es así como la fiesta del Cristo de Santa María se lleva a cabo y queda inserta en las festividades de índole agrícola que se presentan en la cabecera municipal de Valle de Bravo.

Dicho calendario comienza el 2 de febrero con la fiesta de la Candelaria, donde no solo se bendice al niño Jesús, sino también las semillas de la siembra. Posteriormente es la fiesta ya mencionada el 3 de mayo como inicio de la temporada de lluvias; sigue con la fiesta de la Asunción de la Virgen el 15 de agosto, cuya fiesta también es relevante entre los feligreses. Sigue la fiesta de San Francisco de Asís el 4 de octubre, patrono de municipio y que simboliza el fin del temporal de lluvias y finaliza el 2 de noviembre, día de muertos, cuando ya se levantó la cosecha. De esta forma:

Los rituales convergen en espacios para significar una temporalidad relacionada con la naturaleza y en la que hacen que tanto el mundo simbólico, el imaginario y la identidad se recreen y se encuentren en cada espacio y tiempo en el que se da el ritual (Latapí Escalante, 2016, p.166).

Otra de las fiestas relacionadas con los Cristos objeto de estudio, es la que se realiza en honor al Señor del Perdón en Temascaltepec de González, cabecera del municipio del mismo nombre. Dicha localidad debe su nombre al actual Valle de Bravo, ya que su primer nombre castellano fue *Real de los Ríos*, y anteriormente fue *Cacalostoc*, que significa *lugar de cuervos*; pero por la fuerza minera que generó, terminó adoptando el nombre de Temascaltepec, a comparación de Valle de Bravo, quien lo perdió (Borboa Reyes, 2006). Desde 2010, Temascaltepec fue contemplado en el Programa Estatal *Pueblos con Encanto del Bicentenario de la Independencia de México*, cuyo objetivo es “distinguir a través de la declaratoria [...] a los municipios con vocación turística cuyos habitantes han sabido cuidar

la riqueza cultural, historia, autenticidad y carácter propio que resalta el encanto del lugar” (Gaceta del Gobierno del Estado de México, 2014).

La festividad del Cristo de Temascaltepec, conocido como Señor del Perdón inicia finales del año, el 27 de diciembre y culmina el 7 de enero. Los tiempos de la festividad están relacionados con el tiempo del ciclo agrícola, específicamente en la etapa final de la limpia del terreno después de la cosecha. Al respecto y Broda (1991) mencionan que la visión cósmica existente en el mundo prehispánico, en la actualidad subsisten a través de las fiestas patronales. Las de mayor relevancia, Albores Zárate (2006) las define como “Ocho fiestas en cruz” y a su vez se clasifican en dos grupos: el *Grupo A*: La Candelaria el 2 de febrero, la Santa Cruz el 3 de mayo, La Asunción de la Virgen el 15 de agosto, día de Muertos el 2 de noviembre. Y el *Grupo B*: San José el 19 de marzo, San Juan el 24 de junio, San Mateo el 21 de septiembre, 24 de diciembre el nacimiento del niño Jesús.

Entre cada festividad, aparecen otras, en este caso se considera la fiesta de la Epifanía el 6 de enero, día principal de la festividad en honor al Señor del Perdón, que se da entre una fiesta del Grupo B (24 de diciembre) y una fiesta del Grupo A (2 de febrero). En el calendario agrícola prehispánico, esta fecha implica la limpia del terreno una vez que este descansó de la última cosecha, ya que es necesario dejarlo reposar antes del siguiente ciclo agrícola. A pesar de que Temascaltepec de González no es un poblado de antecedentes agrícolas, por la fuerza política, económica y comercial que desde su origen poseyó, le permitió ser considerado como un punto de intercambio mercantil por excelencia en el actual sur del Estado de México. En ese sentido, como se abordó en el capítulo anterior, existe un antecedente que explica la presencia prehispánica de un ídolo venerado por los comerciantes, llamados *pochtecas* (García Icazbalceta, 1897).

Esta idea sobre la posible presencia del Cristo se vincula con la hipótesis de Navarrete Cáceres (2010) donde menciona que la deidad del comercio, Yacatecutli en el Altiplano Central, tiene relación con estos Cristos de piel oscura, debido a que esta deidad tenía la piel del mismo color del cacao. Por el momento esta es una versión sobre el origen del Cristo y su tono de piel. Sin embargo, hace falta más trabajo documental para corroborar esta idea o desarrollar otra diferente. En lo que respecta a la festividad, esta se lleva a cabo en un ambiente enmarcado en el contexto religioso, que oscila entre lo oficial y lo popular. Durante la novena, realizan procesiones las 18 comunidades que pertenecen a la parroquia, acompañadas de un gremio (jubilados, profesionistas, deportistas, mineros, deportistas, taxistas, agricultores y comerciantes). Así, al menos dos o tres comunidades, caminan desde su población de origen hasta el templo donde se alberga al Cristo del Señor del Perdón, encabezados por las imágenes originales que se veneran en sus localidades y otros, con estandartes que hacen alusión a sus patronos o vírgenes, tales como San Lucas evangelista, San Antonio de Padua, San Andrés apóstol, San Francisco de Asís, San Sebastián, la virgen Candelaria, la virgen de los Dolores, a virgen de la luz, entre otros. Esto se realiza por las tardes, para llegar al templo entre 5:30 y 6:00 p.m. Así, cada comunidad camina al menos una hora y las que más lo hacen, realizan un trayecto de cuatro horas.

Cada una de las procesiones se realizan en contingentes que van desde las 50 hasta las 150 personas, dependiendo el número de poblaciones que participen. Las comunidades con mayor población dentro de la parroquia, además de la cabecera municipal son: San Andrés de los Gama, Real de Arriba, El Peñón, La Albarrada, San Lucas del Pulque, Carboneras y Cieneguillas. Posterior a la ceremonia religiosa al interior del templo, los

organizadores de la fiesta denominados *mayordomos*, reparten pan y atole o café entre los asistentes. De igual forma, ellos organizan eventos culturales en lo que denominan *Semana Cultural en honor al Señor del Perdón*, la cual presenta a lo largo de la novena a diferentes cantantes y grupos artísticos. Estos son grupos de danza folclórica, músicos solistas, duetos o conjuntos musicales. También durante la festividad 2018, la mayordomía dio oportunidad al autor de este proyecto, de dar una plática sobre el presente proyecto de investigación.

Al término de la actividad cultural, se hace la quema de pirotecnia mediante un *torito*, que es la representación de un toro de lidia que muestra su gallardía mediante la quema de fuegos artificiales y *buscapiés*, es decir, mediante de cohetes de pólvora. Esta actividad es una de las más esperadas de la noche, ya que a pesar del riesgo de sufrir una quemadura es una forma de mostrar valentía, tanto al cargarlo como para torearlo. A partir del día 2 de enero, dieron comienzo actividades de mayor atracción para el público. Así, este día por la noche se hizo una danza azteca por parte de un grupo proveniente de Lerma e invitados por la mayordomía. Resulto atractiva la presencia de dicha agrupación debido a lo vistoso de los trajes, los cuales lucían penachos coronados por calaveras o cabezas de animales silvestres como zorros. De igual forma destacan, las hueseras que adornan las piernas de los danzantes, sobre todo por el ruido tan peculiar que hacen estos cascabeles, además de los movimientos tan rápidos y ágiles que realizan al compás del tambor de guerra. Sobre el grupo, este se componía de 12 personas, mayoritariamente jóvenes y solo un par de adultos mayores, además de un par menores de edad.

El día siguiente, también hubo una presentación de danza prehispánica, esta vez la de Concheros. Es una coreografía propia de habitantes de Temascaltepec que desde hace una década realizan en la plaza principal de la cabecera municipal. Danzan cerca de 30

personas, entre niños y adultos, compuesto principalmente por mujeres. Por espacio de una hora ejecutan sus movimientos y al término de su presentación, se dirigen hacia el interior del templo para terminar su participación. Por último, todos los participantes se colocan en el altar del templo para tomarse una fotografía con la imagen del Cristo al fondo. Para el día 4 de enero, las actividades dieron inicio desde temprano, ya que el sacerdote del templo oficia una misa en honor a los peregrinos que participan en la carrera atlética y en la peregrinación de ciclistas, las cuales parten desde Toluca y recorriendo la carretera federal que conecta a Ciudad Altamirano, Guerrero; recorren 69 kilómetros para concluir en el interior de la iglesia. Cerca de 80 personas participan en ambas actividades y mediante relevos, recorren dicha carretera. Realizan este recorrido en un tiempo aproximado de 4 a 5 horas.

En esta ocasión, la procesión de corredores y ciclistas llegó a las 3:30 p.m. Son recibidos en la entrada del pueblo y en procesión, entran acompañados de los mayordomos y otros habitantes. Algunos vecinos más de la cabecera municipal los vitorean y aplauden el esfuerzo hecho. Acompañados por la banda de viento recorren las calles principales del pueblo y en el atrio de la iglesia, son recibidos por el sacerdote del lugar. Les dirige algunas palabras y reconoce el esfuerzo hecho mientras vierte sobre ellos agua bendita. La mayoría de estos peregrinos ingresan al templo de rodillas y recorren una distancia de 60 metros hasta llegar al altar y besar algunos de los escalones, como símbolo de obediencia espiritual. Al término, los participantes se reúnen en el interior del templo y con el consentimiento del sacerdote, hacen la elección de sus dirigentes. Recurren al visto bueno del clérigo con la intención de adquirir legitimidad entre los miembros de dichas asociaciones y jurar ante el Cristo una buena organización el siguiente año.

Por la tarde, en un terreno cercano al centro del pueblo, se adapta un ruedo para hacer un jaripeo. Se presentan seis toros de monta y jinetes quienes se ganan la vida montando toros en eventos así. Este evento es bastante concurrido, ya que es un espectáculo gratuito y que atrae a la gente por lo atractivo que resulta ver los movimientos de los jinetes al montar los toros y el desenlace de dicha monta. A la par de esta actividad popular, se lleva a cabo una ceremonia religiosa con la que concluye la novena con la participación de los 13 barrios de la cabecera municipal, quienes asisten acompañados de sus santos y vírgenes, entre las que destacan San Francisco, Santiago apóstol, y la virgen de Guadalupe. Cabe destacar que en el templo, las comunidades y los barrios fueron invitados para que dejaran sus imágenes como signo de acompañamiento a la figura central de la fiesta patronal. De igual forma, la mayordomía optó por colocar estandartes en las paredes del interior del templo con las imágenes de los santos, vírgenes y Cristos de cada una de las comunidades que integran la parroquia.

Por la noche, se hizo la quema de un castillo de juegos pirotécnicos, el cual fue donado por la comunidad de Cieneguillas de González, la cual desde hace algunos años se dedica de lleno a la producción de aguacate, lo cual ha generado una considerable derrama económica y muestra de ello, es la donación de dicho castillo, el cual es la primera vez que hacen esta donación. Esto ha sido como agradecimiento a las buenas cosechas que el Señor del Perdón les ha propiciado. Un elemento característico de esta fiesta patronal es el adorno floral del templo, el cual suele lucir por lo llamativo que resulta. Se colocan adornos en las columnas centrales de la iglesia, en los nichos de las paredes laterales en donde se encuentran imágenes de santos y vírgenes que adornan el lugar. De igual forma el altar

mayor donde se encuentra el Cristo, en donde se contempló un arco sobre la pared en la cual se encuentra postrada la imagen.

El día 5 de enero que es considerado como la víspera, comenzó sus actividades con la llamada ExpoFeria Temascaltepec, la cual se organiza en conjunto con el Ayuntamiento y el Centro Universitario de la Universidad Autónoma del Estado de México. Esta Expo llegó a su décimo novena edición, en la cual ganaderos, productores, comerciantes, artesanos y prestadores de servicios ofertan sus productos y habilidades a la población que concurre la fiesta. Dicha Expoferia se realizó a un costado de la iglesia, sobre la calle y en una explanada perteneciente a la escuela primaria del lugar. Por otro lado, dentro de las actividades religiosas formales, este día se aprovecha la visita del obispo de la Diócesis de Toluca, para realizar confirmaciones en los niños y adolescentes de la parroquia. Al final de la celebración religiosa, en el exterior del templo se tiene ya instalada un escenario donde un grupo de música proveniente de Oaxaca interpreta diversas melodías populares y otras tantas, típicas de su estado. Tal es el caso de *La Sandunga*, *Canción mixteca*, *El niño perdido*, entre otras. Por la tarde se celebra otra misa a las 6:00 p.m. y posterior a ello, la gente se comienza a reunir en el atrio de la iglesia. Lo hacen para escuchar la música de los grupos que amenizan la fiesta patronal, pero sobre todo para apartar lugar en la quema del castillo de fuegos pirotécnicos. Otras personas más aprovechan para entrar al templo y disfrutar del atractivo visual que brinda el adorno floral de la iglesia.

Es así como este espacio, por la tarde-noche pierde su esencia religiosa y se convierte en un punto de reunión popular, ya que pareciera una galería artística donde se aprecian piezas religiosas, así como las formas y figuras que el arreglo floral brinda. También, a un costado del altar mayor, es característico visualizar un nacimiento que se

conforma por cerca de 400 piezas, el cual vuelve a dicho recinto religioso un punto obligado de visita. En tanto que otras familias más aprovechan la entrada del templo para armar tertulias con aquellos familiares y conocidos que radican en otros lugares, así aprovechan para ponerse al día de la vida del pueblo. A un costado de la iglesia y de la plaza principal, se encuentra el jardín principal, el cual es adaptado para los juegos mecánicos el cual, también es bastante concurrido por los asistentes. Para este día que es la víspera, ya es común ver gente de municipios aledaños como San Simón de Guerrero, Tejupilco, Valle de Bravo, Sultepec, Donato Guerra; así como de las comunidades pertenecientes a la parroquia y de otras poblaciones del mismo municipio, además de personas provenientes de Toluca, la Ciudad de México y también temascaltepecenses que radican en Estados Unidos y aprovechan las fiestas decembrinas para estar en la fiesta en honor al *morenito*, como la gente le dice al Señor del Perdón.

Alrededor de las 10:00 hrs. da inicio la quema del castillo de juegos pirotécnicos; este se quema en la plaza principal. El castillo se compone de 3 piezas, una torre principal a centro, con una altura de cerca de 80 metros y dos estructuras, de las cuales se encienden dos pavorreales. La torre principal se enciende por partes. Esta posee ruedas y cuadros laterales que simulan flores e imágenes religiosas. La figura principal es la silueta de la virgen que se venera en la misma localidad, la virgen de la Consolación; en la parte superior aparece un letrero que dice: Nuestra Señora de la Consolación. Temascaltepec, Méx. Para las 11:30 p.m. la gente comienza a retirarse a sus casas porque al siguiente día la actividad temprano.

A las 5:00 a.m. comienzan a lanzarse cohetes al cielo para anunciar la reunión de la gente para asistir a las mañanitas en honor al Señor del Perdón. Los barrios de la cabecera

son los que en procesión se encaminan al templo principal. Llegan procesiones de los barrios de Santiago, Milán, el Fortín, San Francisco, Magdalena, Las Peñas y doña Rosa. Comienzan a llegar a la plaza principal y forman dos filas. Al abrirse el templo, la mayoría de la gente ingresa al templo de rodillas, desde la entrada al lugar hasta el altar mayor. Esta penitencia es vistosa debido la duración de las filas, ya que alrededor de 350 personas o quizá mas, realizan esta acción. Una vez que entraron las personas, se entonan las mañanitas con mariachi. Por último, se entonan también las llamadas *mañanitas en honor al Señor del Perdón*. Es una adaptación a la canción original, pero adaptada al Cristo de Temascaltepec. Una vez concluida esta acción, da inicio la ceremonia religiosa oficial. Cabe destacar que esta es la única actividad donde la mayoría de las personas que asisten son de los barrios de la cabecera municipal, ya que las demás procesiones la gente que asiste son los habitantes de las localidades que peregrinan.

Al término de la ceremonia, los mayordomos invitan a la gente a compartir el café, tamales, atole, o pan. Esta es una forma de agradecer a la gente su presencia en las mañanitas del Cristo. Durante el curso del día es constante el flujo de visitantes, quienes acuden a la fiesta. Pero a comparación de la fiesta en Santa María, los peregrinos y feligreses no suben al altar mayor, ya que no se ha adaptado el acceso, además de que la imagen no se encuentra protegida por ningún cristal, solo acuden a las bancas, se persignan, rezan, contemplan la imagen y se retiran. Esta acción tan solemne puede durar unos instantes o incluso varios minutos. Las personas mayores comentan que anteriormente si había un camarín donde se resguardaba la imagen, pero a mediados del siglo pasado, el templo se remodelo y este espacio desapareció del altar, dejando así al Cristo del Perdón.

Por la tarde-noche, se repite la misma actividad que el día previo. A las 6:00 p.m. se realiza una misa y después, la gente recorre el templo para rezar, tomarse una foto o fotografía el altar, observar las imágenes y observar el nacimiento. En el exterior los conjuntos musicales interpretan canciones de todo tipo y en cada pausa piden por un aplauso al Señor del Perdón. Por ser el día grande de la fiesta, el número de asistentes es mayor que el día anterior. Sobre todo, como es sábado el número de visitantes aumenta de manera considerable. De nueva cuenta, alrededor de las 10:00 p.m. comienza la quema del castillo de juegos pirotécnicos. En esta ocasión, consta de tres columnas de la misma altura, de poco más de 80 metros cada una. La parte principal del castillo es la de la silueta del Señor del Perdón, el cual simula estar dentro de una iglesia.

Al término del castillo, se hace la quema del torito de pirotecnia. Debido al número de gente y al poco espacio para llevar esta figura, se omiten los buscapiés, para evitar quemar a las personas. Del mismo modo, la mayordomía dispuso para ese día no usar la figura del toro, sino usar un camello, un elefante y un caballo, para representar los animales de los *Reyes Magos*, que según la tradición popular fueron a adorar al niño Jesús. Así, termina el día grande de la fiesta, quedando solo el día emotivo de esta conmemoración.

El 7 de enero es un día solemne en Temascaltepec. Los días anteriores hubo bailes, jaripeos, la Expofería, pero para esta fecha todo esto concluye. Durante el día, de nueva cuenta la gente asiste al templo, sobre todo porque es domingo. Para las 4:00 p.m. empieza la actividad en el templo. Los mayordomos se dan cita y los hombres comienzan a coordinarse junto con las mayordomas. Las campanas se tocan como si llamaran a misa y la gente comienza a acercarse al templo. Dicen las personas que desde 2012 la imagen del Señor del Perdón no se baja de la cruz donde esta postrado, por ello es un día especial en

Temascaltepec. Esto se determinó porque, dicen los mayordomos, una restauradora del Instituto Nacional de Antropología e Historia de Toluca, recomendó ya no moverlo porque se encuentra deteriorado en manos y costados. Por tal motivo, se optó por ya no descenderlo. Sin embargo, en esta ocasión los mayordomos y el sacerdote vieron viable realizar esta acción.

Durante media hora la mayordomía acordó qué hacer y en punto de las 4:30 p.m. comienza el descendimiento del Cristo. Dos mayordomos postrados en los brazos de la cruz donde descansa la imagen jalan con una cuerda cada uno, el brazo de la cruz donde esta el Señor del perdón y lo descenden. Donde comienza el altar hay tres mayordomos mas que lo reciben y lo sostienen para continuar con el descendimiento. Ya en el altar lo esperan alrededor de 6 personas mas para recibirlo y trasladarlo al frente de la iglesia para colocarlo en una mesa especial. Durante el descendimiento las campanas de la iglesia tocan anunciando esta acción y en el interior del templo, la banda interpreta la canción *Dios nunca muere*, pieza representativa de Oaxaca y que, por extraña razón ha sido adoptada como la canción del Señor del Perdón.

Al mismo tiempo que se coloca en el altar la imagen, de una nave lateral del templo adaptada como sagrario, se descende otra imagen, conocida como la réplica del Señor del Perdón. Se trata de un Cristo donado en la fiesta de 2013 para que sea esta imagen la que se venerará los días 7 de enero. Ambas imágenes se limpian de polvo y se les cambia el cendal que adorna su cuerpo. Comenta el sacerdote que existe una lista en la que la gente se apunta para que le toque un año donar dicha prenda. Especialmente con la imagen original, son muy delicados lo movimientos de limpieza y solo los mayordomos, junto con los sacerdotes, quienes se encargan de la limpieza. Una vez terminada esta acción, se invita a

personas que tienen que viajar y no pueden quedarse a la fiesta por la noche, así como a la gente de la tercer edad y enfermos, para que pasen a besar los pies de la imagen. Esta acción se realiza alrededor de una hora.

A las 6:00 p.m. se celebra misa, pero adquiere un significado especial por estar la imagen entre la gente y no en el altar, como es común que suceda. Al término de esta, el sacerdote agradece a la mayordomía y comúnmente la gente cuenta que se hace el cambio de esta, sin embargo, se les invitó a continuar un año más y estos accedieron. Una vez legitimado este grupo, se coordina con la población para recorrer las dos calles principales del pueblo con la imagen réplica del Señor del Perdón. Así, entre cantos y rezos se recorre el lugar y al finalizar la procesión, se ingresa al templo para besar hacer la acción de besar los pies de la imagen. Cada persona, después de besar la imagen, reciben por parte de la mayordomía un par de imágenes alusivas al Cristo, que son las del programa oficial. Estas reliquias son bastante cotizadas por la gente, ya que en el transcurso del año no hay otro lugar en donde se pueda encontrar alguna imagen alusiva al Señor del Perdón. La mayoría de la gente evita salirse del templo, quedándose el tiempo que dura esta actividad para apreciar desde un buen lugar el momento de regresar al Cristo a su lugar original. Después de casi 2:30 hrs de fila y donde alrededor de mil personas pasan a besar la imagen, esta es trasladada de nueva cuenta a la cruz en el altar donde se encuentra el resto del año.

De nueva cuenta, la mayordomía es la encargada de realizar esta acción, mientras la banda de nuevo interpreta *Dios nunca muere*, y los feligreses alientan entre aplausos, vivas y llanto, la oportunidad de haber podido tocar la imagen. De esta forma, concluye la solemnidad de la fiesta, siendo la última acción de la fiesta la quema del castillo de juegos pirotécnicos en la plaza principal. En esta ocasión, compuesto el castillo de un cuerpo

principal y dos columnas pequeñas, siendo la imagen principal la de un Cristo custodiado por un ángel de cada lado y con el letrero: Viva el Señor del Perdón. Es así como llegó a su final la fiesta en honor al Señor del Perdón, en Temascaltepec. Una fiesta representativa del culto a Cristos Negros en el sur del Estado de México.

La tercera población considerada en este proyecto es el que se ubica en la cabecera municipal de Sultepec. Esta es una de las localidades más antiguas del actual Estado de México, considerando que posterior a la conquista (década de 1520), proliferaron las expediciones en la cadena montañosa del sur del actual nevado de Toluca, encontrando plata, primero en Sultepec (aproximadamente 1530-1531) y también en otras regiones como Temascaltepec (von Mentz, 2015). Esta situación posicionó a Sultepec como un poblado con potencial minero, razón por la cual rápidamente destacó en el siglo XVI como un referente de extracción minera. Debido a las características que conserva la cabecera municipal, Sultepec fue incluido en 2010 en el programa de la Secretaría de Turismo Estatal, de *Pueblos con Encanto del Bicentenario de la Independencia de México*; considerando la vocación turística del lugar, a partir del cuidado que la población ha tenido al respecto de la riqueza cultural, historia, autenticidad y carácter propio que resalta el encanto del lugar (Gaceta del Gobierno del Estado de México, 2014).

Al respecto de la fiesta en honor al Señor de la Santa Veracruz, esta da inicio el miércoles de ceniza y se prolonga por doce días más, siendo el día principal el segundo viernes de la cuaresma. El recinto donde se resguarda dicha imagen tiene la categoría de Santuario, razón por la cual es considerado como un lugar religiosamente especial, de ahí la relevancia que adquiere para los feligreses de la región. Según relatos, esta categoría la adquirió en 1907, año en que comenzó a realizarse la festividad en las fechas mencionadas,

ya que hasta 1906 la fiesta se realizaba el 3 de mayo, día de la santa cruz (Joaquín Joaquín, 1999). El santuario se encuentra enclavado en una barranca al final de la cabecera municipal y según datos del actual Cronista Municipal, el Lic. Mauricio Baltazar Alvarez Hernández, en un informe resguardado en el Archivo General del Arzobispado de México de mediados del siglo XVIII (1743), donde se menciona la existencia de un templo donde se venera la imagen de un Cristo.

Con este dato, se puede establecer que la imagen fue elaborada bajo la influencia del estilo Barroco. Esto es porque resaltan algunos rasgos físicos como nudillos, rotulas, la expresión de la mirada. Pero sobre todo porque sobresalen de forma considerable los rasgos de la tortura del vía crucis, como lo es el pómulo abofeteado, la herida de la lanza en el costado con un exagerado escurrimiento de sangre, las rodillas, codos y hombros con laceraciones muy evidentes, así como el escurrimiento de sangre en diferentes partes del cuerpo. El mismo Lic. Alvarez comenta que en una visita de reconocimiento de la imagen por parte de personal del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), expresaron que, por las características de la imagen es probable que la hechura de esta haya sido con la estructura de la pasta de caña de maíz y sobre este, la colocación de un lienzo el cual fue pintado. Esta técnica es conocida como *lienzo de bajorrelieve* (Sánchez Ruíz, 1994). La pigmentación de la imagen no es completamente oscura, ya que más bien tiene un tono apiñonado, sin embargo, es visto por algunos feligreses como Cristo Negro. La imagen posee cabello propio, aunque parece escaso y sin volumen, razón por la cual la población suele colocarle una peluca para resaltar de mejor forma este detalle físico.

Debido al deterioro que a simple vista se alcanza a apreciar, desde varias décadas se ha establecido resguardar la imagen en su camarín y ya no moverlo de ahí. Se abre

únicamente unos días antes del novenario para que las personas que donan el cendal que ocupará la imagen, se lo puedan colocar. Es este acto el único momento en que gente de la población tienen contacto físico con la imagen. Como ya se mencionó anteriormente, los cuatro Cristos que son objeto de estudio del presente trabajo, tienen como referente la imagen del Señor de Chalma. En el caso del Señor de la Santa Veracruz, debido a su cercanía con el Santuario de dicho Cristo, se puede especular una cierta relación entre ambos, ya que poseen algunos rasgos físicos semejantes, como lo es el tipo de inclinación de la cabeza y el arqueado de las piernas, pero sería muy aventurado hacer una aseveración al respecto sin un estudio más a detalle, razón por la cual este comentario solo queda como una mera especulación.

En lo que respecta al espacio que ocupa el santuario, este se compone de una explanada tipo plaza, en la cual se hace la quema de los castillos de juegos pirotécnicos. También en dicha explanada se encuentra una tienda de artículos religiosos, la cual tienen en venta imágenes de todo tipo, principalmente las que son alusivas al Señor de la Santa Veracruz. De igual forma, existe una pequeña construcción que resguarda un ojo de agua, la cual se dice es milagrosa, razón por la cual se ha protegido para evitar un mal uso de dicho recurso milagroso. Por último, al costado del templo existe una pequeña construcción que es una casa del peregrino, la cual se pone a disposición de los devotos que llegan a la fiesta, aunque en esas fechas resulta insuficiente dan techo a todos los feligreses que asisten a la festividad.

El grupo encargado de la organización de la fiesta es el Comité del Santuario, quien se encarga de organizar y coordinar todos los detalles de la festividad. Sus integrantes, son denominados como *encabezados* y son quienes, en cada uno de los barrios y comunidades,

designan la manera en cómo se llevará a cabo la fiesta en honor al Señor de la Santa Veracruz. Durante los nueve días de novenario, son las localidades aledañas junto con uno de los nueve barrios de la cabecera municipal, quienes realizan procesiones a pie cada uno de los días. Durante estos días la cabecera municipal ve cambiado su cotidianidad. Sus dos calles de acceso se ven excedidas en su capacidad, considerando que la gente suele ocupar las banquetas como estacionamiento. Solo queda una calle como salida y esta suele también colapsarse en ciertos momentos del día, debido a que se encuentra en pendiente vertical para llegar a uno de los puntos más altos de la localidad y así poder salir del pueblo. Esto se debe porque las calles se convierten en pasillos comerciales, desde el jardín principal en el centro de la población hasta el santuario, donde se pueden apreciar diversos puestos de productos, tanto de madera, como de barro y de peltre. También se establecen locales de ropa para hombres, mujeres, niños y bebés; puestos de comida y bebida; productos para el campo como machetes, sogas, bules, chicotes, entre otros. También es típico ver los puestos de dulces, así como de artesanías de manera, hoja de maíz, entre otros. Así, a lo largo de la calle que conecta la zona centro con el Santuario, no se puede ver un solo espacio que no sea ocupado para la venta de todos los que asisten a la festividad.

Un par de días antes de la feria, se presentan espectáculos ecuestres y jaripeo, todo esto en la plaza de toros que se encuentra a unos metros del recinto religioso. Por la tarde-noche se presentan jinetes que deleitan a los asistentes, así como artistas reconocidos de la región, con lo cual se logra que exista un atractivo más para esos días. A partir del miércoles previo al día grande, se comienzan a apreciar procesiones provenientes no solo del municipio, sino también de los municipios aledaños como Almoloya de Alquisiras, Zacualpan, Tejupilco, Amatepec, Texcaltitlán, Coatepec Harinas. Así como de localidades

de Toluca, Zinacantepec e incluso de otros Estados, como Guerrero, Morelos, Michoacán y la Ciudad de México. Por las noches, dicha festividad resulta atractiva no solo por las procesiones, la oferta de los diferentes comercios o la cantidad de gente que asiste, sino también por lo espectacular que resulta ser.

Toda la novena se instala en la plaza del santuario un escenario para la participación de un grupo musical, el cual durante el día y especialmente la noche, se dedica a amenizar el evento. De igual forma, desde el miércoles previo a la fiesta, es común ver la presencia de grupos dancísticos que se presentan desde el día y principalmente por la tarde noche, quienes también se encargan de amenizar la festividad. Asisten danzas de Chinelos, Aztecas, Vaqueros y Pastoras. Algunos llevan sus propios músicos y bailan principalmente en la explanada. En otros casos, se coordinan con la banda para que sean ellos quienes musicalicen su participación y de esa forma, acaparen la atención de los asistentes. Una situación muy peculiar que se presenta en esta fiesta es que cada uno de los días, los barrios financian la quema de un castillo, es decir, que durante el festejo en honor al Señor de la Santa Veracruz se queman doce castillos de juegos pirotécnicos, uno por cada día que dura la fiesta. Esta situación genera la sensación de que todos los días es el día principal de la festividad, ya que todos tienen el mismo tamaño, siendo únicamente lo que cambia el diseño del castillo.

Esto es algo poco común en la región, sin embargo, los barrios se comprometen a realizar este acto como una de las acciones que más resaltan durante dichos festejos y que la gente visitante resalta más. Esto se realiza todos los días alrededor de las nueve de la noche para que, a más tardar a las diez la gente comience a retirarse. Desde la víspera se puede apreciar ya una gran cantidad de personas que desde el mediodía arriban al santuario.

Por esta razón, a un costado del recinto se ha adaptado una casa para el peregrino, quienes lo utilizan para acampar y pasar ahí al menos un par de noches. Al exterior del templo se adorna con una portada, hecha con instrumentos de concina de barro, así como con semillas como maíz, pepita y frijol. Al interior se adorna con flores y los oficios religiosos de los días grandes se omiten, siendo la explanada al costado del templo el lugar donde se ofician las misas para los asistentes. Para el día grande, es decir el segundo viernes de cuaresma, se inicia el día con la entonación de las mañanitas al Cristo y posteriormente una ceremonia religiosa.

Durante todo el día son grandes filas las que se hacen para pasar a tocar el camarín donde se resguarda la imagen del Señor de la Santa Veracruz. Por la tarde, alrededor de las 16:00 hrs., el obispo de Tenancingo, Diócesis a la que pertenece Sultepec, asiste a presidir la ceremonia litúrgica por motivo del día principal del santuario. La presencia del Obispo se da hasta esa hora porque horas antes asiste al santuario del Señor del Perdón en Ixtapan de la Sal, donde también la fiesta principal es el segundo viernes de cuaresma, pero de ella se hablará más adelante. Para este día que es el principal de la festividad, el número de peregrinaciones es mas intenso, siendo ya muy complicado caminar por las calles y principalmente, en la zona del santuario. Sin embargo, es el sábado cuando se aprecia una nutrida presencia de feligreses y peregrinos. A la entrada al pueblo se aprecian diversos autobuses que han trasladado hasta Sultepec a los creyentes del Señor de la Santa Veracruz, provenientes de diferentes partes del Estado y de las regiones aledañas. Se aprecian también de forma constante, peregrinaciones de barrios, de sultepequenses radicados en Toluca o México que llegan al santuario. De todas estas procesiones, destaca una en particular donde

participan habitantes del municipio que salen de la basílica de la Virgen de Guadalupe y llegan caminando a Sultepec.

También destacan los feligreses que, desde el centro de la población, desciende hasta el santuario, con los ojos vendados y de rodillas, solo apoyados por familiares quienes los ayudan a sostenerse y dirigirse, además de que en algunos casos les van acomodando cobijas para que, de rodillas, se dirijan sobre el camino empedrado, aunque en otros casos lo hacen sin estas piezas. Es así como con estas muestras de fe, la gente acude al santuario no con la intención de pedir una intervención divina, sino por el contrario, lo hacen para dar gracias por el favor recibido y que mejor momento para hacerlo que durante los días en que se celebra al Cristo de la Santa Veracruz. A pesar de que, como ya se mencionó, la festividad coincide con la de otro denominado Cristo Negro, perteneciente a la misma zona, no se ve mermada la presencia de feligreses en dicha fiesta religiosa, quedando demostrado que cada uno tiene una zona de influencia y que, por tal motivo, no son motivo de diferencias entre ambas celebraciones.

El día transcurre con más movimiento, debido también a que es un día en el que existe mayor posibilidad de desplazarse al santuario, considerando que la jornada laboral no contempla el sábado, o si lo hace solo es por unas cuantas horas. Por esta razón también se aprecia la llegada de ruleteras (camionetas que sirven como transportes colectivos) de municipios de Guerrero, Morelos y Michoacán. Las ceremonias religiosas se realizan al exterior del templo y las filas de feligreses no cesan durante el día. Los integrantes del Comité del Santuario coordinan el acceso al camarín donde se encuentra la imagen, para evitar tumultos. De igual forma, se encargan de limpiar constantemente el cristal que protege la imagen, con la intención de tener siempre limpio y en buen estado el lugar, ya

que la gente no solo se limita con tocar el camarín, sino también suele besarlo o frotar sobre él algún objeto.

Es común ver que, al pasar a santiguarse frente al Cristo, las personas salgan del templo y se dirijan a la tienda de artículos religiosos, ya que ahí se ofertan diversos artículos religiosos, entre ellos imágenes de bolsillo con un pedazo de tela, perteneciente a alguno de los cendales que anteriormente uso el Cristo. Es este pedazo de tela es considerado ya como una reliquia y por lo tanto, para la gente se vuelve un objeto santo por haber estado en contacto directo con la imagen. Este tipo de artículos son de los más buscados, ya que además de lo ofrecido en la tienda, también se hace la venta a los alrededores del santuario en puestos ambulantes que se establecen durante la fiesta, en donde se comercializan imágenes de diferentes tamaños, rosarios, milagros, oraciones, entre otros elementos. Además, se pueden apreciar imágenes de otros santos, vírgenes y Cristos de la misma región, quienes son venerados en la misma zona oriente del Estado de México y casualmente, durante el mismo tiempo de cuaresma.

Un día después del segundo viernes de cuaresma, puede apreciarse que algunas personas sacan al atrio tres cruces, las cuales las comienzan a repintar, ya que son objetos que se encuentran en los alrededores de la cabecera municipal. Con esto, se aprecia que aun existe una tenue relación entre la fecha anterior con la que se conmemoraba esta imagen, la cual era el 3 de mayo, el día de la santa cruz dentro del rito católico. De tal forma, a pesar de que hace más de cien años cambio la fecha de celebración del Señor de la Santa Veracruz, siguen existiendo algunos vestigios de aquella celebración que se realizaba anteriormente en el municipio de Sultepec.

De esta manera, la celebración en torno al Cristo de la Santa Veracruz se puede apreciar como una festividad relevante, incluso considerada como una de las más importantes del sur del Estado de México. Debido a la ubicación geográfica en la que se localiza la cabecera municipal de Sultepec, esto es en la parte suroriente del Estado, la fiesta entra en un circuito de festividades que se llevan a cabo todos los viernes de la cuaresma, siendo esta red la que se integra por comunidades del Estado de México, Guerrero y Morelos. Esta es una red de festividades muy semejante a la que se presenta en torno al Señor de Chalma, la cual también se realiza durante la cuaresma en comunidades de estos tres estados. Y además, en la zona sur-poniente se integra a otra red de festividades, esta en relación a imágenes semejantes que se encuentran en el mismo Estado de México, Guerrero y Michoacán. Por ello, el impacto de tiene esta celebración es más amplia que la que tiene cualquiera de los otros tres Cristos.

Es así como la festividad en torno al Señor de la Santa Veracruz es uno de los eventos religiosos más representativos del sur del Estado de México, ya que las diversas actividades que se realizan en torno a la fiesta, así como las diversas manifestaciones que los feligreses llevan a cabo para externar su fervor por el Cristo, hacen que la festividad sea un atractivo notable en la región. La categoría de santuario, convierten al lugar en un recinto significativo para las intenciones espirituales de quienes asisten, debido a que es un sitio donde no solo van a pedir favores divinos, sino principalmente van a agradecer los favores que consideran cumplidos. De igual forma, Sultepec se vuelve un punto de asistencia y participación colectiva, el cual reúne a la población de 4 Estados del país y que lo hace un lugar de visita al ser parte de una red de festividades propias de una de las temporadas más representativas dentro del calendario cristiano, como lo es la cuaresma. Por

ello, la festividad en honor al Señor de la Santa Veracruz trasciende dentro de la región y a la vez se vuelve testimonio de la importancia que tienen los Cristos Negros del sur del Estado de México, al ser un claro ejemplo de este tipo de imágenes religiosas.

Para concluir con este apartado, el último Cristo que es analizado como objeto de estudio del presente proyecto es el Señor del Perdón, localizado en el municipio de Ixtapan de la Sal. Esta localidad es la cabecera municipal que lleva el mismo nombre. Se ubica en la zona suroriente del Estado de México, cuya fundación se registra en 1535 sin embargo hay vestigios prehispánicos que determinan que hubo un asentamiento humano años antes de la conquista española en lo que hoy es el centro de la población (Arizmendi Domínguez, 1999). En la actualidad, Ixtapan de la Sal recibe la categoría de *Pueblo Mágico* por parte de la Secretaría de Turismo del Gobierno Federal, esto desde 2015. Esta denominación la adquirió debido a los recursos naturales y culturales del lugar, donde destacan las aguas termales y los balnearios, así como el templo dedicado a la virgen de la Asunción, en donde también se venera la imagen del Señor del Perdón (Secretaría de Turismo del Estado de México, 2018).

Es precisamente dicha imagen la que tiene una presencia importante dentro de la comunidad. Este Cristo, al igual de los ya mencionados, es catalogado como un Cristo Negro a causa de su tonalidad. Dicha imagen se dice que data del siglo XVI, cuando 12 frailes franciscanos se dice que llegaron con ella. Fue precisamente a su llegada cuando la historia popular dice que hizo su primer milagro, ya que dichos religiosos fueron rodeados por unos lobos y al resguardarse tras la imagen, estos se postraron ante el Cristo. Según este relato, esto hizo que la imagen se volviera tan venerada por la población del lugar. Sin embargo, al hablar de 12 franciscanos se hace alusión a los primeros religiosos que llegaron

a la Nueva España en 1524, quienes también fueron conocidos como los *Apóstoles de la Nueva España*, encabezados por fray Martín de Valencia; pero que para 1535, fecha en que se establece el actual poblado, ya dichos frailes se encontraban dispersos por otros sitios de la naciente Nueva España, razón por la cual se establece que no tuvieron ningún recorrido por esta región. Por otra parte, en cuanto a lo establecido por el acecho de los lobos, esto asemeja a la historia que el mismo fundador de los franciscanos vivió durante su encuentro con un lobo en la comunidad de Gubbio, Italia. Por tanto, lo que este relato establece más un relato popular que un hecho verídico.

Lo que si se tiene documentado es que dicha imagen fue traída por un fraile agustino proveniente quizá de Chalma, que ahí se asentaron dichos religiosos y que además fueron quienes promovieron el culto por uno de los Cristos más famosos, el Señor de Chalma. Es probable que esta imagen sea una réplica que se entregó a Ixtapan de la Sal como una muestra de solidaridad y sobre todo, para hacer difusión del Cristo de Chalma en otras comunidades. La actual imagen que se venera en el templo de la virgen de la Asunción no recibía el nombre con el que se le conoce en la actualidad, anteriormente se le llamaba *Señor de los Tormentos*. Dicho nombre se modifica a finales del siglo XIX cuando, cuenta la leyenda, la imagen se mandó a restaurar, pero la población al ver que pasaba el tiempo y no era intervenida decidieron ir al taller del artista para recogerla. Sin embargo, se llevaron la sorpresa de que dicha imagen se había restablecido sola. Debido a este hecho, la imagen del Cristo adquirió popularidad, ya que también se oscureció debido a que era tanta la molestia de los feligreses del Señor de los Tormentos, que al verla restaurada olvidaron el enojo en contra del artista y lo perdonaron, razón por la cual fue rebautizada.

Sin embargo, fue a mediados del siglo XX cuando la imagen adquirió fama, ya que se tiene registrado que la imagen en 1953 comenzó a generar gotas de sudor de su cuerpo. Conforme lo que narra el Lic. Luis René Arizmendi Domínguez, Cronista Municipal de Ixtapan de la Sal, el suceso fue noticia nacional y se publicaron reportajes en periódicos de circulación estatal y nacional. Fue así como el 20 de agosto del mismo año, el Obispo de la recién creada Diócesis de Toluca, dio el título de Santuario al recinto religioso que resguarda la imagen. Así, a partir de esta fecha la popularidad del Cristo del Perdón volvió a crecer, a tal grado que actualmente la fiesta tiene una duración de veinte días. Actualmente la imagen se encuentra en un camarín en una capilla alterna que lleva el nombre del Cristo, y que se encuentra a un costado de la nave principal del templo de la virgen de la Asunción, en donde en la parte superior de la fachada se puede leer una leyenda que dice *Santuario del Señor del Perdón*.

La festividad se lleva a cabo el segundo viernes de cuaresma, sin embargo, todo da inicio desde un día antes del miércoles de ceniza. En dicha fecha, por la tarde se celebra una ceremonia religiosa y al término de la misma, se hace el traslado del Cristo al altar mayor. Este traslado lo realiza los integrantes de la Mayordomía, que es la organización que se encarga de la organización de la fiesta. La imagen es extraída del camarín y es llevada por la parte trasera de la capilla, por donde se saca para quedar a la vista de los asistentes que ya se encuentran reunidos en el atrio. Se realiza una procesión encabezada por el párroco de la iglesia, precedido por una persona que lleva cargando la corona del Cristo y posteriormente viene el Señor del Perdón, el cual es cargado por los cuatro mayordomos. Mientras la imagen es llevada en procesión, los feligreses hacen dos filas para resguardar la imagen, la cual da un recorrido solo a la primera cuadra que se encuentra

a la salida del atrio, es decir, la imagen no recorre más de cien metros de distancia. Una vez hecho el recorrido, la imagen es trasladada al interior del templo en donde los responsables de la festividad, aprovecha la oportunidad para limpiarla.

Cabe destacar que el Cristo tiene una medida aproximada de un metro y medio, fue elaborado bajo un estilo barroco ya que no tiene una técnica muy depurada, ya que tiene facciones asimétricas y la cabeza al estar inclinada a su lado derecho, se encuentra pegada al hombro razón por la cual da la impresión de que la cabeza la tiene recostada sobre su mismo pectoral derecho y que no tiene clavícula. También tiene las piernas arqueadas hacia afuera, además de que se aprecia de manera evidente los rasgos del martirio ya que hay abundantes muestras de sangre en los brazos, las piernas, rodillas y en la herida del costado al ser atravesado por una lanza. Al parecer está elaborado con pasta de caña de maíz ya que a decir de las personas que lo cargaron, es muy ligero, además de que cuenta con algunos desperfectos en varias partes del cuerpo, en las cuales se ven desprendimientos del material de la imagen, razón por la cual se puede determinar la hechura del Cristo; sin embargo y al igual de las otras imágenes, sería necesario un estudio más detallado para determinar el material con el que está hecho.

Entonces, una vez que la imagen ingresa al templo, se le coloca al frente y los mayordomos lo limpian. Esto lo hacen con un manto de algodón quirúrgico, el cual lo colocan sobre uno de los costados de la imagen y de manera cuidadosa, cubren la imagen. Esto lo hacen por ambos lados y sobre el mismo costado. Posteriormente colocan otro manto de algodón y repiten la misma acción, pero esta vez sobre el costado contrario. Con esto, limpian al Cristo y además convierten al algodón como una reliquia. Posterior a esta limpieza, los feligreses comienzan a formarse para pasar a besar la imagen, algunos a dejar

un donativo económico y reciben como recompensa un pedazo del algodón con que limpiaron al Señor del Perdón. De esta manera, los asistentes se llevan un recuerdo que se vuelve importante, ya que para ellos es un objeto bendecido por el Cristo. Durante casi una hora la gente pasa frente a la imagen y posteriormente es trasladada al altar mayor.

Los mismos mayordomos son los encargados de subir la imagen y fijarla en la estructura que se coloca de manera especial para la festividad. De esta manera, la imagen queda lista para que así se de inicio a la festividad del Señor del Perdón. Durante los días siguientes, previos al día grande, llegan diversas peregrinaciones tanto de los barrios de la misma cabecera municipal como de los poblados cercanos que pertenecen al municipio, esto lo hacen al medio día a través de una celebración eucarística que llaman *misa de alba*; y ya por la noche se hace la quema de un torito de juegos pirotécnicos, mediante el cual se pone de manifiesto la gallardía de los niños y jóvenes varones, ya que no solo bailan el torito, sino que simulan golpear con él a quienes estén distraídos, razón por la cual en ocasiones llegan a molestar a más de uno, generando así pequeños conatos de bronca.

Esto se realiza todos los días, donde se reciben peregrinos del municipio, de municipios aledaños, pero también de estados como Guerrero, Morelos, además de otros lugares como Izúcar de Matamoros, Puebla; y Huamantla, Tlaxcala. Estas últimas dos localidades están relacionadas con Ixtapan de la Sal principalmente por algunas coincidencias que comparten y que las han hermandado. En el caso de Izúcar de Matamoros, una de las coincidencias con las que ambas cuentan son los balnearios y las aguas termales, situación que las ha unido en torno al Señor del Perdón. Por otra parte, en el caso del Huamantla, ambas localidades poseen una virgen que es venerada en la misma fecha, aunque con distinta advocación. En el caso de Ixtapan se venera a la virgen de la

Asunción, la cual es celebrada el 15 de agosto, en tanto que en Huamantla se le rinde culto a la virgen de la Caridad, la cual se conmemora en la misma fecha de agosto. Son quizá estas coincidencias las que han hecho que estrechen lazos con Ixtapan de la Sal, y que durante la festividad del Cristo se refuerza esta relación.

El jueves que es el día previo a la festividad es el más activo, ya que son los preparativos para tener todo listo para el día grande de la celebración. Por la mañana se comienza a adornar el interior de la iglesia con el arreglo floral que abarca todo el altar mayor, así como los pedestales de las otras imágenes que se encuentran en el interior del templo. El arreglo llega a variar año con año, ya que se realizan diseños diversos con el afán de ofrecer una imagen diferente al interior del templo. Antes del mediodía, se recibe en peregrinación a la familia que dona la portada de la iglesia. Esta portada suele tener un mensaje bíblico, la leyenda que anuncia la festividad y la persona donante o la familia. Una vez que se recibe, un grupo de artesanos del municipio son los encargados de colocar dicha portada que adorna la puerta principal del templo. Sobra decir que dicha portada suele elaborarse con semillas tales como frijol, maíz, garbanzo, haba, pepita; así como con otro tipo de elementos como figuras de barro y piezas de madera, todas ellas utensilios de cocina.

Al medio día se celebra la última misa del novenario y al finalizar se hace la presentación de una de las danzas que llegan a bailar en la festividad. Esta danza es la de *Matachines* y es proveniente del municipio de Beta Grande, estado de Zacatecas. Esta danza se presente desde hace más de una década, y esto ha sido porque un ciudadano ixtapense se casó en Zacatecas y ahora es quien trae para la fiesta esta danza, la cual es completamente financiada por él. Además de esta danza, se presentan otras como la de las

pastoras, los chinelos, y los moros contra cristianos. Estas danzas se alternan para bailar desde el jueves por la tarde-noche y continúan haciendo el mismo viernes, día grande de la fiesta. Otra actividad importante que se realiza en el día de la víspera es la llegada de los artesanos de Huamantla, Tlaxcala. La presencia de estos artistas es una de las mas esperadas, ya que ellos son quienes se encargan de colocar tapetes de aserrín sobre la avenida 16 de septiembre, la calle principal que lleva directo al santuario del Señor del Perdón.

Desde el jueves en la noche comienza a trabajar los artesanos de Huamantla y durante toda la madrugada se dedican a colocar dicho tapete, el cual es una ofrenda que ofrecen como sacrificio. Dicho tapete se expone la mañana del viernes y hasta después del mediodía, ya que sirve como acceso del obispo de la diócesis de Tenancingo, quien a pesar de la pena que expresa por pisar dicho trabajo, sabe que lo tienen que hacer porque es colocado para que él pueda acceder al templo y celebrar a las 12:00 hrs. la celebración eucarística en honor al Cristo del Perdón de Ixtapan de la Sal.

Así, el segundo viernes de cuaresma se lleva a cabo la fiesta principal en honor al Señor del Perdón. Todo inicia las 5:00 hrs. en que comienzan a llegar los peregrinos de los barrios aledaños, así como aquellos que provienen de otras localidades. A las 6:00 hrs. se reúnen todos en el templo para cantar las mañanitas al Cristo y posteriormente se pueda ofrecer una misa. Durante el transcurso de la mañana se ameniza la festividad con música de viento, mientras los grupos dancísticos se intercalan para realizar sus bailables. En tanto que las peregrinaciones siguen llegando de las localidades y municipio aledaños. Casi al medio día llega el Obispo y recorre toda la avenida acompañado del párroco de la iglesia,

así como de los mayordomos y otros personajes de la comunidad. Así, al medio día se realiza la ceremonia religiosa para celebrar la festividad del Cristo del Perdón.

Al término de la ceremonia religiosa, comienzan las danzas de nuevo a bailar mientras que al centro del atrio da inicio el armado de la estructura del castillo de luces pirotécnicas, el cual por la noche engalanará la festividad. Así, entre danzas, música de viento, procesiones, la festividad transcurre su actividad durante el día principal. En tanto, en las calles aledañas todo es fiesta. La avenida que se encuentra inmediatamente al templo está cerrada parcialmente para lucir el tapete hecho por los artesanos de Huamantla, Tlaxcala. En tanto que en las calles paralelas a dicha avenida se han instalado puestos de comida, ropa, dulces, pan, juguetes, entre otros artículos. En ellos se pueden encontrar productos de producción industrial como aquellos artesanales, tales como juguetes de madera, vestidos y blusas, joyería, así como fruta de la tierra caliente como el mango, el melón, los cacahuates, tamarindos, chayotes, entre otros.

También se pueden encontrar puestos de comida en los que se ofrecen todo tipo de productos freídos, así como caldos, pozoles, entre otros. Por otra parte, debido a lo céntrico del templo religioso, a un costado de la iglesia se encuentra el jardín principal, donde se tienen ya puestos establecidos de comida y artesanías, pero donde también se colocan algunos juegos mecánicos. También en este mismo espacio existe una explanada que sirve como teatro al aire libre y en donde en el transcurso de la tarde de ese día, se lleva a cabo una tarde cultural, presentándose cantantes y bailarines de la Casa de Cultura del Ixtapan de la Sal. Por la noche, después de las 21:00 hrs., se comienza a desalojar a los asistentes del atrio de la iglesia, ya que la quema del castillo se hace en el atrio y por seguridad de los ahí

presentes, se le pide a la gente se coloque en la calle para que pueda apreciar la quema del castillo pirotécnico, donde la figura principal es la del Cristo.

Para el sábado, se hace limpieza desde muy temprano de la avenida principal para recoger el tapete que adorno la calle y desde las nueve de la mañana, siguen llegando peregrinos, considerando que al ser el sábado un día comúnmente no laborable, hay más posibilidad de que la gente se desplace. Así, desde temprano comienzan a llegar peregrinaciones desde la capital del Estado, así como de la Ciudad de México. Casi al medio día, llega otra de las danzas que más suelen lucir durante la festividad, y esta es la danza de los Arrieros, proveniente del municipio de Lerma, Estado de México. Al llegar, primero se presentan en el templo y posteriormente salen a la calle para realizar su danza, la cual puede llegar a durar hasta cinco horas. Mientras esto sucede al exterior del atrio, en el interior siguen presentándose las demás danzas. Así que el sábado suele ser un día muy vistoso por la cantidad de danzas y de gente que asiste al templo.

Para el domingo se siguen presentando más procesiones de localidades que asisten a la festividad. Además de que, por la tarde se lleva a cabo una cabalgata por la avenida principal, realizada por jinetes no solo de Ixtapan, sino de otras localidades vecinas, así como de los estados de Guerrero y Morelos. De esta forma es como se los peregrinos y asistentes realizan diversas actividades en honor al Cristo del lugar. Ya por la noche, se realiza la quema de otro castillo pirotécnico, financiado por el Ayuntamiento Municipal. El transcurso de la siguiente semana transcurre de manera normal, ya que el flujo de peregrinos disminuye considerablemente, además de que las danzas concluyen su participación. El siguiente fin de semana vuelve haber un poco de actividad, esto porque se

realizan exhibiciones de autos antiguos, motos tipo chooper y vehículos modificados, todo esto sobre la misma avenida 16 de septiembre, el acceso principal para el santuario.

De esta manera, la fiesta concluye el siguiente martes. Son veinte días de duración de la festividad, la cual se inició con el traslado de la imagen de la capilla al altar principal y culmina con el regreso del Señor del Perdón al camarín de su capilla. Esto no antes de sacarlo de nueva cuenta en procesión cerca del templo para después llevarlo al santuario y dejarlo de nueva cuenta en el lugar donde se quedará resguardado hasta la próxima fiesta. Así concluye la festividad en honor al Señor del Perdón, la cual forma parte de una red de ferias que se realizan durante cada viernes de cuaresma, siendo estas:

Tabla 12. Red de festividades en cuaresma

Fecha	Lugar	Imagen de veneración
1er. viernes	Tecapulco, municipio de Taxco, Guerrero	Padre Jesús
2° viernes	Ixtapan de la Sal y Sultepec, ambos del Estado de México	Señor del Perdón y Señor de la Santa Veracruz
3er viernes	Zacualpilla, municipio de Zacualpan, Estado de México	Señor de Zacualpilla
4° viernes	Almoloya de Alquisiras, Estado de México	Jesús de Nazareth
5° viernes	Mazatepec, Morelos	Señor del Calvario
6° viernes	Paintla, municipio de Taxco, Guerrero	Señora de los Dolores

Fuente: Elaboración propia

Esta red de fiestas se asemeja otra similar que se da en el Estado de Morelos, la cual es conocida como el *Ciclo de Ferias de Cuaresma* (vid. Bonfil Batalla, 1971). Ésta, de igual forma se compone de seis festividades que se realizan cada viernes del mismo tiempo

de cuaresma y en la cual se incluyen dos ferias del Estado de México. Este ciclo se compone de la siguiente manera:

Tabla 13. Ciclo de ferias de Cuaresma

Fecha	Lugar	Imagen de veneración
1er. viernes	Chalma, Estado de México Amecameca, Estado de México	Señor de Chalma Señor del Sacromonte
2º viernes	Cuautla, Morelos	Señor del Pueblo
3er viernes	Tepalcingo, Morelos	Señor de Tepalcingo
4º viernes	Atlatlahucan, Morelos Tlayacapan, Morelos	Señor de Tepalcingo Virgen del Transito
5º viernes	Mazatepec, Morelos	Señor del Calvario
6º viernes	Amecameca, Estado de México	Señor del Sacromonte

Fuente: Elaboración propia a partir de Bonfil Batalla (1971).

De esta forma, la conformación de este ciclo de festividades posiciona la fiesta en honor al Señor del Perdón, en Ixtapan de la Sal, como uno de los puntos de referencia, principalmente durante una de las temporadas más importantes dentro del calendario cristiano. Por ello, la relevancia que tiene esta festividad es una muestra de la importancia que para la población tiene esta imagen la cual, mediante las diferentes expresiones populares, los devotos expresan la fe que profesan ante esta imagen. De igual forma, se puede apreciar que la construcción del culto al Cristo del Perdón se ha reconstruido en distintas etapas, razón por la cual se puede hablar de un proceso de renovación que ha habido al respecto.

Por lo tanto, el papel que tiene el Señor del Perdón en Ixtapan de la Sal es una muestra de la relevancia que una imagen de este tipo, contemplado dentro de la categoría de Cristo Negro, tiene para la población y para toda una región. Si bien, forma parte de una red de representaciones de Jesucristo en la cruz, ésta se ha convertido en una imagen que mueve devotos no solo de la región, sino de otros Estados del país, con los cuales no existe una relación geográfica estrecha. Sin embargo, ha habido vínculos al respecto de elementos que comparten con Ixtapan de la Sal, razón por la cual se han hecho estrechas relaciones al respecto. Por lo tanto, se debe establecer que la imagen del Señor del Perdón es una clara representación de los denominados Cristos Negros en el sur del Estado de México.

Por lo tanto, como se ha podido apreciar en la descripción etnográfica de cada una de las festividades en torno a los Cristos Negros contemplados para este estudio, las acciones y actividades que se realizan están orientadas en expresar el fervor popular que los devotos de dichas imágenes poseen hacia ellos. Primeramente, se puede apreciar que la organización de la festividad siempre estará coordinada por un comité, comúnmente denominados Mayordomía. Son ellos quienes generan toda la logística de la festividad, además de coordinar la presencia de los peregrinos. De igual manera, se encargan de difundir la festividad mediante publicidad gráfica, así como los detalles del arreglo del interior del templo donde son venerados.

También se puede ver la presencia de un segundo grupo de actores sociales, ellos son los peregrinos. Este colectivo se integra por devotos a cada uno de los Cristos, quienes realizan los traslados desde su lugar de origen hasta el templo o santuario, dependiendo cual sea el caso. Son ellos los encargados de darle vida a las festividades, ya que con los traslados que hacen a pie, mediante carreras o en bicicleta, le dan movimiento a la fiesta.

Son quienes tienen las muestras de fe más visibles ya que, al realizar la paga de alguna manda, ingresan al templo de rodillas, cargando algo o simplemente ofreciendo desde una veladora hasta un arreglo floral, entre otros tributos. También realizan danzas, las cuales son vistosas debido al número de elementos que utilizan, los cuales sobresalen mediante los sentidos, ya sea la vista, el tacto o el oído.

Otro grupo de actores principales es el de la comunidad receptora. Muchos de ellos son los encargados del financiamiento de la festividad a través de sus donativos durante el año. Pero también se vuelven peregrinos al dar vida a la festividad mediante las procesiones en las que participan, principalmente en los contingentes de los barrios o comunidades del pueblo. Regularmente son personajes que disfrutan la fiesta y que, por tal razón difícilmente se dedican al comercio, ya que prefieren ser partícipes de su festividad estando en las ceremonias religiosas, en las procesiones, en la quema del castillo o en los juegos mecánicos. Se además de los mayordomos, se conciben como los guardianes del templo y del Cristo, son los herederos de esa costumbre religiosa, razón por la cual resguardan las tradiciones y costumbres que se dan en torno al Cristo.

Por otra parte, se pudo apreciar también que las manifestaciones que se dan durante las festividades parten de la religión oficial, pero también desde la religión popular. Por un lado, todas las actividades de cada una de las festividades parte de lo religioso. Por el simple hecho de pertenecer a un recinto católico, se puede establecer que la festividad tiene este origen. Las celebraciones eucarísticas durante los nueve días previos a la fiesta, la presencia del párroco del lugar o del obispo de la diócesis, le dan ese sentido litúrgico y solemne a la festividad, todo ello a través de los rituales propios del culto católico. Por otra parte, se denota también las actividades de tipo popular, las cuales comúnmente se realizan

al exterior del recinto religioso. Estas actividades están encaminadas a demostrar la gratitud que los devotos tienen hacia las imágenes de los Cristos.

Asisten a la festividad no para pedir una intervención divina, sino que lo hacen para pagar el favor recibido. De tal manera, el asistir a la fiesta caminando, en bicicleta, corriendo, de rodillas simplemente con el hecho de ir, ya el devoto está pagando el favor recibido. Esta manda que el feligrés realiza se ve expresada mediante alguna de estas manifestaciones descritas. De ahí la riqueza que estas acciones tienen dentro de la festividad, ya que son las que generan sentido de pertenencia y apropiación, no al lugar, sino hacia la imagen. De esta manera se denota el arquetipo al respecto de los Cristos Negros, el cual se ha construido a lo largo de diversos lapsos de tiempo, principalmente mediante el mito y la leyenda. Por tanto, tal y como lo concibe Jung (2009), es en las representaciones colectivas donde el arquetipo, visto mediante estas imágenes, “representa esencialmente un contenido inconsciente, que al concientizarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge” (p.13).

Por lo tanto, la construcción del objeto de estudio se conforma en la colectividad, pero se legitima en la individualidad. Por ello, cada feligrés o creyente muestra a su manera la devoción al o a los Cristos Negros, basado en el conjunto de características asignadas a cada Cristo y que quedan de manifiesto en cada festividad. Es así como el simbolismo asignado a los Cristos Negros, objeto de estudio del presente proyecto, es principalmente un acto popular que es asignado por los devotos, quienes encuentran una sanación espiritual a los problemas que los aqueja la realidad que construyen en el día a día.

4.3. Análisis visual de los Cristos Negros

Como ya se mencionó, la presencia de los Cristos Negros encierra un conjunto de simbolismos, no solamente desde el punto de vista religioso, sino también desde el punto de vista de lo popular. La manera en que han sido concebidos a lo largo del tiempo va más allá de ser un elemento de evangelización dentro de la población en la que se ubica. Originalmente, todas fueron concebidas como representaciones de Jesucristo crucificado, en de los últimos momentos de la pasión. Eran piezas de evangelización dentro de la población, de la cual los líderes religiosos se valían para impartir el mensaje de bíblico que el catolicismo comenzó a promulgar en la Nueva España a partir del siglo XVI.

Sin embargo, la manera en que comenzó a ser apreciado por la población dejó de ser aquella forma por la que inicialmente llegó al lugar. En ese sentido, la manera en cómo fueron percibidos fue modificando el sentido original de uso de estas imágenes. Esta reconfiguración se comprende mediante la idea de que un espectador puede cambiar el significado de un objeto a través de la manera en cómo es observado. Es decir, la forma en que las personas perciben una pieza, en este caso religiosa, ayuda a configurar la construcción del nuevo significado que adquiere dicha representación visual. Esto no se hizo de la noche a la mañana, sino que fue una construcción que paulatinamente se fue construyendo a través del tiempo. En ese sentido, los relatos orales fueron construyendo historias que poco a poco fueron configurando el arquetipo sobre la manera de percibir cada uno de los Cristos. Así, las concepciones milagrosas e historias míticas que los pobladores y devotos fueron concibiendo, fueron creando esta nueva visión.

De tal manera, esta idea ayuda a comprender un poco el por qué estas representaciones de Jesucristo crucificado, con el tiempo dejaron de ser dicha

personificación y empezaron a convertirse en el Cristo, es decir, en el Mesías. Así, la sociedad novohispana de finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII, comenzó a crear una propia identidad entre lo ibérico y lo prehispánico. Este proceso de configuración mestizo permitió construir una nueva forma de entender la sociedad. De ahí que la búsqueda de elementos de identidad se encontraba entre estas dos estructuras. Así, una nueva ideología se iba formando a partir de esta configuración y espiritualmente también fue necesario concebir seres divinos que compartieran ambas ideologías. Así, este tipo de Cristos, así como la virgen de Guadalupe entre otros casos, fueron ejemplo de este proceso de construcción sociocultural de la Nueva España.

Independientemente que la tonalidad oscura se haya obtenido por un proceso de transculturación con deidades prehispánicas, por un proceso natural de oxidación de los pigmentos con los que fueron hechos los Cristos o por ser una representación artística del ambiente sociocultural de la sociedad novohispana, lo que este tipo de Cristos vino a brindar a la población fue un refugio espiritual. La conformación de esta nueva sociedad ofreció a través de la religión, un sistema de creencias semejante al que ya existía en la cosmovisión prehispánica. La diferencia es que los sacrificios dejaron de ser a través del otro para volverse personales. Así, estos sacrificios se convirtieron en mandas o promesas para recibir una intercepción divina, lo cual resultó viable para el catolicismo, ya que de esa manera se logró reunir mas devotos en torno, en este caso, al Cristo.

Lo anterior se asevera con base a los testimonios populares que hoy en día persisten. Estas expresiones como danzas, peregrinaciones, procesiones y pago de mandas son parte de las acciones que han quedado manifiestas para lo posteridad y que actualmente, en pleno siglo XXI, pueden apreciarse no solo durante los días de cada una de las festividades, sino

también en otras fechas fuera de los días de celebración. De tal forma, el proceso por el que se puede analizar este tipo de expresiones es mediante el análisis visual, el cual se lleva a cabo a partir de ciertos parámetros considerados para dicho estudio, basados en la semántica visual que postuló Sanders Pierce (1958; Acaso, 2017). De este estudio no solo se consigue comprender la relevancia visual de la imagen, sino también el significado sociocultural que dichas imágenes han adquirido con el paso del tiempo y que ha hecho que aun en esta época, sigan fungiendo como íconos de la religión popular del sur de Estado de México.

De esta forma, la semiótica que es considerada como el estudio de los signos, es un estudio detallado de un objeto de estudio, el cual regularmente es mediante un canal de comunicación. Dichos medios pueden ser orales, escritos, corporales o visuales. En la semiótica se suele utilizar como conceptos de estudio lo siguiente:

- *Signo*, que es una representación de un objeto o de cualquier cosa;
- *Significado*, el cual refiere al objeto que representa; y
- *Significante*, que es lo que es la interpretación que el espectador tiene sobre el objeto en cuestión. (Acaso, 2017).

De esta postura, Sanders Pierce en el siglo XIX desarrollo, una postura basada principalmente en el lenguaje visual, considerando las representaciones visuales como el objeto de estudio de su propuesta. Para ello, Sanders estableció ciertas variables que le permitieran realizar un estudio más sólido al respecto de dicha postura. Fue así como estableció como puntos de análisis los siguientes conceptos:

- *Huella o señal*, que es un vestigio físico del elemento que representa;
- *Ícono*, es un signo que, a pesar de haber perdido partes de las características físicas del original, sigue teniendo relación con lo que representa; y
- *Símbolo*, que es un signo que definitivamente ha perdido las características del objeto original pero que socialmente es aceptado por contar con ciertos rasgos que se asocia al elemento original (Ibidiem).

Es por tanto que esta postura de análisis visual al respecto de los Cristos Negros de Valle de Bravo, Temascaltepec, Sultepec e Ixtapan de la Sal, busca comprender la concepción que tienen bajo este tipo de estudio, sin dejar de lado el contexto sociocultural que existe en torno a ellas, ya que también ese es un elemento de influencia indirecta que ayuda a comprender de mejor manera el significado visual de dichos Cristos. Así, tal y como se comentó al inicio de este apartado, el surgimiento de las imágenes está vinculado con algunas hipótesis que permiten comprender su origen. Cabe destacar que dicha denominación no se otorga de manera despectiva, sino por factores de idiosincrasia religiosa. Por un lado, se ha establecido que existe cierta relación con ídolos prehispánicos que se caracterizaban por tener una apariencia oscura. Deidades como Yacatecutli y Tezcatlipoca, eran representados por este tono, el primero por hacer alusión a la semilla de cacao, y el segundo por hacer referencia a una deidad nocturna (Martí, 1960).

En ese sentido, es necesario considerar que el tono negro con que se les relaciona parte de otro contexto, considerando las características más comunes que existen al respecto. Por ello, establece Pastoureau y Simonnet (2006) que es necesario que:

Antes de buscar hipótesis o explicaciones de orden general o transdocumental (la simbología de los colores, los hábitos iconográficos, la representación convencional de la realidad), primero hay que extraer del propio documento todo lo que éste puede enseñarnos sobre el porqué y el cómo del color (p.129).

Por ello, el significado del color negro parte de dos posturas: la religiosa y la prehispánica. La primera se vincula con la templanza, la humildad, la austeridad; pero también está relacionada a la tierra, al mundo subterráneo (Pasteoureau y Simonnet, 2006). Esta concepción se comprende durante el desarrollo de la Edad Media e inicios del Renacimiento, ya que era el mundo religioso el que dominaba la sociedad y por ello, su concepción estaba influida por esta postura. Por ello, se puede comprender como desde dicha estructura social, la construcción del significado de esta tonalidad se fue percibiendo como un color ambivalente, es decir, con la capacidad de tener dos interpretaciones diferentes.

Por otro lado, en el caso de la cosmovisión prehispánica, este tono se relaciona con lo místico-sacerdotal. “Las deidades nocturnas, los sacerdotes y los magos llevan el color negro, distinguiéndose los primeros por una pintura facial en forma de antifaz negro” (Martí, 1960, p.110). Por tanto, se puede considerar que la percepción que la sociedad generó a finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII sobre los Cristos oscuros, remitía a esta concepción de que eran representaciones místicas que, a pesar de la evolución de las sociedades novohispanas, quedó en el imaginario social la presencia mágica de dichas imágenes religiosas.

Así, es a través de esta concepción que se puede establecer el análisis a partir de las variables consideradas por Charles Sanders Peirce. Ha sido esta comprensión del contexto la que permite de tal forma concebir la manera en cómo se establece el estudio de los Cristos Negros y su rol dentro de la sociedad actual. Por tal motivo, partiendo de dicha postura, el análisis que se plantea al respecto es el siguiente:

Tabla 14. Análisis desde la Semiótica Visual

Variable de análisis	Elemento	Interpretación
Huella	Ídolo prehispánico	Partiendo de la postura de que esta imagen es la representación de una deidad prehispánica, hay vestigios de esto en las historias y leyendas en torno a ellas, a pesar de ser imágenes de culto católico.
Ícono	Jesucristo	Si bien, son una representación religiosa de Jesús de Nazareth crucificado, por la tonalidad que poseen, cambia el sentido de lo que originalmente representa.
Símbolo	Cristo Negro	A pesar de seguir siendo una muestra del suplicio de Jesús en la cruz, actualmente es un <i>Cristo</i> , es decir, un <i>Mesías</i> que para el pueblo representa un símbolo de espiritualidad entre la idiosincrasia católica y la popular.

Fuente: Elaboración propia.

De esta forma, se establece mediante la semiótica visual que los Cristos Negros son imágenes de un proceso de aculturación propio de una temporalidad de la Colonia. Expresan una doble esencia, la cristiana y la prehispánica. Pero convergen en ella ambas y por esta razón, han sido acogidas por las poblaciones a lo largo de al menos cuatro siglos de

su existencia. La relevancia que han adquirido a través del tiempo las ha consolidado dentro de sus poblaciones, ya que han sabido posicionarse sobre otras imágenes religiosas existentes en sus templos, ya sean santos o vírgenes. Por ello, es importante establecer que la construcción de este mensaje visual ha estado influenciada por el contexto en el que se han establecido. Por ello, no resulta extraño establecer un cierto vínculo entre estas imágenes, además de otras que a lo largo del trabajo de campo del presente proyecto se han ido identificando. Y no solo en el Estado de México, sino también en los Estado de Michoacán, Guerrero y Morelos, entidades vecinas de esta región.

Sin embargo, este nivel de análisis no es el único que se puede realizar en torno a los Cristos Negros, ya que existen otras variables que pueden complementar este estudio visual sobre dichas imágenes. Así, otras variables que se consideran dentro de este análisis son las propuestas por Roland Barthes (2018), el cual utiliza los conceptos de *punctum* y *contrapunctum*. Se mencionaba que estos conceptos refieren a aquellos elementos que *punzan* en el espectador y que terminan llamando la atención de quien las aprecia visualmente. Esta inquietud que se genera en el observador devela un significado oculto en la imagen, ya que permite ver más allá de lo evidente y de esta manera, comienza un proceso más analítico al respecto.

De tal forma, el estudio con base a lo propuesto por Barthes mediante ambos conceptos se puede comprender de la siguiente forma:

Tabla 15. Análisis desde el Puctum y Contrapuctum

Variable de análisis	Elemento	Interpretación
Puctum	Mesías popular	Es un elemento que resalta por ser vistos como miembros de la población. Los Cristos Negros son concebidos en el imaginario social como imágenes que convergen entre lo religioso y lo popular. Por ello su relevancia, por ser vistos como símbolos místicos.
Contrapuctum	Jesucristo	El contrapeso de esta concepción mística es la función original de la imagen. De tal forma, estos Cristos son ante todo la representación de Jesús de Nazareth crucificado, un ícono religioso del catolicismo.

Fuente: Elaboración propia a partir de Barthes (2018)

De igual forma, el mismo Barthes (1971) también concibió que las imágenes tenían dos tipos de discursos con los que se manejaban. Estos discursos abordan una postura objetiva y otra subjetiva al respecto de los signos visuales de estudio. Estas posturas son el *mensaje denotativo* y el *mensaje connotativo*. El primero de ellos refiere a aquello que se aprecia a simple vista, es la parte objetiva de dichos elementos y que se aprecian a simple vista. En tanto que el segundo mensaje es aquel que se encuentra en un nivel mayor de estudio, es decir, requiere un análisis más detallado del signo visual de los elementos que lo conforman, para relacionarlos con los conocimientos y experiencias del observador. Este es un tipo de estudio más simbólico y, por lo tanto, más subjetivo con respecto a lo que se aprecia de manera inmediata, ya que su significado es más complejo. De esta forma, el análisis de dichos mensajes propuestos por Barthes, con respecto a los Cristos Negros es el siguiente:

Tabla 16. Análisis desde el mensaje denotativo y connotativo

Mensaje de análisis	Elemento	Interpretación
Denotativo	Jesucristo	Conforme al contexto religioso donde existen estas imágenes, de manera explícita la imagen de los Cristos Negros es la de Jesús de Nazareth crucificado.
Connotativo	Mesías popular	Como ya se explicó anteriormente, lo que simbolizan estos Cristos, se relaciona principalmente con la concepción mística de que son redentores espirituales del pueblo.

Fuente: Elaboración propia a partir de Barthes (1971).

Es así como a través de estas concepciones de la semiótica visual, propuestas por Sanders Pierce y Barthes, retomadas posteriormente por Acaso (2018) y Joly (2012), que se hace un estudio visual de los Cristos Negros. Mediante este análisis se puede apreciar cómo se ha ido configurando la concepción simbólica que estas imágenes han tenido a lo largo del tiempo, al menos dentro de la región sur del Estado de México, zona de estudio de este proyecto. El trabajo de este análisis visual se llevó a cabo no solo mediante el uso de estas variables semióticas, sino que también fue mediante el trabajo de campo hecho en las festividades ha ayudado a complementar dicho estudio. Por tanto, esta propuesta de investigación se realizó a través de un proceso de percepción no solo de la vista, sino también a través de la interacción con los actores de dichas festividades, tanto de las comunidades originarias como de los peregrinos. Esto ha dado oportunidad de tener una visión más amplia y crítica, así una postura más compleja sobre el estudio de los Cristos Negros.

Por tanto, el comprender la relevancia que estas imágenes han presentado para la población, permite conocer el impacto que a lo largo de al menos cuatro siglos han tenido los Cristos sobre la población. Es esta influencia la que da pauta para comprender cómo se han convertido en un símbolo que los habitantes de la zona se han apropiado, debido a que se han vuelto parte del patrimonio material y cultural, tanto de los oriundos de cada localidad como de los devotos de las imágenes. Esto ha sido por la trascendencia religiosa y artística, pero sobre todo la espiritual. De tal forma, los Cristos Negros se han vuelto emblemas de identidad colectiva, la cual se aprecia al visitar estas localidades y ver en ventanas la imagen del Cristo, además de que siempre en el interior de los hogares o incluso en los negocios, siempre se encontrarán imágenes alusivas. Pero sin lugar a duda, es durante los días de cada una de las fiestas, cuando se aprecia de manera más significativa dicho proceso de cohesión social y sentido de pertenencia de los creyentes de dichas imágenes.

4.4. Cristos Negros como generadores de identidad colectiva

Se ha abordado en los análisis de los dos apartados anteriores, la presencia de dichas imágenes de estudio en el sur del Estado de México, han ayudado a configurar idiosincrasia de esta zona geográfica de estudio. Lo anterior es porque tanto la ideología como la concepción sociocultural y religiosa de la región, no puede entenderse sin las dinámicas que giran en torno a cada uno de los Cristos. Esto es porque se utilizan como referentes para hablar de los atractivos del lugar, para decir cómo surgió o se fundó el sitio, cómo ha influido para evitar desastres naturales o sociales, así como los milagros o intervenciones míticas para ayudar a los devotos necesitados. Por estas razones es que la gente suele tener

presente la imagen como un elemento necesario e indispensable con el que se debe de contar en el hogar, en vehículo, y en algunos casos, como denominación en el negocio.

Esta presencia de los Cristos va más allá del uso meramente religioso, que es el ambiente del que proviene la imagen, sino que se convierte en un elemento de historias cotidianas, fuera de este contexto eclesiástico. Es por esta razón que se puede decir que dichas imágenes se han convertido en un emblema popular, debido a los diferentes usos que suelen dárseles. Así, en el imaginario social los Cristos Negros se han convertido en la figura mística capaz de solucionar o ayudar a encontrar el camino que permita a los devotos, solucionar sus problemas o encontrar el camino que les ayude con las adversidades de su vida. Es precisamente sobre este concepto postulado por Castoriadis (2013), que se contempla cómo esta comprensión simbólica de lo que representan los Cristos Negros para los feligreses, los convierte en emblemas de culto para dicha población.

Esto sucede debido a la propagación del culto hacia estas representaciones de Jesús de Nazareth crucificado, ya que ha sido este medio el cual ha permitido que se difunda la presencia milagrosa de dicha imagen. Aunque también es indispensable tener en cuenta que los antecedentes prehispánicos existentes, han sido parte de la formación del mito de dichas imágenes, pero que se han convertido en vestigios de lo que pudieron representar en su origen, ya que el carácter predominante del catolicismo buscó opacar esta información. Sin embargo, como parte del proceso de sincretismo es como se cuenta con esa huella del pasado de lo que hoy representan los Cristos Negros. Así, como ya se explicó en el apartado anterior, simbólicamente estas imágenes representan un Mesías, quizá Jesús de Nazareth o quizá otro personaje, pero es el ser que, para los creyentes, tiene la facultad de

aliviar y resolver todos los males que sus feligreses tienen, y que por ello todos los días le piden con fe, los ayuden a resolverlos.

Es por este motivo que todas las manifestaciones que se presentan durante los días de la fiesta a dichos Cristos, es cuando se hace explícita aquella visión de que a través de la danza, de la procesión, de la peregrinación, o de cualquier otro tipo de manifestación que exprese un sacrificio al Señor de Santa María, al Señor del Perdón, al Señor de la Santa Veracruz o al Señor de los Tormentos o del Perdón; se les agradece por las intervenciones místicas o divinas para resolver las problemáticas de cada devoto. Por ello es por lo que se establece que es a partir del culto o del ritual, como se difunde la veneración por este tipo de imágenes religiosas, razón por la que la adoración a los Cristos Negros ha subsistido por tanto tiempo y que, en la actualidad, en los albores del siglo XXI, las muestras de devoción siguen siendo evidentes.

Así, el simbolismo que encierran los Cristos Negros en el imaginario colectivo deja en manifiesto que estas imágenes son capaces de contar con devotos y no solamente de las comunidades en donde se encuentran localizadas cada una de ellas, sino también a feligreses de otros sitios, quienes a pesar de que geográficamente no pertenecen a la misma región, se apropian de ella principalmente en los días de las fiestas. Esto se aprecia en las carreteras y caminos de acceso, en los cuales se llega a apreciar los grupos de peregrinos a pie o en bicicleta, a los autobuses con las leyendas que anuncian el lugar de donde provienen y el número de veces que han ido de visita con el Cristo. También se observa en los productos que se comercializan, a que muchos no pertenecen a la región y esto, también habla de una red de comercialización de productos provenientes de otros puntos, tanto del Estado de México como de los Estados vecinos. Así, todo ello conforma cada una de las

fiestas patronales en honor al Cristo Negro, sin importar que sea de Valle de Bravo, de Temascaltepec, de Sultepec o de Ixtapan de la Sal. De esta manera, dichas festividades se convierten en una importante manifestación de identidad regional.

En ese sentido, es necesario comprender que al hablar sobre los asuntos de identidad es indispensable comprender el conjunto de códigos sociales y culturales existentes, tanto en el individuo como en colectivo al que pertenece. Así, dice Giménez (2004) que la identidad es un proceso de autorreconocimiento, donde el ser humano comprende todas las características ideológicas y culturales con las que se ha formado a lo largo de su vida. Esto lo hace con la intención de reconocerse como un ente único y así también diferenciarse de los demás. Sin embargo, siendo la esencia del ser humano la convivencia y la comunicación, busca también reconocerse en el otro. Este descubrimiento lo hará a través del encontrar similitudes en los gustos, los valores, la forma de pensar, los códigos éticos, las historias y todo aquello que necesite para reconocer que existen más individuos que comparten las mismas cosas que él.

De esta forma, los devotos de los Cristos Negros se identifican como tales debido al conjunto de ideas, valores y creencias que les han inculcado en los círculos familiares y comunitarios a los que pertenecen. El crecer en un entorno en el cual la presencia de imágenes representativas a alguno o algunos de estos Cristos es recurrente, hace que se vaya moldeando su postura al respecto de dicho culto. De igual manera, el ser parte de los ritos durante alguna de las festividades como las ya descritas, generan en el individuo un sentido de apropiación de este proceso social, el cual puede considerársele como parte de las tradiciones del grupo familiar o de la comunidad a la que se pertenece.

Es así como desde la infancia, se va gestando ese sentimiento de pertenencia a dicho proceso. Además, el tener a miembros de la familia que anualmente se van involucrando de manera activa en estas actividades, hace que los infantes vivan de manera directa todas las actividades. Si pertenecen a la comunidad que alberga al Cristo, se involucran en la logística y organización de la festividad; y se son parte de los organizadores de la carrera o la procesión, tienen la oportunidad de vivir cómo se detalla la participación del colectivo en dicho rito. Por tal motivo, es común ver que, durante las festividades, la presencia e niños y niñas es abundante, ya que son ellos quienes en el futuro se encargaran de organizar y realizar dichas actividades, pero si desde pequeños no se involucran y sienten el fervor popular de la fiesta, difícilmente podrán continuar con el legado que sus ancestros han realizado por siglos.

En el caso de los cuatro Cristos Negros abordados en este proyecto, se pudo apreciar que esta herencia está presente y que uno de los sectores que más presentes esta es el infantil, ya que participan de manera activa en las danzas, en las procesiones, en las peregrinaciones e incluso, en los ritos eclesiásticos. De esta manera, la construcción de una identidad individual en el marco de estas festividades religiosas en el sur del Estado de México, se consolidan año con año. Lo anterior, con base a que el involucramiento de todos los sectores de la sociedad participante en cada una de las actividades que se presentan permite que el legado siga transfiriéndose de generación en generación y con ello, asegurar su existencia por más tiempo.

De tal forma, la construcción de la identidad individual permite que en el imaginario social de las nuevas generaciones el participar en las actividades religiosas y populares, ser parte de los ritos, rendir culto y hacer mandas para recibir favores divinos, sean acciones

bien vistas. Todo esto, es porque el significado simbólico les asigna a dichas manifestaciones culturales, las convierte en eventos importantes que incluso, llegan a marcar la vida de quienes viven esa experiencia. Incluso son entendidas como una parte importante de su identidad, razón por la cual estas acciones son bien vistas y alentadas por los integrantes de mayor jerarquía dentro de la familia y de la comunidad. Así, la identidad individual se construye para dar paso a la construcción de un sentido de pertenencia más amplio, como lo es la identidad colectiva.

El mismo Gilberto Giménez (octubre 2004) considera que la conformación de una identidad colectiva está relacionada con el conjunto de elementos que los individuos comparten. Estos a su vez son códigos que no solo otorgan un sentido de pertenencia a los individuos, sino que también se convierten en un sistema de cohesión social mediante el cual exaltan valores como la solidaridad, el apoyo o la ayuda. Así, los colectivos van identificándose como grupos que poseen una serie de características que los diferencian entre sus semejantes, ya que todos los integrantes tienen como objetivo un bien en común. Este puede ser material o simbólico, razón por la cual todos actúan a la par por alcanzarlo y de esta manera, compartir el mismo beneficio.

Al respecto de la identidad colectiva que se puede apreciar con respecto a los Cristos Negros del sur del Estado de México, esta manifestación está presente de dos maneras, entre los habitantes de las localidades donde se encuentran las imágenes, y entre los devotos que asisten a las festividades de dichos Cristos. En el primero de los casos, los habitantes de las comunidades donde se localizan estas imágenes crecen con el sentido de pertenencia hacia el Cristo, razón por la cual desde niños se involucran como acompañantes y asistentes en la logística y organización de la festividad. Basta recordar que son los

mayordomos las figuras que coordinan dichas actividades, desde reunir el recurso económico y comprar o encargar las cosas que se requieran, así como extender las invitaciones a la comunidad local, como a aquellos que se trasladan desde otros destinos. En el caso de estos últimos, a pesar de que su participación es segura, siempre hacen extensiva la invitación como un gesto de amabilidad y confianza entre ambas partes.

De esta manera los locales crecen con ese compromiso de hacer la festividad para recibir a otros feligreses que al igual que ellos, expresen su aprecio por la imagen. Si bien, los locales no suelen danzar ni peregrinar, son los que colaboran económicamente, quienes regalan alimentos para los músicos o peregrinos, siendo esta es la ofrenda y el sacrificio que ofrecen. Así, se crea una identidad colectiva entre los miembros de la comunidad receptora por ser quienes organizan la fiesta y por ser los guardianes del Cristo de su comunidad. Por otra parte, existe otro grupo colectivo que es representado por los peregrinos y los feligreses. Los peregrinos son aquellos individuales que se trasladan desde su lugar de origen con destino a un recinto religioso. Actualmente se puede ver que lo hacen caminando, corriendo o en bicicleta; sin embargo, una de las características que posee es que lo hace en grupo. Por lo regular son familias, amigos o vecinos, quienes llevan a cabo dicha travesía, razón por la cual estos grupos comparten el deseo de llegar al destino realizando un sacrificio o una manda.

Por otra parte, los feligreses son aquellas personas que creen en una imagen religiosa y a la cual le expresan su fe, pero que no necesariamente realizan sacrificios físicos con su persona. Ellos solo asisten a la festividad y demuestran su fe mediante una oración, una visita o agradeciendo un favor recibido al entregar un *milagro*, un exvoto y en algunos casos, dejando objetos como ofrenda a dicho beneficio divino. Este tipo de

personas suelen viajar solos o en grupos pequeños, principalmente con miembros de la familia nuclear. Esto hace que la interacción sea de mayor confianza. En cualquiera de ambos casos, lo que se puede apreciar es la existencia de grupo bien definidos y todos con un interés común. Por ello, la presencia que peregrinos y feligreses en las festividades, le brindan al evento relevancia, ya que parte del impacto que puede llegar a tener estas fiestas, es gracias a la presencia de estos colectivos.

Por ello, a presencia de colectivos provenientes no solo del mismo municipio o del mismo estado, sino también de entidades vecinas y otras no tanto, le brindan relevancia a la festividad. El hecho de contar con miembros de lugares alejados hace que resalten los festejos, al considerar todo el tiempo y la distancia que destinan los feligreses, regularmente, para llegar al destino. En el caso de las fiestas del Señor de Santa María, en Valle de Bravo, así como el Señor del Perdón en Ixtapan de la Sal, se puede observar este caso. En Valle de Bravo, quienes le dan sentido a la festividad son las comunidades provenientes de los municipios del norte del Estado de México, así como otros más provenientes de localidades que pertenecen y colindan con el estado de Michoacán. Estos peregrinos y feligreses pernoctan dos y hasta tres días en la explanada del atrio de la iglesia, así como en los patios de la casa del peregrino, que para esos días se vuelve insuficiente.

Por otra parte, en la festividad en Ixtapan de la Sal la presencia de peregrinos es notable, ya que ellos provienen de algunos municipios aledaños, pero principalmente vienen del estado de Guerrero. En este caso, los peregrinos no suelen acampar y dormir cerca de la iglesia, y esto se debe por dos motivos. El primero es porque los colectivos son recibidos en el templo al medio día, razón por la cual los peregrinos tienen la oportunidad de regresar a sus hogares en el transcurso de la tarde, además de que aprovechan otros días

para asistir a la fiesta, considerando que esta se realiza en un día fijo cada año. Por otra parte, Ixtapan de la Sal ha crecido como un destino turístico y es el servicio de hospedaje el que se ha desarrollado. Por ello, algunos grupos de peregrinos suelen quedarse en la localidad, pero instalarse en casas de huéspedes u hostales, donde podrán estar más cómodos y con mejores servicios, para una estancia más accesible.

En el caso de Sultepec, para la fiesta en honor al Señor de la Santa Veracruz, cuentan con una casa del peregrino la cual también se ve insuficiente para los días de las fiestas. Sin embargo, no es comparable con lo vivido en Valle de Bravo. Principalmente los peregrinos que llegan a dicha morada en Sultepec son peregrinos provenientes del sur del Estado, de municipios como Amatepec, Zacualpan y Amatepec. Actualmente y como en el caso de Ixtapan de la Sal, a causa de ser una festividad con fecha fija, algunas personas prefieren asistir el sábado o el domingo para estar todo el día y por la tarde, regresar a su comunidad. Por lo tanto, se puede considerar que existen más feligreses que peregrinos en esta festividad. Y en el caso de Temascaltepec, los peregrinos que asisten son de las localidades aledañas, las cuales si bien recorren el trayecto a pie para llegar a la iglesia donde se encuentra el Señor del Perdón, en el transcurso de la noche tienen la posibilidad de volver a sus hogares, debido a que existen caminos accesibles para cada una de estas poblaciones. Así que, en este caso es más predominante la presencia de feligreses a la festividad, ya que las vías de comunicación han permitido acceder a esta población de manera más cómoda.

De esta forma, entre habitantes locales, peregrinos y feligreses; se construye la identidad colectiva, todo ello motivada por las festividades de los Cristos Negros. Estos tres actores, durante charlas informales en cada localidad, coinciden en que conocen al menos

dos Cristos más, aparte del que visitan. Esto es porque asisten o porque han escuchado de ellos. Por ello es por lo que todos los creyentes de estas imágenes se programan durante el transcurso del año para, en la medida de lo posible, asistir al menos a una de estas festividades. Lo anterior es porque entienden la relevancia que los Cristos tienen dentro de su idiosincrasia, en la cual el ser agradecido espiritualmente tiene como consecuencia recibir favores o bendiciones, lo cual les ayudará a tener una vida más tranquila y menos problemática.

Por lo tanto, la identidad colectiva que se construye está relacionada con estos tres actores que participan en la festividad. Son ellos quienes comparten creencias, valores, tradiciones y costumbres, las cuales han sobrevivido hasta la actualidad. Se puede decir que al menos cuatrocientos años en los que las festividades han estado presentes en esta región y a través de mitos y leyendas, es como se han posicionado en el imaginario social de sus creyentes. Además, se percibe un sentido de pertenencia hacia la imagen, no solo quienes habitan el lugar donde se encuentra la imagen, sino también de quienes lo frecuentan, creándose de esta manera un sentido de responsabilidad por conservarlo y resguardarlo. Por ello, en algunos de los casos donde la imagen ya no es retirada de su camarín, la gente lo cuida con el afán de mantenerlo en las mejores condiciones posibles, como sucede en Valle de Bravo y Sultepec. En tanto que, en Temascaltepec e Ixtapan de la Sal, la responsabilidad de cuidarlo existe. Sin embargo, se le sigue exponiendo a un deterioro por no hacer maniobras adecuadas de traslado, de limpieza y al momento de permitir el contacto con la imagen. Sin embargo, esto último es lo que denota más el aprecio por la imagen, ya que la posibilidad de estar cerca del Cristo enarbola ese sentido de pertenencia y ese simbolismo que a las personas se les ha inculcado.

Así, la comprensión y análisis de este sentido de identidad, así como la concepción del significado visual que estas imágenes poseen, no sería posible si no se tuviera una postura disciplinar más inclusiva. Lo anterior es porque al contar con elementos de estudio que parten desde diferentes posturas, ha permitido comprender de mejor forma otros aspectos que pudieran pasar desapercibidos. De igual forma, el poder complejizar este tema, da la pauta para profundizar más en la comprensión del objeto de estudio y el impacto que este tiene en la actualidad. Por ello, el abordaje de los Cristos Negros desde una perspectiva Transdisciplinar ha dado la oportunidad de formular una postura metodológica propia para el análisis visual y sociocultural de este objeto de estudio, así como para acceder a la formulación de un conocimiento basados en la postura de lo transdisciplinar y lo complejo.

4.5. Cristos Negros desde la complejidad y la transdisciplinariedad

Ya se ha hablado sobre la relevancia que tiene los Cristos Negros en el sur del Estado de México y el cómo desde este proyecto se percibe lo emblemáticos que son, debido a que son elementos generadores de identidad colectiva dentro de esta región. A lo largo de los apartados anteriores se ha manifestado la manera en cómo se ha construido el mito de estas imágenes, la representatividad que han tenido y la forma en que son percibidos y apropiados por las poblaciones, tanto las que resguardan de ellas como las que les rinden tributo. De esta manera se ha manifestado el valor simbólico y popular que dichos Cristos tienen, además del valor histórico y artístico que poseen debido a la temporalidad de su creación, ya que esta brinda la pauta para comprender su origen y razón

de ser, además de la función con las que fueron elaboradas y en lo que con el tiempo se fueron convirtiendo.

Toda esta construcción de ideas que se han desarrollado a lo largo del presente proyecto ha dado pauta para llevar a cabo un estudio profundo al respecto de este fenómeno religioso, el cual desde diversas perspectivas ofrece un análisis preciso sobre los Cristos Negros en el sur del Estado de México. Por ello, esta pesquisa se sustenta en dos propuestas teóricas que han servido como modelo para llevar a cabo dicha investigación, siendo estas la complejidad y lo transdisciplinario. Ambas posturas son postulados que se han venido desarrollando en las últimas décadas y que han tenido como objetivo la generación de conocimiento producto de un proceso reflexivo propio del conjunto de saberes involucrados en el objeto de estudio.

Para comprender la relevancia de los Cristos Negros es necesario comprender su devenir histórico, pero nos desde la actualidad, sino hacerlo desde el contexto en el que surgen. Por ello, con base a la revisión bibliográfica de cada uno de las imágenes de estudio, además de lo propio en el estudio artístico, se ha contemplado que el origen de estas imágenes se da entre mediados del siglo XVI y siglo XVII, durante el proceso de construcción y consolidación de la Nueva España. Así, esta realidad social permite comprender el origen de los Cristos y el objetivo de su presencia en las comunidades en las cuales se encuentran.

Para ello, Jaime Osorio (2016) contempla que para el estudio de la realidad existen dos niveles de análisis: *lo concreto* y *lo abstracto*. El primero hace alusión a lo todo lo que se aprecia de manera simple y solo considerando lo que se conoce en el momento. Carece de un proceso de estudio, ya que se limita con conocer lo que aprecia en el instante. En

tanto que el segundo nivel se interesa por saber el desarrollo histórico de lo que se conoce de la realidad. Entiende que para llegar a conocer ese origen es necesario desglosar todo lo que lo compone, ya que esa es la manera de comprender esa construcción social. Por ello, al hacer este proceso de abstracción se puede conocer el sentido de lo que se estudia. En este caso, la intención no ha sido estudiar los Cristos Negros solo desde la realidad y lo que actualmente representan, sino indagar en cómo se ha construido esta realidad ya que existen diversos factores que le han dado sentido a estas imágenes.

Así, el momento histórico en el que el uso de las imágenes sirvió como una de las formas más significativas del proceso de evangelización, dieron paso al desarrollo del sincretismo religioso de la Nueva España en el que ideologías cristianas y prehispánicas comenzaron a integrarse en uno mismo, con el objetivo de persuadir a la población y aceptar el nuevo credo religioso. Además, el devenir artístico en el proceso de creación de dichos Cristos también influyó, ya que los estilos utilizados (renacentista y barroco) dan muestra de que la elaboración también influyó en el desarrollo de dichas imágenes. Aunado a ello, el tipo de materiales utilizados y analizados en este trabajo (pasta de caña de maíz y lienzos de bajorrelieve) permiten comprender un poco más la forma en que se originaron los Cristos. Además de contemplar de que también el contexto social y el surgimiento de una sociedad mestiza novohispana, influyeron en el surgimiento de este tipo de imágenes que, con el paso del tiempo comenzarían a proliferar y a convertirse en símbolos populares.

Otro de las dimensiones de análisis postuladas es el de la temporalidad social. En ese sentido, Osorio (2016) con base a los estudios de Braudel (1992) considera tres niveles que son: *el tiempo corto*, *el tiempo mediano* y *el tiempo largo*. Cada de uno de ellos refiere la manera de concebir la realidad, siendo el más simple el tiempo corto y el de mayor

complejidad el tiempo a largo plazo. Individualmente se caracterizan por contar con una variable de análisis que se convierte en la forma en que se estudia cada periodo. Así, el tiempo corto se estudia a partir de la dimensión política, el tiempo medio desde la dimensión socioeconómica y el tiempo largo mediante la dimensión geográfica.

Al implementar este proceso de análisis se establece que en el tiempo largo el surgimiento de los Cristos Negros tiene que ver con el proceso de evangelización que se dio hacia el sur de la provincia de México, la cual abarcaba los actuales estados de México, Guerrero y Morelos, así como parte de la provincia de Michoacán. Durante este proceso, el uso de imágenes de Cristos crucificados, principalmente, proliferaron en esta región. Una de las razones que explican esto esta relacionada con que había puntos poblacionales prehispánicos que eran referentes comerciales y en donde uno de los existentes estaba dedicado al señor del comercio, Yacatecutli. De igual forma, esta región es de zonas montañosas donde de igual forma, había presencia de recintos en honor a Tezcatlipoca, señor de las cuevas. Esta justificación permite comprender porque se constituyeron dichas imágenes en la región, ya que a lo largo de la presente investigación se han encontrado otros Cristos Negros, tal es el caso de los que a continuación se describen:

Tabla 17. Cristos Negros identificados durante este estudio

Nombre del Cristo	Recinto religioso	Localidad
Cristo crucificado	Parroquia de El Señor del Perdón y Nuestra Señora de la Consolación	Cabecera municipal de Temascaltepec, EdoMéx
Señor de la Santa Veracruz	Iglesia del Señor de la Santa Veracruz	Carnicería, Temascaltepec, EdoMéx
Señor de Chalma	Parroquia de Santiago Apóstol	Cabecera municipal de Texcaltitlán, EdoMéx.
Cristo de la Preciosa Sangre	Parroquia de San Juan Bautista	Cabecera municipal de Sultepec, EdoMéx

Señor de Zacualpilla	Iglesia del Señor de Zacualpilla	Zacualpan, Estado de México
Señor de los Milagros	Parroquia de San Miguel Arcángel	San Miguel Ixtapan, Tejupilco, EdoMéx.
Señor crucificado	Iglesia de Santa María de Guadalupe	San Juan Acatitlán, Luvianos, Edoméx.
Señor de Carácuaro	Capilla del Señor de Carácuaro	San Juan Acatitlán, Luvianos, Edoméx.
Señor de la Santa Veracruz	Iglesia de la Santa Veracruz	Toluca, Estado de México
Cristo crucificado	Capilla del Cristo Negro en la catedral de Toluca	Toluca, Estado de México
Cristo de Cutzamala	Iglesia de la Asunción de María	Cutzamala, Estado de Guerrero
Señor de Esquipulas	Iglesia del Señor de Esquipulas	Cd. Altamirano, Estado de Guerrero
Señor de los Quevedos	Capilla de San Salvador de los Quevedos	Ajuchitlán del Progreso, Estado de Guerrero
Señor de Chalma de Mayanalán	Parroquia del Señor de Mayanalán	Mayanalán, Guerrero
Señor de Carácuaro	Parroquia de San Agustín	Carácuaro, Estado de Michoacán

Fuente: Elaboración propia

De tal modo, el desarrollo geográfico de estas imágenes habla de la relevancia que este tipo de Cristos tiene. Por eso los cuatro Cristos considerados para este proyecto, son solo una muestra de este tipo de imágenes que como se describe en el cuadro anterior, el sur del Estado de México y Estados vecinos, fueron una región prolifera para este tipo de imágenes.

Por otra parte, en cuanto al tiempo medio como dimensión de análisis, esta contempla el aspecto socioeconómico como la variable de estudio para comprender este tipo de temporalidad. En este caso es necesario contemplar que el establecimiento de poblaciones novohispanas se consideró a partir de ciertos factores comerciales, políticas, económicas y religiosas, siendo esta última una de las importantes. Esto fue posible por el

sincretismo religioso producto del proceso de evangelización, el cual buscaba instruir a las sociedades indígenas bajo la nueva ideología religiosa.

Dentro de las cuatro comunidades de estudio se puede apreciar este desarrollo, lo que las convirtió en espacios que desde el inicio fueron considerados como localidades referentes en la región. Así, Valle de Bravo creció al ser un poblado que conectaba a Toluca con Michoacán, así como la zona norte del actual Estado de México con la zona sur. Esto le permitió ser un punto de intercambio comercial y así consolidarse como una población importante en región. En lo que respecta a Temascaltepec, este creció por la riqueza mineral de la región. Esto hizo que en esta población se consolidara como un referente socioeconómico en la región, ya que era un punto que conectaba a la Ciudad de México con la costa. El caso de Sultepec fue semejante al de Temascaltepec, ya que el desarrollo minero propicio el crecimiento socioeconómico del lugar. Por último, Ixtapan de la Sal también fue una población que permitió el desarrollo económico. También un punto que conectaba la Ciudad de México con distintas regiones, tales como los actuales estados de Guerrero y Morelos. Además, la producción de sal permitía comercial con otros puntos.

De tal forma, los factores de socioeconómicos de cada lugar han determinado el progreso de cada lugar, pero sin lugar a duda han sido la consolidación de estas comunidades el punto de coyuntura que generó el establecimiento de los Cristos Negros. Por tanto, hablar de la dimensión de tiempo medio es referir que el momento de consolidación de cada lugar esta ligado a la consolidación socioeconómica y por ente, a la posible llegada de los Cristos, lo cual pudo acontecer en el último cuarto del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII.

Para terminar, la última dimensión de estudio es el de tiempo corto, el cual utiliza como variable de análisis el contexto político. Así, para entender la presencia de los Cristos Negros en el actual sur del Estado de México es necesario entender las políticas que se establecieron en aquella época, siendo dos acciones las principales. La primera de ellas fue el Primer Concilio Provincial Mexicano (1555) y el Concilio de Trento (1545-1563), en donde se estableció tanto la presencia obligatoria en toda iglesia de una Virgen, sin importar su advocación, así de Jesucristo, ya que ellos son pilares importantes en el culto católico. De esta manera, dichas políticas que se establecieron recién iniciada la segunda mitad del siglo XVI marcaron la pauta que el proceso de evangelización perseguía. Es por ello por lo que se contempla que estos acontecimientos determinaron la proliferación posterior de los Cristos en la región, siendo los de tonalidad oscura los que más adeptos ganaron.

Para finalizar este proceso de estudio, se contempla por último una dimensión espacial, la cual se clasifica en tres dimensiones: lo macrorregional, lo regional y lo local. El primero de ellos se relaciona con este objeto de estudio en la manera en que presenta este fenómeno religioso en una misma historia. Así, como se ha mostrado durante este trabajo, existen mas Cristos Negros los cuales existen no solo en el centro de México, sino también en el norte y en el sur del país y del continente. Esto da pauta para entender que la presencia de estas imágenes se debió a factores transculturales y místicos, como el postulado sobre el *Mesías*. Por ello es común identificar Cristos con estas características, como es el caso del Señor de Esquipulas, Guatemala; el Señor de San Román, Campeche; el Cristo de Otatitlán, Veracruz; el Señor de Chalma, Estado de México; el Señor del Veneno, Ciudad de México; el Señor del Hospital, Guanajuato; el señor de Carácuaro,

Michoacán; el Señor de Mapimí, Durango; el Cristo de la Capilla, Coahuila; entre otros.

Todos ellos atienden esta dimensión macrorregional, la cual aborda el mismo objeto de estudio y entendiéndolo como un proceso idéntico para todos.

Por otra parte, se presenta una dimensión Regional, la cual ya se ha hablado de ella a lo largo del desarrollo del proyecto. Esto es, se ha explicado la importancia del sur del Estado de México para la proliferación de este tipo de Cristos, así como el valor simbólico que se les ha asignado y cómo se han vuelto referente de identidad popular y regional. Por último, se encuentra la dimensión local, en la cual se explica de manera particular cómo en cada población se dio la llegada de cada uno de los Cristos. Así, la comprensión individual de cada uno de los Cristos ayuda a identificar el proceso de desarrollo de cada localidad, así como las necesidades que el entorno demandaba en cada pueblo.

De esta manera, los tres aspectos de estudio sugeridos por Osorio (niveles de análisis, dimensión espacial y dimensión temporal) permiten profundizar en la investigación de este objeto de estudio. Con ello se complejiza dicho trabajo, ya que no se examina un proceso de manera superficial y a simple vista, sino por el contrario, se establece un nivel de análisis abstracto en el cual se busca obtener un tipo de información poco estudiada y que, por tanto, da como resultado un conocimiento profundo y a la vez, diferente al que se conoce. Este tipo de abstracción se sustenta principalmente en un análisis simbólico, el cual mediante percepciones subjetivas establece una relación de saberes, la cual parte desde las experiencias propias hasta conocimientos aprendidos tanto en la formación escolar como en la cotidianidad.

Pero para alcanzar un conocimiento nuevo como lo que se comenta, ha sido necesario deconstruir la información existente para indagar en otros niveles el

conocimiento que no se logra apreciar a simple vista. Así, este proceso conocido como Complejidad (Morin, 2005), más allá de visualizar el conocimiento en términos simplistas o reduccionistas, lo que busca es generar un pensamiento inclusivo, en el que todos los saberes tienen cabida, ya que todos están unidos en un sistema, pero no se encuentran vinculados porque falta profundizar en cómo relacionarlos. Por ello, el pensamiento complejo que Morin considera, no se limita con comprender la realidad de una manera lineal y básica, sino que busca comprender la razón de por qué las cosas, apoyándose en diversos aspectos que le permitan complejizar la realidad. Así, el conocimiento complejo nace en la incertidumbre, y se alimenta de la duda, de la curiosidad y del deseo de ver la realidad más allá de lo evidente.

En ese sentido, la manera en cómo se ha concebido la imagen del Cristo Negro se ha simplificado al hecho de ver una representación de Jesús de Nazareth crucificado, siendo esta una imagen que en el imaginario social el Cristo llegó porque lo trasladaba un desconocido que lo dejó y nunca regresó por él, o porque al pasar por ese lugar la imagen de repente se hizo pesada y con ello demostró su deseo por quedarse en ese sitio, además de que la gente comprende que no es la única imagen que existe, sino que tiene más *hermanos*. Pero existe una idea más que habla de la concepción del Cristo Negro y esta dice que la imagen adquirió esta tonalidad porque el recinto donde estaba se quemó o porque absorbió los pecados de al menos un feligrés, de manera literal o mística. Estas concepciones han pasado de generación en generación y han hecho que se les conciba de una manera simplista.

Por ello, este análisis de los Cristos Negros en el sur del Estado de México ha evitado caer en este pensamiento reduccionista, el cual se sustenta en la tradición oral de los

habitantes de la región y de los feligreses, así como algunos documentos de origen popular, como lo son estampas y novenas. Así, la postura adoptada para la realización de este trabajo ha contemplado profundizar en el conocimiento de dichos Cristos desde diversas posturas, tanto en lo teológico, lo popular, la historia, la cosmogonía prehispánica, la historia del arte y la cultura visual. De esta manera, dicho conjunto de saberes ha ayudado a profundizar sobre el origen de los Cristos Negros, su significado, la relevancia y el rol que actualmente tienen, tanto en las poblaciones del sur del Estado de México, como en las creencias populares de los devotos y feligreses de este tipo de imágenes.

Con ello se ha ahondado en la idea de que fueron elementos fundamentales en la consolidación del sincretismo religioso en el actual sur del Estado de México. Además de que, por las características de su manufactura, se aprecian dos estilos definidos, renacentista y barroco, los cuales ayudan a determinar la temporalidad de su origen. Por otra parte, también se ha conocido cómo se construyó el mito del Cristo Negro, el cual por su tonalidad no alude a la concepción occidental del significado del color negro, sino que conserva la visión prehispánica de ver este tono como una coloración mística y divina, propia de la cosmovisión existente antes de la llegada de los españoles.

Por eso, hablar del Cristo Negro es hablar de un *Mesías*, de ese personaje que ha de redimir a la población de los males que le aquejan, principalmente de los de tipo espiritual, para concederles los favores solicitados. Es por lo que estas imágenes se han consolidado en el imaginario colectivo como símbolos de salvación, en quienes existe un fervor y que por ello en cada fiesta patronal son destino obligado no solo de los devotos del sur del Estado de México, sino también de otros los creyentes de otros Estados. De tal manera, este tipo de aspectos complejos han hecho de los Cristos Negros, símbolos de identidad

colectiva, siendo al menos esta región del Estado de México una zona que alberga una considerable cantidad de imágenes con estas características, sin contemplar la presencia del Señor de Chalma. Así, el pensamiento complejo a dado oportunidad a conjuntar todos estos conocimientos en un solo saber el cual, también da oportunidad de continuar complejizando al respecto de este tema, ya que a pesar de se han conjuntado algunas ideas, surgen otras que permiten seguir trabajando con este objeto de estudio.

De tal forma, la manera en problematizar este objeto de estudio ha dado la oportunidad de investigar de manera transdisciplinar la relevancia de los Cristos Negros, considerándolos como símbolos de identidad colectiva en el sur del Estado de México. Bajo esta postura se logró profundizar en el tema, problematizando en las razones de su origen, los mitos, la hechura, el espacio y la temporalidad en el que surgieron, así como la relevancia que adquirieron y que en la actualidad conservan dentro de la población. Estas acciones han dado como resultado la generación de un conjunto de saberes, los cuales anteriormente se encontraban desasociados y que, por esta razón resultaba complicado explicar el papel de este tipo de Cristos.

Así, como ya se abordó, la manera de complejizar este tema ha dado la oportunidad de comprender diversos aspectos sobre la manera de analizar un tema como este. La clave radica en no realizar un estudio de la realidad actual, ya que esta suele poseer información que con el paso del tiempo se ha perdido y que ha ocasionado una comprensión simplificada del objeto de estudio. Por ello, lo que este trabajo ha realizado es entender el papel de los Cristos Negros, pero desde diferentes realidades ya que esta es una manera de profundizar en el tema para acceder a un conocimiento relegado a un segundo plano. Esto

se ha dado principalmente porque a dichos Cristos se les ha entendido principalmente como imágenes de culto religioso, es decir, desde un plano oficial.

Esto ha obstaculizado el profundizar más en el estudio, ya que al concebir otra postura ajena a lo religioso no suele ser legitimada. Así, la construcción de la realidad al respecto de los Cristos Negros pareciera que se encuentra ya establecida, esto es mediante el imaginario social que se ha construido a través de la historia oral en cada localidad y en la región, sin olvidar la función religiosa que cumplen dichas imágenes. Pero es justamente en este plano, en el que el análisis transdisciplinar ayuda a comprender por qué los Cristos Negros en el sur del Estado de México se han convertido en imágenes no solo de culto religioso sino también referentes de la cultura popular de esta región del Estado de México.

En este sentido, tomando en cuenta la postura de Nicolescu (2006) al respecto de la existencia de niveles de realidad, la cual denomina *Lógica del tercer incluido*. Esto lo plantea partiendo de la idea común de que, en el mundo, visto desde la física clásica, existe la presencia de pares contradictorios, es decir, polos opuestos (A y no-A). Este pensamiento sobre un mismo nivel de realidad ha influido en la humanidad de tal modo que comúnmente se concibe solo dos opciones: negro-blanco; bueno-malo; arriba-abajo; vida-muerte; mujer-hombre; niño-adulto; etc. Sin embargo, a partir del desarrollo de la física cuántica, el tipo de pensamiento y razonamiento se concibe desde distintos planos de realidad, de tal modo que la existencia de pares contradictorios debe también contemplar la presencia de un *tercer elemento excluido* (T). Esto es, en todos los casos mencionados es necesario considerar la presencia de una tercera posibilidad, la cual a pesar de que existe, suele siempre relegársele porque pertenece a otro nivel de realidad. Así, se puede considerar que el pensamiento cuántico insita a la existencia de una forma alterna de ver las

cosas, a pensar de manera diferente para encontrar una solución distinta a las situaciones cotidianas de la vida.

Esto es posible al momento de considerar que factores como *tiempo y espacio* permiten concebir nuevos niveles de realidad. Así, dicha postura busca establecer la presencia de que las cosas no se perciben de la misma manera por cada individuo o por cada sociedad, ni que se han concebido de la misma forma a lo largo del tiempo. Estos factores de abstracción permiten profundizar en el análisis para la obtención de un nuevo conocimiento. Es por ello por lo que Nicolescu contempla esta lógica bajo las siguientes variables:

- Variable *A* (protagonista)
- Variable *no-A* (antagonista)
- Variable *T* (tercer excluido)

Por lo tanto, a partir de esta concepción del pensamiento transdisciplinar, el comprender la existencia de distintos niveles de realidad da pauta para analizar de manera diferente un objeto de estudio. Del mismo modo que permite reflexionar la presencia de otros niveles de análisis como los considerados por Osorio (2016). Es así por lo que este postulado de la *Lógica del tercer incluido* busca comprender las cosas de una manera diferente, entendiendo que la existencia de otros planos de realidad permite concebir un estudio más profundo, a la vez de generar un conocimiento diferente al conocido y ya establecido por la sociedad y sus integrantes.

En este sentido, lo realizado en este proyecto para analizar la lógica del tercer incluido, ha permitido abstraer los antecedentes y orígenes de los Cristos Negros, así como la concepción al respecto de estas imágenes. Esto ha sido porque si bien, estas imágenes se conciben desde el plano religioso del cristianismo, es necesario tener en cuenta que son

representaciones de un proceso sincrético surgido en el primer siglo del proceso colonial, son imágenes novohispanas que surgen como símbolos de evangelización, pero también son piezas de arte sacro. Además, con el paso del tiempo estas concepciones se desvanecieron en el tiempo quedando solo los mitos y leyendas al respecto del origen de los Cristos, siendo estas explicaciones las que hasta la fecha subsisten en el imaginario social gracias a los relatos orales existentes en cada localidad y en la región en general.

De tal forma, la lógica del tercer incluido, conforme las variables ya explicadas y con ambas posturas (de evangelización y de arte sacro) se conciben de la siguiente forma:

Tabla 18. Análisis de la postura evangelizadora bajo la lógica del Tercer Incluido

Postura evangelizadora		
A (Protagonista)	No-A (Antagonista)	T (Tercer excluido)
Jesús de Nazareth crucificado	Ídolo prehispánico (Yacatecutli, Tezcatlipoca)	Mesías, Redentor

Fuente: Elaboración propia.

Lo anterior es porque dichas imágenes pertenecen al culto religioso, siendo esta la razón de su existencia, ya que bajo esta postura son la representación de Jesús de Nazareth durante uno de los momentos de la crucifixión. Por lo tanto, al ser imágenes concebidas para este culto religioso, son protagonistas (A) porque han sido elaboradas para esto, para la veneración. Por otra parte, se mencionaba que son figuras surgidas durante el primer siglo de la Nueva España y que por lo aquí presentando, surgen como imágenes que suplantán a ciertos ídolos prehispánicos. En este sentido, se mencionó que en el análisis hecho para este trabajo se identificaron dos deidades: Yacatecutli y Tezcatlipoca. Por lo tanto, considerando

el contexto novohispano, la religión católica fue la que estableció las imágenes de veneración, siendo su contraparte las representaciones prehispánicas, razón por la cual este tipo de deidades se convirtieron en antagonistas (*no-A*).

Bajo esta lógica la presencia del antagonista aparentemente se vio eliminada. Sin embargo, la denominación a la imagen de Jesús de Nazareth en la cruz bajo la advocación de Cristo Negro revivió esta concepción, principalmente a través de los mitos e historias mágicas que dan testimonio de dichas imágenes, ya que al analizar más detalladamente esta situación se puede apreciar que la existencia de un *tercer excluido* ha estado presente, siendo en estos relatos míticos la fuente de tal aseveración.

Por otra parte, la segunda postura relacionada con el origen de los Cristos Negros desde el punto de vista del arte sacro se analiza de la siguiente manera:

Tabla 19. Análisis de la postura del arte sacro desde la lógica del Tercer Incluido

Postura desde el arte sacro		
A (Protagonista)	No-A (Antagonista)	T (Tercer excluido)
Tonalidad del Cristo adquirida de forma milagrosa	Tonalidad del Cristo por oxidación de los materiales o pintada así desde su hechura	Tonalidad del Cristo como representación de la sociedad novohispana de la época

Fuente: Elaboración propia.

Esta explicación permite entender cómo se justifica el color que tienen este tipo de Cristos. A partir del análisis desarrollado a lo largo de este proyecto, además del estudio llevado a cabo con dicha información, se puede comprender este supuesto basado en la Lógica del tercer incluido basado en la postura del arte religioso o arte sacro. Así pues, esta

descripción permite entender que, en dicho proceso de razonamiento, la precisa A se entiendo el argumento de que la tonalidad oscura en los Cristos se debe a un suceso milagroso. Este se explica a partir de diferentes ideas: el recinto donde estaba se quemó y así adquirió su tono; también porque absorbió los pecados de un feligrés para perdonar sus faltas; otra explicación es porque intervino para que dos colectivos dejaran de conflictuarse y se reconciliaran, sacrificándose por ellos. Así, la esencia mítica que la población reconoce como la explicación más lógica de la adquisición de su tonalidad.

Por otra parte, la premisa *no-A* explica que la tonalidad de la imagen se debe a dos razones: la primera, es porque se debe a un proceso de degradación u oxidación de los materiales orgánicos con los que fueron elaborados, entendiéndose que la materia prima con que están hechas estas imágenes no son madera, sino otros materiales, quizá como a pasta de caña de maíz. Una segunda idea es que premeditadamente fueron repintados en algún momento del tiempo, con el objetivo de enfatizar el mito de la negritud en la imagen. Sin embargo, estas concepciones no son reconocidas por la población devota, ya que desmitifica la idea popular sobre dichos Cristos. Así, con ambas premisas se concibe la presencia de un *Tercer excluido* que, en este caso, a partir de un proceso de análisis se concluye que la concepción de los Cristos Negros es porque son el reflejo de una naciente sociedad novohispana, surgida como parte de un proceso de aculturación entre dos sociedades: la nativa del periodo precolonial y la comunidad española, la cual conquistó la región actual de México. De tal forma, los artistas que elaboraron dichas imágenes de culto sacro consideraron proyectar la fusión de dos culturas para construir inicialmente, una imagen de culto popular para ambas sociedades y así, con el paso del tiempo se convirtiera

en un símbolo de identidad colectiva en cada región, tal y como sucedió con el mito guadalupano.

Es así como dicha concepción se construyó a partir del misticismo de la tonalidad de la imagen la cual, en todos los casos de estudio, está vinculada con aspectos de absolución de pecados o por malas acciones. De esta forma, la denominación de la imagen dejó de denominársele *Jesucristo* y comenzó a denominársele simplemente *Cristo*. Este concepto que significa *Mesías o Redentor* comenzó a tener un significado especial para la población, convirtiéndose este tipo de imágenes en símbolos populares de redención, pero principalmente de sanación espiritual.

Así, esta concepción se fue construyendo desde el siglo XVIII y consolidándose con el paso del tiempo, siendo las fiestas populares que se llevan a cabo en la actualidad, el reflejo de dicho fervor. Por lo tanto, el tercer excluido es el Mesías o Redentor popular, ya que es la fuente de la redención espiritual de los devotos y creyentes. De esta manera, la construcción de la lógica del tercer incluido como parte del proceso de análisis Transdisciplinar, explica cómo desde la época de la Colonia y hasta la actualidad, la relevancia del Cristo Negro ha construido la identidad colectiva de los habitantes de la región del sur del Estado de México.

Es así como el análisis llevado a cabo durante este proyecto ha dado la oportunidad de conocer más sobre los Cristos Negros. El espacio y la temporalidad que se han estudiado también ha permitido tener una idea más amplia de la concepción que éstos han tenido. De igual forma, los antecedentes históricos sobre los Cristos brindan la oportunidad de conocer los orígenes que estos han tenido y tener en claro cómo se han convertido con el paso del tiempo, como imágenes de la cultura popular del sur del Estado de México. Por ello, la

relevancia que los Cristos Negros tienen es debido al fervor popular y simbólico que la población tiene hacia ellos. Razón por la cual han sido capaces de posicionarse como elementos de identidad de la región, haciéndolos trascender en el tiempo y el espacio de la misma región.

Consideraciones finales

El estudio de los Cristos Negros en el sur del Estado de México planteó en un inicio comprender la importancia de estas imágenes no solo desde el punto de vista religioso, sino también desde el artístico y del popular, ya que son contempladas como elementos de identidad colectiva en dicha región. Fue así como el desarrollo de este postulado permitió ir adentrándose en el tema, dando la oportunidad de conocer no solo aspectos para analizar desde una postura teórica de su estudio, sino también conocer detalles históricos y consideraciones populares que existen al respecto, ya que esta ha sido la forma adecuada de saber realmente cómo estos Cristos se han consolidado con el paso de los años como símbolos de la identidad colectiva y popular de los habitantes del sur del Estado de México.

De tal forma, esta concepción da oportunidad de comprender la relevancia de dichas imágenes en dicha región de estudio, así como en devotos y feligreses de otras regiones, ya no solo las zonas involucradas han sido influidas por estas devociones, sino que a lo largo de la investigación del proyecto se han identificado otras más que incluso salen de las colindancias y trascienden a otros Estados más alejados. Es por ello por lo que se puede establecer que la influencia de los Cristos Negros en el sur del Estado de México es innegable, incluso más de lo que al inicio del proyecto se vislumbraba. Por ello, las expectativas al respecto del abordaje de este objeto de estudio se ha visto superada, ya que el primer aporte que este proyecto deja es una relación de catorce imágenes más 10 pertenecientes en la zona de estudio del Estado de México, 3 del Estado de Guerrero y una más propia de Michoacán. Así, la visión inicial de estudiar cuatro Cristos Negros dio como resultado identificar 14 Cristos más, lo cual es un aporte significativo para continuar con el análisis de este tipo de imágenes religiosas y populares.

Por tal motivo, sería ideal que se pueda realizar un inventario más amplio. Navarrete Caceres (2013) hizo un mapeo de Cristos a lo largo de la república, considerando algunos como referentes regionales y clasificando 10 hitos como puntos de partida. Conforme la propuesta del investigador, en la región el punto de referencia es el *Señor de Chalma*. Sin embargo, por las características del resto de las imágenes, no todas tienen relación a esta, sino que surgen a partir de otras influencias. De tal forma, a pesar del vínculo presente sobre los Cristos Negros identificados durante el trabajo de campo de este proyecto, seguramente habrá más imágenes similares a estos, razón por la cual un trabajo de campo más profundo permitirá identificar más Cristos semejantes en comunidades de la región de estudio y Estados circunvecinos.

Además, al respecto de las ya identificadas, sería adecuado un estudio más minucioso y detallado ya que esto dará la pauta para conocer más al respecto de los Cristos Negros. Es así como el trabajo de campo ayudó para que se consolidara y confirmará la hipótesis planteada para este proyecto, la cual establecía conocer la importancia que tienen los Cristos Negros en las poblaciones del sur del Estado de México, considerando que son imágenes de culto popular que surgieron y proliferan desde mediados del siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII, principalmente. Y efectivamente, como se ha mostrado a lo largo del desarrollo de este trabajo, tales imágenes se han consolidado como símbolos de culto popular y que, por ello se han difundido, a tal grado que se volvieron recurrentes en otras comunidades, tanto de los mismos municipios como de otros poblados, incluso de Estados aledaños.

De igual modo como se establece en la hipótesis, estas imágenes fueron creadas desde mediados del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Las técnicas fueron

diversas, pero sin lugar a duda la manufactura con pasta de caña de maíz, una técnica purépecha, fue la que influyó y de la cual es muy probable que se deba la hechura de la mayoría de estas imágenes. Esto se establece, sobre todo por los testimonios de los devotos en las cuatro poblaciones, quienes aseguran que cada una son imágenes ligeras para ser cargadas, por ello no se requiere de tanta gente. Por tanto, al ser esta una forma novedosa de elaboración de piezas artísticas para los europeos, se buscó encaminar dicha técnica hacia la elaboración de imágenes de corte religioso. Así, los artistas que al parecer comenzaron a utilizar este procedimiento, tuvieron una formación artística influida, primeramente, por el renacimiento y posteriormente por el barroco. Así, con la información aquí presentada, tanto por el estilo artístico, la técnica de elaboración y el contexto social de la época, cabe la posibilidad de que la tonalidad de dichas imágenes sea el reflejo de la sociedad novohispana existente durante esta temporalidad. Esta conclusión se sustenta en la idea de que los ejecutantes que llevaron a cabo la elaboración de dichos Cristos estaban influenciados por las tendencias artísticas de la época, considerando que estos escultores eran europeos y que la mayoría fueron formados en los talleres sevillanos, reconocidos por ser escuelas de alta calidad artística en España. Así, a pesar de que la técnica quizá utilizada era de origen prehispánico, los detalles de realización artística eran de españoles y de criollos. Razón por la cual se establece que estas imágenes son el reflejo de una sociedad que no era completamente española, pero tampoco era plenamente precolonial, sino que ya era un ente social producto del proceso de aculturación de la época.

Es por esto por lo que la tonalidad es una manifestación artística del tipo de sociedad que se erigía en la segunda mitad del siglo XVI y durante el siglo XVII. En este sentido, de las recomendaciones existentes es que, primero, se puedan realizar trabajos para

determinar de manera precisa el material utilizado para su manufactura, ya que esto dará certeza a la técnica utilizada y abrirá la puerta a indagar más sobre los orígenes de estas imágenes. En segunda, a pesar de que en la mayoría de los casos no existe un documento que establezca la llegada de las imágenes a las localidades en las que hoy en día se conservan, resulta importante llevar a cabo un estudio sobre los estilos artísticos, ya que esto también podrá determinar la época de su elaboración, así como la influencia del ejecutante, considerando que pudo haber sido por artistas europeos o incluso, aprendices criollos de estos escultores peninsulares.

También es importante considerar no solo la parte artística de la elaboración de las imágenes, sino también la concepción popular de cómo la gente concibe la adquisición de dicha tonalidad. En ese sentido, las historias resultan adecuadas para conocer cómo en el imaginario social se ha concebido la adquisición de la tonalidad que caracteriza a estos Cristos, ya que cada uno tiene sus relatos que dan testimonio de la llegada o aparición milagrosa. Las narraciones que hablan de dicho oscurecimiento están relacionadas a cómo la imagen ayudó a remediar rencillas entre comunidades o individuos, o a salvar de la muerte a una persona. Por tal motivo, saber cada una de estas historias místicas es un aspecto que aquí no se abordó de manera detallada, pero que también resulta ser una forma de conocer los relatos populares que dan testimonio de dicho color, ya que esta es una manera literaria de idear cómo se fue construyendo el mito del Cristo Negro entre la población y a la vez, identificar cómo es que estos relatos se popularizaron a tal grado, que en varios lugares la historia o la narración coinciden, o al menos tiene ciertos aspectos en común. Además, a pesar de que la denominación de Cristo Negro no es exclusiva de estas imágenes, sería importante conocer cómo esta denominación se arraigó en estas imágenes,

ya que en este momento no existe una hipótesis que ayude a conocer por qué se les comenzó a denominar a estos Cristos de esta manera.

Por otra parte, considerando el tiempo que aproximadamente las imágenes tienen, la cual ronda entre 350 y 450 años, es necesario comprender el desgaste y deterioro existente. Como se presentó, en la mitad de los casos la población ha tomado medidas preventivas para procurar a los Cristos, las cuales consisten en tenerlos de manera perpetua dentro de camarines, en donde se resguardan de factores como el polvo y el contacto directo de la población. Mientras que la otra mitad de los casos, las imágenes siguen exponiéndose e incluso estando a la intemperie. Es por ello por lo que es necesario que las personas involucradas en el resguardo de cada Cristo, ya sea el sacerdote de cada parroquia o cada una de las agrupaciones responsables de las festividades de los Cristos, busquen asesoría profesional con restauradores e instancias afines para que establezcan un plan de cuidado y conservación, ya que son diversos aspectos por los cuales es necesario procurarlos. Por una parte, son piezas artísticas elaboradas bajo una técnica producto del proceso de aculturación novohispano; además de que fueron elaboradas, muy probablemente, por artistas forjados bajo el estilo renacentista o el naciente barroco. Por esta razón, son piezas de considerable valor artístico.

Es por ello por lo que es necesario que se asesoren las partes involucradas y que se conjunten para llevar a cabo una planeación estratégica profesional, con el objetivo de brindar el cuidado y conservación de cada imagen, ya que no solo son piezas de devoción religiosa, sino también ejemplos artísticos del proceso de aculturación en la Nueva España. Es por eso por lo que la asesoría técnica al respecto permitirá prevenir un deterioro considerable, ya que las estrategias que se han tomado en algunos casos son preventivas, en

otros pueden resultar contraproducentes, ya que son llevadas a cabo por simple intuición, pero no por una técnica de conservación. Por tal motivo, si bien el cuidado es responsabilidad de las autoridades eclesiásticas de cada recinto religioso, así como de los colectivos organizadores de las festividades, también es responsabilidad de devotos y feligreses procurar este tipo de Cristos, porque como ya se mencionó, son la representación de un estilo de sociedad naciente en la época Colonial. Pero, sobre todo son ejemplo de fe y devoción por parte de la población, ya que deposita en ellos el fervor necesario para encontrar solución a sus problemas.

Por último, una última consideración al respecto de lo abordado en este trabajo va encaminado a las relaciones simbólicas entre los peregrinos que frecuentan las festividades de los Cristos Negros de este estudio y las *8 fiestas en cruz* abordadas en este trabajo. A pesar de que a lo largo de este trabajo se hace referencia a estas festividades religiosas, no se abunda tanto en el tema, debido a que el objetivo del proyecto no lo determina así. Si bien, es una hipótesis el relacionar las fechas de conmemoración de las festividades en torno a los Cristos Negros, es necesario profundizar más en el tema, ya que sin lugar a duda existe material para indagar más a fondo. Lo anterior se establece a partir de que las festividades eran vistas como parte de una red de celebraciones que se ligaban con el ciclo agrícola prehispánico, y como se analizó anteriormente, esto tiene una cierta relación al respecto. Sin embargo, al quedar relegada la actividad agrícola a un segundo plano con respecto a los procesos industriales, esta motivación ha llegado a decaer un poco, a pesar de que en el sur del Estado de México esta es una práctica aun latente.

A pesar de ello, es común seguir apreciando ciertas acciones que se relacionan con asuntos agrícolas, como lo son los adornos con granos y semillas, los procesos comerciales

al respecto de la venta de productos como frutas, verduras o semillas provenientes de otras regiones, así como indumentarias, accesorios y tipos de danzas que se realizan durante los días de cada una de las festividades. En este sentido, las fiestas se instauran en el proceso de inicio del ciclo agrícola, previo al cultivo. Y solo en el caso de Temascaltepec, la festividad se relaciona con la etapa de transición, entre el fin de una temporada y la preparación para iniciar otra. Por tal motivo, aunque no se especifica de forma detalla la relación existente y el simbolismo que esto acarrea, se abre una vertiente para un análisis posterior a este proceso de festividades con relación al ciclo agrícola prehispánico.

Por ello, este trabajo se vuelve una oportunidad para seguir indagando al respecto del análisis de los Cristos Negros, teniendo en cuenta que son diversos los enfoques que lo estudian y, por ende, posee diversa información aun por develar. Si bien, como se mencionó en el estado del arte, la mayor cantidad de trabajos al respecto de estos Cristos se ha hecho sobre las imágenes de Chalma, Otatitlán o Esquipulas, principalmente, el estudiar otras imágenes permite mostrar posturas sobre el conjunto de imágenes en una región no estudiada anteriormente. Sin embargo, también existen trabajos aislados sobre otras imágenes semejantes, todas ellas de manera individual y desde distintas perspectivas, algunas desde la historia, otras desde lo antropológico o sociológico y unas más desde la restauración o la historia del arte, principalmente en regiones de los estados de Michoacán, Jalisco o Guanajuato. A pesar de ello, la propuesta de este trabajo hace que las pesquisas sobre el tema, ya sea en el sur del Estado de México como en los Estados aledaños, puedan realizarse más detalle y que este proyecto pueda ser una punta de lanza, para que en breve haya más investigadores e investigadoras interesados en este objeto de estudio. Y esto se podrá hacer a partir de otros abordajes teóricos, las cuales pueden ser desde lo multi, inter o

transdisciplinar; esto dependerá del nivel de análisis que se desee aplicar, ya que ello dará la pauta para continuar indagando al respecto del tema. Basta recordar que el tipo de enfoque que se desee utilizar dependerá del objetivo que se plantee, porque eso determinará la formación y la postura del investigador, así como el modelo de conocimiento que se quiera obtener.

Por lo tanto, se debe establecer que el cruce de información proporcionado tanto por los métodos de investigación como de las posturas teóricas contempladas para el abordaje de este proyecto, han conjuntado la forma en cómo se logró establecer una metodología acorde a las necesidades presentadas en este trabajo. Lo anterior es porque considerando el objetivo principal del programa *Imagen, Arte, Cultura y Sociedad*, la propuesta metodológica considerada en este proyecto fue generar conocimiento desde una perspectiva transdisciplinaria, a partir del análisis y estudio visual de los Cristos Negros, un fenómeno de estudio sociocultural. Por tal motivo, los resultados obtenidos y las consideraciones aquí presentadas son producto del planteamiento considerado para el trabajo.

En este sentido, el trabajo transdisciplinar llevado a cabo permitió apreciar de manera mas detallada el fenómeno de los Cristos Negros y la manera en que la gente vive sus fiestas. Queda establecido que la gente no divaga por saber porque estos Cristos tienen tal o cual color, lo que ellos saben es que son imágenes que en la cultura popular son milagrosas, que han influido en el devenir histórico de la población que los resguarda y de quienes le expresan fervor. Porque donde se les resguarda son visita obligada cada año, como forma de seguir exaltando su devoción. En ese sentido, para la población son verdaderos Mesías. Mas allá de ser una pieza de artesacro; de ser la representación de Jesús, un personaje místico de origen judío y que murió en la cruz; independientemente de

ser una advocación de este ideólogo cristiano o del tiempo en que se lleva a cabo su fiesta, para el pueblo cada uno representa la imagen del protector, del salvador, un sujeto liberador de males y penas. Es el redentor que da paz y salud espiritual a los feligreses, siendo este el postulado principal del enfoque del Tercer excluido. Porque el Cristo Negro no es deidad prehispánica ni es Jesús de Nazaret en la cruz, es el libertador de quienes se sacrifican por él a través de una caminata, una carrera, una danza, un recorrido de rodillas o simplemente, quien cree en esta figura religiosa.

Es precisamente este misticismo la puerta de entrada al estudio transdisciplinar de dicho fenómeno religioso, el cual permite comprender una realidad diferente a la que se percibe a primera vista y que encierra diversas perspectivas, ya que cada feligrés o devoto vive su propia realidad con respecto al Cristo Negro. Su idiosincrasia se ha construido en torno a esta figura y es precisamente ella la que le da sentido a las acciones que realiza. Por eso es difícil comprender todas estas manifestaciones de fervor, porque para entenderlas es necesario posicionarse en una realidad ajena a la propia, para sentir y vivir esas experiencias con una perspectiva diferente. Por tanto, para que esto suceda es necesario deconstruir al ser humano que cada uno es para cambiar la mentalidad y la concepción de la realidad y así, reconstruirse actitudinal e ideológicamente, para poder comprender estas acciones desde otro plano.

Por esta razón, a pesar ciertas limitantes como la dedicación completa a vivir las fiestas desde su inicio hasta el final o de poder asistir a dos festividades que coinciden en fechas, el trabajo que se realizó ofrece una postura atractiva para continuar analizando e ir develando mas información al respecto de la historia de estas imágenes, así como los vínculos que poseen, razón por la cual se podría entender la presencia tan vasta que tiene en

esta zona del Estado de México. Así, a través del trabajo y análisis llevado a cabo se resolvieron varias ideas y surgieron otras, al mismo tiempo que se alcanzaron los objetivos planteados, pero también quedan hilos sueltos, con la intención de que sirvan como guía para trabajos posteriores al respecto del abordaje de temáticas semejantes a la aquí expuesta.

Referencias bibliográficas

- Acaso, M. (2017). *El lenguaje visual*. Barcelona, España. Paidós estética.
- Aguirre Beltrán, G. (1992). *Obra Antropológica IV. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Albores Zárate, B. (2006). Una travesía conceptual del matlatzinco al Valle de Toluca. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM*. 40(1), 253-282.
- Alpers, S. (1987). *El arte de describir. El arte holandés en el siglo XVII*. (En línea). España. Hermann Blume. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/262782115/El-Arte-de-Describir-El-Arte-Holandes-en-El-Siglo-XVII>
- Althusser, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires, Argentina. Freud y Lacan, Nueva Visión.
- Antonio Mondragón, J. (1999). *Donato Guerra. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Aparici, R. (coord.). (2012). *La imagen. Análisis y representación de la realidad*. Tercera edición. Barcelona, España. Ed. Gedisa.
- Arce Valdés, B. O. (1999). *Texcaltitlán. Monografía Municipal*. Instituto Mexiquense de Cultura. Toluca, Estado de México. Gobierno del Estado de México.
- Argueta Villamar, A. y Peimbert Frías, G. (coord.). (2015). *La ruptura de las fronteras imaginarias o de la multi a la transdisciplina*. México, Distrito Federal. Siglo XXI Editores. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Arizmendi Domínguez, L. R. (1999). *Ixtapan de la Sal. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Instituto Mexiquense de Cultura.
- Arnheim, R. (1986) *El pensamiento visual*. Barcelona, España. Ed. Paidós.
- Arroyo Pedraza, E. J. L. (1999). *Zacazonapan. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Bajtin, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Tercera reimpresión. España. Alianza Editorial. Recuperado de: <https://ayciunr.files.wordpress.com/2014/08/bajtin-mijail-la-cultura-popular-en-la-edad-media-y-el-renacimiento-rabelais.pdf>
- Barbosa, A. (2015). *Educación y arte para la sustentabilidad*. Cuernavaca, Morelos. Juan Pablos Editor. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Barthes, R. (1967). *Elements of Semiology*. England. J. Cape.
- (1970). *Elementos de Semiología*. Traducción: Alberto Méndez. Madrid, España. Alberto Corazón Editor. Recuperado de: https://monoskop.org/images/2/24/Barthes_Roland_Elementos_de_semiolog%C3%ADa_1971.pdf
- (1972). *Mythologies*. England. J. Cape.
- (2018). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Primera edición impresa en México. México. Paidós.
- Berelson, B. (1952). *Content Analysis in Communication Research*. New York, E.U.A. Haftner.

- Blanch, A. (1996). *Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones*. México. Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Oriente.
- Boas, F. (1964) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Solar/Hachette. Recuperado de:
<http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/franz-boas-CFdA.pdf>
- Bollème, G. (1990). *El pueblo por escrito: significados culturales de lo popular*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Editorial Grijalbo.
- Bonfil Batalla, G. (1971). Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos; México. *Anales de Antropología*. 8. 167-202.
http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/22556/pdf_505
- Borboa Reyes, A. (1999). *Monografía Municipal de Temascaltepec*. Toluca, Estado de México Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
(2006). *Temascaltepec cuenta su historia*. México. H. Ayuntamiento Constitucional de Temascaltepec, Méx.; 2006-2009.
- Braudel, F. (1992). *La historia y las ciencias sociales*. México. Alianza Editorial México.
- Braun, E. (2014). *El saber y los sentidos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (1991) “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros” en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Pp. 461-500.
- Broda, J. y Felix Báes (2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. Conaculta y Fondo de Cultura Económica.

- Broda, J. (2013). Ritos y deidades del ciclo agrícola. *Arqueología Mexicana. La agricultura en Mesoamérica*. XIX (120). 54-61.
- Bryson, N. (1988). *The Gaze in the Expanded Field*. In H. Foster (Ed.), *Vision and Visuality*. Pp. 87-114.
- Bryson, N.; M. A. Holly y K. Moxey (eds). (1994). *Visual Culture. Images and Interpretations*, Middletown CT, Wesleyan University Press.
- Burnham, J. (1971). *The Structure of Art*. New York, E.U.A. Braziller.
- Bustamante García, A. (1993) “El canon en la escultura española del siglo XVI” en *La visión del mundo clásico en el arte español*. España. Ed. Alpuerto. Pp. 81-92.
Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2991447>
- Caillois, R. (1984). *El hombre y lo sagrado*. Primera reimpression. Traducción de José Juan Domenchina. México. Fondo de Cultura Económica. Recuperado de:
<https://es.scribd.com/doc/124468153/Caillois-Roger-El-Hombre-y-Lo-Sagrado>
- Cardoso Santín, A. (1999). *Amatepec. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
(1999). *Tejupilco. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Carrillo Trueba, C. (2014). El lenguaje y la vida social en el México Antiguo. *Antologías de la Revista Ciencias. Calendario, astronomía y cosmovisión. El conocimiento mesoamericano I*. Vol. 3. Pp. 216-222.
- Casanova García, L. (1999). *Zumpahuacán. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.

- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores.
México.
- Cipriani, R. (2011) *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires, Argentina. Siglo Veintiuno Editores.
- Collins, J. (ed.) (1993). “Genericity in the ’90s: Eclectic Irony and the New Sincerity” in *Film Theory goes to the Movies*. New York, E.U.A. Routledge. Pp. 242-263.
- Colombres, A. (2009). *Nuevo Manual del Promotor Cultural. Bases Teóricas de la Acción*. Vol. 1. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Córdoba Montoya, P. (2003). “Religiosidad Popular: arqueología de una noción polémica” en *La Religión Popular I*. Segunda edición. España. Anthropos Editorial. Pp. 70-81.
- Corona Berkin, S. y Olaf Kaltmeier (2012). *En dialogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona, España. Gedisa editorial.
- Cortés Ruiz, E., Jaime Enrique Carreón Flores (coord.) (2016). *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas Etnográfico*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia; Fondo Editorial del Estado de México.
- Craig, R. (1999). “Communication Theory as field” in *Communication Theory*. (2). Pp.119-161.
- Dance, F. E. X. (1970). *The “Concept” of Communication*. Journal of Communication, 20, pp. 201-210.
- De Basalenque, D. (1985). “Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del orden de N.P.S. Agustín, por el P.M.F. Diego Basalenque. Año de 1673. Libro Primero. Del estado que tuvo la provincia de San Nicolás Tolentino, de Michoacán, de N.P. San Agustín en el tiempo que fue una con la del S. Nombre de

- Jesús de México” en *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*. Primera Edición. México. Consejo Nacional de Fomento Educativo; Dirección General de Publicaciones de la SEP.
- De Covarrubias, G. (1579). *Relaciones de las minas de Temascaltepeque y de los pueblos de Texcaltitlán, cabecera de todos, Temascaltepeque y Texupilco, 1579-1580, por D. Gaspar de Covarrubias, Alcalde Mayor de dichas minas*.
- De Escobar, M. (1970). *América Thebaida: Vitas Patrum de los Religiosos heremitas de N. P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*. México. Balsal Editores.
- De la Garza Camino, M. (2014). “Cosmovisión de los mayas antiguos” en *Antologías de la Revista Ciencias. Calendario, astronomía y cosmovisión. El conocimiento mesoamericano I. Vol. 3*. Pp.129-135.
- De la Maza y de la Cuadra, F. (1968). *La ciudad de México en el siglo XVII*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- De Sahagún, B. (2016). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Onceava reimpresión. México. Editorial Porrúa.
- De Zumárraga, J. (1547). *Carta Cristiana breve*. México.
- Deiros, P. (2006). *Historia del cristianismo. Los mil años de incertidumbre (500-1500)*. Ediciones del Centro. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de:
<https://es.scribd.com/document/425658262/historia-del-cristianismo-500-1500-anos-Dr-Pablo-A-Deiros-docx>
- Delval, J. (2011). *El desarrollo humano*. México. Siglo XXI Editores.

- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, Maryland, E.U.A.; England. John Hopkins University Press.
- Díaz Gómez, J. L. (septiembre 2017). El cerebro y la autoconciencia. *Revista de la Universidad de México. Identidad. Dossier*. 828, 8-16. Recuperado de:
<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/8487d42d-df9a-47cf-b22a-fe413b3fe934/el-cerebro-y-la-autoconciencia>
- Díaz, L. (2011). *La observación*. Primera ed. s.l.:Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dondis D. A. (2015). *La sintaxis de la imagen. Introducción al alfabeto visual*. Barcelona, España. Editorial Gustavo Gili, S. A.
- Dorfles, G. (1969). “Structuralism and Semiology in Architecture” in *Meaning in Architecture*. England. Barrie &Rockliff. Pp. 38-49.
- Durkheim, É. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Segunda reimpresión. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa; Universidad Iberoamericana.
- Duval, G. (2015). “Las fronteras móviles de las disciplinas” en *La ruptura de las fronteras imaginarias o de la multi a la transdisciplina*. Pp. 28-40. México, D.F. Siglo XXI Editores.
- Eagleton, T. (1976). “Form and content” in *Marxism and Literaty Criticism*. England. Methuen. Pp. 20-36.

- Eco, U. (1976). *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana, E.U.A. and England. Indiana University Press.
- Eliade, M. (1984) *Tratado de historia de las religiones*. Quinta edición en español. México, D.F. Ediciones Era.
- ENCREER (2016). Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México 2016. México. *Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*. Recuperado de: <http://rifrem.mx/encreer/>
- Escoto, J. (2017). Santos y Cristos Negros, espejos del otro. *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*. (35), 5-25.
http://istmo.denison.edu/n35/dossier/02_escoto_julio.pdf
- Espinal, C. E. (enero-junio, 2009). La(s) Cultura(s) Popular(es). Los términos de un debate histórico-conceptual. *Universitas humanística*. (67), 223-243.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2137/1380>
- Espinoza Rebollar, A. (1999). *Otzoloapan. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Estrada Carreón, R. (1999). *Zacualpan. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Estrada Jasso, A. (1996). *Imágenes en caña de maíz. Estudio, catálogo y bibliografía*. San Luis Potosí, México. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Farga, M. R. (2008). *Entre el cuerpo y el alma. Imaginería de los siglos XVII y XVIII*. Puebla, México. Universidad Iberoamericana de Puebla/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Fernández Díaz-Sala, E. et. al. (2015). La vida de cristo a través de la pintura. *La Razón Histórica, Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*. (29), 212-230.
<https://www.revistalarazonhistorica.com/app/download/9982625698/LRH%2B29.13.pdf%3Ft%3D1430814949%26mobile%3D1+%&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=mx>
- Fernández, P. (2011). *Lo que se siente pensar o La cultura como psicología*. México. Ed. Taurus.
- Fló, J. (2010). *Imagen, Ícono e Ilusión. Investigación sobre algunos problemas de la representación visual*. México, Distrito Federal. Siglo XXI.
- Florescano, E. (2016). *¿Cómo se hace un dios?* México. Ed. Taurus.
- Florescano, E. (coord.) (2018). *Historia Ilustrada de México. Religiones*. México. Secretaría de Cultura.
- Fortes, M. (1939). "Cultures contact as Dynamic process" in *Mair: Methods of study of culture contact in Africa*. England.
- Foster, H. (1996) The Archive without museums. *Jstor*. October, Summer, 77, 97-119.
- Frazer, J. G. (2014) *La rama dorada*. Primera reimpresión. México. Fondo de Cultura Económica.
- Gaarder, J., et al. (2011) *El libro de las religiones*. Editorial Siruela.
- Gaceta del Gobierno del Estado de México (2014). *Lineamientos para declarar Pueblos con Encanto*. (7 de octubre de 2014). Toluca, Estado de México. Tomo CXCVIII. No. 70.
<https://legislacion.edomex.gob.mx/sites/legislacion.edomex.gob.mx/files/files/pdf/gct/2014/oct072.PDF>
- Gadamer, H-G. (1990). *Truth and Method*. New York, E.U.A. Crossroad Press.

- Gámez Espinosa, A. (2015). "Presentación" en *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*. Primera edición. México. Artificio Editores. Pp. 7-14. Recuperado de:
<http://nebula.wsimg.com/49b70e698d817fa09bfa8b719771e07d?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1>
- García García, J.L. (2003). "El contexto de la religiosidad popular" en *La Religión Popular I*. Segunda edición. España. Anthropos Editorial. Pp. 19-29.
- García Icazbalceta, J. (1897). *Descripción del arzobispado en México hecha en 1570 y otros documentos*. México. José Joaquín terrazas e hijas imps.
- (1947). "Regla cristiana breve" en *Don Fray Juan de Zumárraga. Tomo II*. México. Porrúa.
- García López, E. (1999). *Ocuilan. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- García Payón, J. (1941). *Matlalzincas o pirindas*. México. Biblioteca del Maestro. Ediciones Encuadernables El Nacional.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- Gelabertó Vilagran, M. (2004). Fuentes para el estudio de la religión popular española. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia moderna*. 77-102.
<http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/3446/3304>
- Genova, J. (1976). "The Significance of Style. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Spring. 37(3). 315-324.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Aguascalientes, México. Centro de estudios ecuménicos.

(octubre, 2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, (66), número especial. Pp. 77-99. Disponible en:

<http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/58046/51308>

(2005). “Identidad y memoria colectiva” en *Teoría y Análisis de la Cultura, en dos volúmenes*. 89-111. Ciudad de México. CONACULTA / Instituto Coahuilense de Cultura. Recuperado de:

<https://seminariodemetodologiadelainvestigacion.files.wordpress.com/2011/06/teorica-y-analisis-de-la-cultura-1.pdf>

Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*.

Tercera reimpresión. España. Muchnik Editores S.A. Recuperado de:

http://www.obta.uw.edu.pl/~lukasz/warsztat%20hispanisty/1_pdfsam_Ginzburg_El_quesoylogusanos.pdf

Gobierno del Estado de México. (GEM) (1992). *Atlas del Estado de México. Coordinación General de Comunicación Social*. Toluca, México. Universidad Autónoma del Estado de México.

Gómez Arzapalo Dorantes, R. A. (2009). *Los santos, mudos predicadores de otra historia*.

La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma. Veracruz, México.

Gobierno del Estado de Veracruz.

Gómez Bastar, S. (2012). *Metodología de la Investigación*. Red Tercer Milenio. México.

Recuperado de:

http://www.aliat.org.mx/BibliotecasDigitales/Axiologicas/Metodologia_de_la_investigacion.pdf

- González Carranza, H. (1999). *Valle de Bravo. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Gramsci, A. (2013). *Antonio Gramsci. Antología*. Decimosexta reimposición. México. Siglo XXI Editores.
- Gran Diccionario Náhuatl (2012). Diccionario náhuatl - español en línea. *AULEX*.
Recuperado de: <https://aulex.org/nah-es/?busca=ameyal>
- Gruzinski, S. (2010). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Sexta reimposición. México. Fondo de Cultura Económica.
- Guadarrama González, R. (1999). *Villa Guerrero. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Guasch, A. M. (2003). Los Estudios Visuales: Un estado de la cuestión. *Revista Científica de la Escuela de Bellas Artes*. 1, 10-14. http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2020/03/Los-estudios-visuales_Guasch.pdf
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Ed. Siglo Veintiuno Editores. Argentina.
- Guerra, M. (1999). *Historia de las religiones*. Madrid, España. Biblioteca de autores cristianos. Recuperado de:
<https://mercaba.org/Libros/guerra%20gomez,%20manuel%20-%20historia%20de%20las%20religiones.pdf>
- Gutiérrez Arzaluz, P. y Maurilio Lagunas Alvarez. (1999). *San Simón de Guerrero. Monografía Municipal*. Instituto Mexiquense de Cultura. Toluca, Estado de México. Gobierno del Estado de México.

- Hamui Sutton, L. (2017). *¿La secularización es irreversible?* Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas. 35-44.
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4444/5.pdf>
- Hani, J. (1997) *La Virgen Negra y el misterio de María*. Barcelona, España. Sophia Perennis.
- Hernández Rodríguez, R. (2009). *El Valle de Toluca. Época Prehispánica y Siglo XVI*. Toluca, Estado de México. Fomento Editorial Estado de México; El Colegio Mexiquense, A.C.
- Hernández Sampieri, R.; Carlos Fernández Collado y Pilar Baptista Lucio. (2014) *Metodología de la Investigación*. McGraw-Hill Education. 6ª Edición. México.
Recuperado de:
https://www.uv.mx/personal/cbustamante/files/2011/06/Metodologia-de-la-Investigaci%C3%83%C2%B3n_Sampieri.pdf
- Hernández Zamora, G. (2008). Alfabetización: teoría y práctica. *Decisio. Saberes para la acción en la educación de adultos*. 21, 18-24.
https://cdn.designa.mx/CREFAL/revistas-decisio/decisio21_saber3.pdf
- Hernández, H. A. (2011) “Presentación” en *La fiesta en México: Una mirada multidisciplinaria*. México, Distrito Federal. Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hervieu-Léger, D. (1991) “Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés” en *Secularización, modernidad y cambio religioso*. México. Universidad Iberoamericana.

Heyden, D. (1989). Tezcatlipoca en el mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 19, 83-93.

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn19/304.pdfna>

Holsti, O. R. (1969). *Content of Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Reading, Massachusetts, E.U.A. Addison-Wesley.

Hope, J. (ed.) (1991). *Pierce on Signs: Writings on Semiotics by Charles Sanders Peirce*. North Carolina, E.U.A. and England. University of North Carolina.

Houser, N. y Kloeser, C. (ed.) (2012). *Obra filosófica reunida. Tomo I (1867-1893)/Charles Sanders Peirce*. México. Fondo de Cultura Económica.

INEGI, 2011. *Panorama de las religiones en México 2010*. México. Secretaria de Gobernación. Gobierno de México. Consultado el 12 de enero de 2019. Recuperado de http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf

Inestrosa, S. (1994). *Vivir la fiesta. Un desenfreno multimediado*. México. Universidad Iberoamericana, A.C.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), (1982). *Cartas Topográficas. Escala 1: 50,000, Claves: E14-A48, E14-A58, E14-A59, E14-A60*. México.

Iracheta Cenecorta, M. del P. (2010). “El santuario de Tonatico” en *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. Guadalajara, Jalisco; México. Colección

- Estudios del Hombre. Serie Antropología. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara. Pp. 13-46.
- Izuzquiza, I. (2015). "Introducción: la urgencia de una nueva lógica" en *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona, España. Paidós.
- Jay, M. 2002 *Journal of visual culture*. Cultural relativism and the visual turn. *SAGE publications*. 1 (3). Pp. 267-278.
- Jiménez, J. (2002). La raíz de las formas. *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 0, 144-160.
<https://revistas.uam.es/index.php/actionova/article/view/6978/7374>
- Joaquín Joaquín, S. (1999). *Sultepec. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Joly, M. (2012). *Introducción al análisis de la imagen*. Buenos Aires, Argentina. La Marca Editora.
- Juan Pérez, J. I. (2013) *Los huertos familiares en una provincia del subtrópico mexicano*. Toluca, Estado de México. Facultad de Geografía. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Juárez Becerril, A.M.; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comp.) (2015). *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*. Primera edición. México. Artificio Editores. Recuperado de:
<http://nebula.wsimg.com/49b70e698d817fa09bfa8b719771e07d?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1>

- Juárez Varón, A. L. R. (1999). *Coatepec de Harinas. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Jung, C. G. (2009). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. España. Paidós.
- Kaplún, M. (2002) *Una Pedagogía de la Comunicación*. La Habana, Cuba. Editorial Caminos. Recuperado de: http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/kaplun-el_comunicador_popular_0.pdf
- Krippendorff, K. (1980). *Content Analysis: An Introduction to its Methodology*. Beverly Hills and Londres, England. Sage Publications
- Koestler, A. (1964). *The act of creation*. England. Auctinson of London.
- Lambert, Y. (1991). La “Tour de Babel” des définitions de la religion. *Social Compass*, 38(1), 73–85. Recuperado de: <https://doi.org/10.1177/003776891038001009>
- Lang, B. (ed.) (1987). *The Concept of Style*. Filadelfia, E.U.A. University of Pennsylvania.
- Latapí Escalante, A. (2016). “Cultura y medio ambiente en el Valle de Bravo, Estado de México” en *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas Etnográfico*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia; Fondo Editorial del Estado de México. Pp.163-176.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. England. J. Cape.
- (1979). “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en *Sociología y Antropología*. Madrid, España. Editorial Tecnos. Recuperado de: https://monoskop.org/images/b/b4/Mauss_Marcel_Sociologia_y_antropologia.pdf
- (1985). *Antropología estructural*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.

- Littlejohn, S. W. (1989). *Theories of Human Communication*. Belmont: Wadsworth Publishing Company (3ª edición).
- Lizcano, E. (mayo de 2003). Imaginario colectivo y análisis metafórico. En la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. *Primer Congreso Internacional de Estudios sobre Imaginario y Horizontes Culturales*. Conferencia llevada a cabo en Cuernavaca, Morelos; México. Recuperado de: http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_salaconfe/SC-Lizcano-2.pdf
- Loera Chávez y Peniche, M. (2015). *El Amaqueme y la construcción del paisaje en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl*. Amecameca, Estado de México. Sacromonte-Chalchiumomozco, A.C.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. *Arqueología Mexicana*. Edición especial, (68), 7-90.
- López Medina, J. (1999). *Tenancingo Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca, España. Ediciones Sígueme. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/318641328/Luckmann-T-La-religion-invisible>
- Luengo González, E. (comp.) (1991). *Secularización, modernidad y cambio religioso*. México, D.F. Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2015). *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona, España. Paidós.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana, Cuba. Editorial de Ciencias Sociales. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/lukaacs/1923/hcc.pdf>

- Lupton E., J. Abbott Miller (1994). "Deconstruction and Graphic Design: History meets theory" in *Visible Language*. Vol. 28, num. 4. Pp. 346-366.
- Lyotard, J-F. (1979). *The Postmodern Condition: A report on knowledge*. Manchester, England. Manchester University Press.
- Malinosky, B. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Madrid, España. Sarpe.
- Marinas, J. M. (2014). *El poder de los santos. Valor político de las imágenes religiosas*. Madrid, España. Catarata.
- Martí, S. (1960). Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 2, 93-127.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn02/019.pdf>
- Martínez López-Cano, M. P. (coord.) (2004) *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Recuperado de:
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/concilios_index.html
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid, España. Editorial Tecnos.
Recuperado de:
https://monoskop.org/images/b/b4/Mauss_Marcel_Sociologia_y_antropologia.pdf
- McGuire, M (1987). *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company. Recuperado de: <https://academic.oup.com/socrel/article-abstract/43/1/91/1622307?redirectedFrom=fulltext>
- Mejía, J. (2008). "Perspectiva de la investigación social de segundo orden" en *La Nueva Teoría Social en Hispanoamérica. Introducción a la Teoría de Sistemas*

Constructivista. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, Estado de México. pp. 138-179. Recuperado de:

<https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/26230/27522>

Méndez Ramírez, J., Alberto Javier Villar Calvo, Juan José Gutiérrez Chaparro. (julio-diciembre, 2011). El performance social y la transformación de la imagen urbana. *Quivera. Revista de Estudios Territoriales*. 13(2), 209-2019.

<https://www.redalyc.org/pdf/401/40119956010.pdf>

Mircea, E., (2008) *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona, España. Kairós.

Mirzoeff, N. (2016). *Cómo ver el mundo. Una nueva introducción a la cultura visual*. España. Paidós.

Mitchell, W. J. T. (1994) *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, University of Chicago Press.

(1995). "Interdisciplinarity and Visual Culture" en *Art Bulletin*, núm. 77, pp. 540-544

Mohar, L.M. (1988). La religión en el México antiguo. Entrevista a Alfredo López Austin. *México Indígena. Revista del Instituto Nacional Indigenista (INI)*. 20, IV, 2ª época. Enero-febrero

Monaghan y Just (2016). *Una brevísima introducción a la antropología social y cultural*. México. Editorial Océano de México.

Montero, D. (2018). Antecedentes de los estudios visuales y la historia del arte: los aportes a la teoría visual. *Escena. Revista de las artes*. 77 (2), 18-34.

<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/escena/article/view/32133>

- Moreno, H. (1985). *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*. Primera Edición. México. Consejo Nacional de Fomento Educativo; Dirección General de Publicaciones de la SEP.
- Morín, E. (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, España. Ed. Gedisa.
- Motolinía, Fr. T. de B. (1858). “Historia de los indios de la Nueva España” en *Colección de documentos para la historia de México, t. 1*. México. Pp. 1-249.
- Muchembled, R. (2008). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz Hernández, J. J. (1999). *Santo Tomás de los Plátanos. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Narváez Loera, A. (2010). Guadalupe. Cultura barroca e identidad criolla. *Historia y Grafía*. (35), 129-160. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922951005>
- Navarrete Cáceres, C. (julio de 2010). Esquipulas: origen y difusión de un cristo negro en Mesoamérica en el X Congreso Centroamericano de Historia, UNAM-Managua. Mesa de historia cultural y del pensamiento. Nicaragua.
- (2013). *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo de Esquipulas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Navarrete Linares, F. (2018). “Las Religiones Indígenas” en *Historia Ilustrada de México. Religiones*. México. Secretaría de Cultura. Pp. 21-98.
- Neale, S. (1980). *Genre*. England. British Film Institute.

- Neira, G. (2019). Presupuestos de un método de investigación de la religión popular. *Theologica Xaveriana*, (71), 165-196.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/25034>
- Neveu, E. (2004) *Introducción a los estudios culturales*. Madrid, España Ed. Paidós.
- Nicholson, H.B. (1971). *Handbook of Middle American Indians. Volumen 10 and 11. Archaeology of Northern Mesoamérica*. E.U.A. University of Texas Press.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. México. Multiversidad Mundo Real Edgar Morín, A. C. Recuperado de: https://basarab-nicolescu.fr/BOOKS/Manifeste_Espagnol_Mexique.pdf
- O’toole, M. (1994). *The language of displayed art*. Leicester, England. Leicester University Press.
- Ortiz Rivera, J.L. (2015). “Como es arriba es abajo. Etiología de una interpretación arquetípica de los Cristos coloniales” en *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*. Pp. 41-72. México. Artificio Editores.
- Osorio, J. (2001) *Fundamentos del Análisis Social. La realidad social y su conocimiento*. México. UAM-Xochimilco/Fondo de Cultura Económica.
- Panofsky, E. (1970). *Iconography and Iconology: An Introduction to the Study of Renaissance Art*. Harmondsworth, Middlesex, England. Penguin Books.
- Pantaleo, P. I. (Enero-junio, 2016) Mircea Eliade y la Historia de las Religiones. Lecturas y aportes para una difusión historiográfica. *Historiografías*, 11, 113-131.
<http://www.unizar.es/historiografias/historiografias/numeros/11/pantaleo.pdf>
- Pastoureau M. y Simonnet, D. (2006). *Breve historia de los colores*. Barcelona, España. Paidós.

- Pastoureau, M. (2011). *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*. Argentina. Katz Editores.
- Pérez Morera, J. (1999). Un Cristo de caña de maíz y otras obras americanas y flamencas. *Estudios Canarios. Anuario del Instituto de Estudios Canarios*. 43, 75-92.
<http://iecanvieravirtual.org/index.php/catalogo/item/estudios-canarios-anuario-del-iecan-no-43.html>
- Pierce, C. S. (1958). *Collected Papers Vol. 8*. Cambridge, Massachusetts, E.U.A. Belknap Press of Harvard University Press.
- Pintos, J. L. (2001), Construyendo realidad(es): los Imaginarios Sociales. *Realidad. Revista del Cono Sur de Psicología Social y Política*. 1, 7-24.
https://www.academia.edu/943259/Construyendo_realidad_es_los_imaginarios_sociales
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Ediciones Paidós. Barcelona, España.
- Portal, M. A. (1991). La identidad como objeto de estudio de la antropología. *Alteridades*. 1 (2), 3-5. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/663>
- (1994). “Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas” en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. Iztapalapa, México. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- PRC (2012). El panorama religioso global. Washington, D.C, E.U. *Pew Research Center*. Recuperado de: <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

- Quezada Ramírez, M. N. (1996). *Los Matlatzincas. Época Colonial hasta 1650*. Primera reimpresión. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quiroz Malca, H. (2012) *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ragon, P. (verano 1998). La colonización de lo sagrado: La historia del Sacromonte de Amecameca. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad (trad.)*. XIX(75), 281-300. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/075/PierreRango.pdf>
- Randozzo, F. (2012). “Los imaginarios sociales como herramienta”, *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, 2: 77-96. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4781735.pdf>.
- Real Academia Española [RAE] (2019). Religión. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed. Recuperado de: <https://dle.rae.es>
- Reyes Pastrana, J. (2019). *El Estado de México, sus capitales y segregaciones territoriales (1824-1993)*. Toluca, Estado de México. Secretaría de Asuntos Parlamentarios del Poder Legislativo del Estado de México. Recuperado de: <http://www.secretariadeasuntosparlamentarios.gob.mx/mainstream/Cronica/word/pdf/capitales.pdf>
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona, España. Ed. Gedisa.
- Ricard, R. (2013). *La conquista espiritual de México*. Undécima reimpresión. México. Fondo de Cultura Económica.

- Roa García, E. (1999). *Almoloya de Alquisiras. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Rodríguez-Shadow, M.J. y Robert D. Shadow (2002). *El pueblo del Señor: la fiesta y peregrinaciones de Chalma*. Toluca, Estado de México. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Romero Quiroz, J. (1971). *Estudio de Relaciones de las minas de Temascaltepeque y de los pueblos de Texcaltitlán, cabecera de todos, Temascaltepeque y Texupilco, 1579-1580, por D. Gaspar de Covarrubias, Alcalde Mayor de dichas minas*. Toluca, Estado de México. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rubial García, A. (2008). Hortus eremitarum Las pinturas de tebaidas en los claustros Agustinos. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. 92, 85-105.
<http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2261/2649>
(mayo-junio 2014). Hernán Cortés y los religiosos. *Revista Arqueología Mexicana*. 127, 26-36.
- Ruíz Caballero, A. (2016). “La Procesión del Silencio en Morelia. ¿Acto devocional, patrimonio cultural inmaterial o atractivo turístico?” en *Morelia. 25 años de ser patrimonio mundial*. Morelia, Michoacán. El Colegio de Michoacán. Pp.277-304.
- Ruvalcaba, M. (2002). *¿Cómo percibimos la realidad?* México. Instituto Politécnico Nacional.
- Sagredo, D. (1526). *Las medidas del romano o Vitrubio (en línea)*. N/A. Toledo, España.
Recuperado de:
http://www.cehopu.cedex.es/img/bibliotecaD/1549_Diego_de_Sagredo_Medidas_d_el_romano.pdf

- Salazar, C. (2014). *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Barcelona, España. Fragmenta editorial.
- Sánchez-Ruiz, J.J. (1994). El rostro español de los Cristos de caña. *Cuadernos de arquitectura virreinal*. 15, 2-11.
- Sardar, Z. y Borin van Loon. (2011). *Una guía gráfica de los estudios culturales*. España. Ed. Paidós.
- Schneider, L. (1999). *Malinalco. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Secretaría de Cultura del Gobierno de Michoacán (2016). *Programa de Desarrollo Cultural de Tierra Caliente*. Dirección de Vinculación e Integración Cultural del Estado de Michoacán.
- Secretaría de Programación y Presupuesto (1981). *Síntesis Geográfica del Estado de México (más anexo geográfico)*. México. Gobierno del Estado de México.
- Secretaría de Turismo (SECTUR). (2016). *Programa Pueblos Mágicos*. Gobierno de México. Recuperado de: <https://www.gob.mx/sectur/acciones-y-xprogramas/programa-pueblos-magicos>
- Secretaría de Turismo del Estado de México (2018). Ixtapan de la Sal, Pueblo Mágico. Estado de México. *Conoce el Estado de México. Pueblos Mágicos y con Encanto*. Recuperado de: http://edomex.gob.mx/ixtapandelasal_magico
- Sotomayor, M. y José Fernández Ubiña (coord.). (2003). *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*. Ed. Trotta/Universidad de Granada. Madrid, España. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/356927336/Historia-Del-Cristianismo-I-El-Mundo-Antiguo>

- Storey, J. (2002) *Teoría cultural y cultura popular*. España. Ediciones Octaedro.
- Recuperado de: <https://seminar580.files.wordpress.com/2015/04/storey-john-teoria-cultural-y-cultura-popular.pdf>
- Stresser-Péan, G. (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*. Primera edición en español. México. Fondo de Cultura Económica; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Tanner, N. (1999). “Concilio de Trento. Sesión XXV” en *Los concilios de la Iglesia. Historia y hagiografía*. Madrid, España. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Taylor, E.B. (1976). *Cultura Primitiva*. España. Editorial Ayuso.
- Tena, R. (2009). La religión mexicana. Catálogo de dioses. *Arqueología Mexicana*. Edición Especial. (30).
- Thompson, J. (2002). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Timasheff, N. (1992). *La teoría sociológica*. Decimosexta reimpresión. México. Fondo de Cultura Económica.
- Vallverdú, J. (2019). *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona, España. Editorial UOC.
- Vargas Moreno, G. (invierno 1997). El santuario del Cristo Negro de Otatitlán. Los peregrinos de oriente y sus líderes espirituales. *Sotavento*. 3(2), 119-144.
- <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/8774/sotav3-Pag119-144.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Vázquez Illana, Ó. (1999). *Tonatico. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Velarde Cruz, I. S. (2009). *Imaginería michoacana en caña de maíz*. Michoacán. Centro de documentación e investigación de las artes. Segunda edición.
- Velázquez Tinoco, V. (1999). *Ixtapan del Oro. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México. Instituto Mexiquense de Cultura. Gobierno del Estado de México.
- Velázquez, G. G. (2007). *Retablos de Valle de Bravo*. Toluca, Estado de México. Biblioteca Mexiquense del Bicentenario. Gobierno del Estado de México.
- Vidargas, F. (octubre-noviembre. 1994). Los agustinos y Acolman. *Revista de la Universidad de México. Universidad Nacional Autónoma de México*. 52, 43-46. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/e1441b6a-a059-481c-8964-be5dd9091046?filename=los-agustinos-y-acolman>
- Von Metz, B. (2015). Plata y sociedad regional. Reales de minas pequeños en la Nueva España, siglos XVI – XVIII: Entre lo rural y lo urbano. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Colloques. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67733>
- Von Wobeser, G. (2010). “El virreinato en el siglo XVI” en *Historia de México*. México. Fondo de Cultura Económica. Pp.95-116.
- Walker J. y Chaplin, S. (2002). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona, España. Octaedro EUB.
- Walker, J. (1980). “Art History versus Philosophy: The enigma of the Old Shoes” in *Block*. 2, 14-23.
- Walker, J. A. (1989). *Desing History and the History of Desing*. England, Pluto Press.

Weber, M. (2004). *Ética y Sociedad*. Decimosexta reimpresión. México, Distrito Federal
Fondo de Cultura Económica.

Wittkower, R. (1977). *Allegory and the migration of symbols*. England. Thames & Hudson.

Wolff, J. (1975). *Hermeneutic Philosophy and the Sociology of Art*. Boston, Massachusetts,
E.U.A. Routledge & Kegan Paul.