CAPÍTULO II

DISEÑO DE LA SERIE

Una serie documetal requiere unidad entre sus capítulos. Es decir, que cada uno comparta ciertos parámetros como el tipo de público, duración y el tono en que se abordarán los temas. Para ello es necesario conocer la importancia de los temas que justifiquen su elección. Esto es parte de lo que podrá leerse en este capítulo y que derivará con el diseño de la serie.

1 Justificación de los temas de la serie

Este apartado pretende justificar la elección de los temas para la serie documental. Mediante una revisión histórica y conceptual, se aborda la relevancia que adquieren las fiestas del Santo Patrono, Semana Santa, Navidad y Fieles Difuntos en la cultura y folklore de distintas regiones de México. Estas celebraciones de carácter religioso son punto de partida para ejemplificar las relaciones sincréticas que, con el pasar de los años, siguen inmersas en un proceso evolutivo. De esta manera, ámbitos como el

histórico, político, social y cultural se entremezclan para dibujar una faceta más de la identidad del mexicano.

1.1 Santo Patrono

La Conquista de España a tierras indias no sólo constituye la posesión de nuevos territorios. Es por demás, una conquista de fe, de creencias, de religión. Fue el uso de ésta, la religión, lo que permitió el dominio español de las tierras de Mesoamérica cuando la corona de Castilla y Aragón envía a México frailes y clérigos, "escogidos entre los de mayor sabiduría y probidad en las órdenes mendicantes" (Gibson citado en Aguirre Beltrán, 1992: 87).

Franciscanos y dominicos, como Juan de Zumárraga y Julián Garcés respectivamente, constituyen los primeros grupos de misioneros en llegar a México. No obstante, para Aguirre Beltrán en su estudio sobre la región de Zongolica, de quien a continuación se presenta una síntesis de su obra para fines de este apartado, son los franciscanos quienes introdujeron a los serranos, piles y macehuales a la nueva religión a través de los santos patronos. "Los franciscanos abren a los indios una ventana al cambio; les ofrecen un dios mayor y deidades menores detrás de cuyos altares pueden

ocultar los dioses propios" (1992: 185). La misión de los frailes en la Nueva España, que tardaron en comprender, no era ejercer presión e imponerse, sino por el contrario, ser una herramienta de consenso y persuasión.

Pero, ¿quiénes fueron los primeros santos patronos de México? ¿Qué cualidades debían cumplir para ser aceptados por los indios? En la región de Zongolica fueron impuestos sólo 12 santos patronos para dar inicio al sincretismo con los dioses prehispánicos. Sus características: "héroes culturales de su elección que revelan con transparencia sus preocupaciones por enseñar a los neófitos las fuentes originales del cristianismo y valores como la pobreza, la humildad, la obediencia y el amor al prójimo exaltados por la iglesia primitiva" (: 88).

La elección de los santos estuvo determinada por los objetivos de la evangelización: "substituir el antiguo culto nativo, idolátrico y supersticioso, por la religión judeo-cristiana monoteísta y verdadera" (: 91). De esta forma, algunos de los santos patronos designados para la región de Zongolica fueron: Santiago, San Andrés, San Pedro, San Juan el Bautista, San Francisco, San Jerónimo, San José, San Sebastián, San Miguel, los Santos Reyes y además María de Magdala y Nuestra Señora la Virgen María, de quien más adelante se analizará la relación que guarda con la Coatlicue.

La asignación de los santos patronos como sustitutos de los dioses nativos no se dio de forma arbitraria. Por el contrario, existen estudios (Lumholtz, 1945) realizados en las tribus de la Sierra Madre Occidental que demuestran el estrecho vínculo entre dioses y santos patronos.

En Zongolica, Tlaloc, deidad de la lluvia, fue sustituido por Juan el Bautista. A Juan el Bautista, como es sabido, le fue encomendado bautizar a Cristo que simboliza la purificación por medio del agua. Juan es generalmente representado en las pinturas dentro del agua de un río ejerciendo el sacramento del bautismo. “No hay, pues, dificultad alguna para advertir la analogía con Tlaloc, el que hace engendrar la tierra, cuyo desempeño es administrar las aguas que fecundan el suelo” (Aguirre, 1992: 125).

Por su parte, Carl Lumholtz advierte en Zapotlán el Grande, cerca del Nevado de Colima, cómo los nativos atribuyen cualidades propias de sus dioses a los santos de su región. Creen que San Isidro guía las nubes y provee las lluvias, y San Mateo propicia el viento y las heladas (1945 Tomo b: 320).

Otra prueba de la “justificada” asignación de santos a dioses está representado en la Virgen María y su vinculación con la Coatlicue en cuanto a que ambas son símbolo de virginidad y concepción pura. Por un lado, a la

Santísima Virgen María se le anuncia por intercesión del arcángel Gabriel que concebirá y parirá a un hijo, Jesús. María pregunta confundida: "-¿Cómo podrá suceder tal cosa si yo nunca he conocido hombre?" El arcángel le responde: "-El Espíritu Santo vendrá en ti, la virtud del Todopoderoso te cubrirá con su sombra" (Voragine citado en Aguirre, 1992: 113). Por su parte, Sahagún narra cómo le es revelada a los indios la encarnación, a través de la concepción de Huitzilopochtli, el principal dios mexica:

> Hay una sierra que se llama Coatepec junto al pueblo de Tulla, y ahí vivía una mujer que se llamaba Coatlicue, que fue madre de unos indios que se decían centzonhuitznahua, los cuales tenían una hermana que se llamaba Coyolxauhqui (...), y un día aconteciόle que andando barriendo descendiόle una pelotilla de pluma, como ovillo de hilado, y tomόla y pύsola en el seno junto a la barriga, debajo de las nahuas y después de haber barrido (la) quiso tomar y no la halló de que dicen se empreñό (...) (Citado en Aguirre, 1992: 113).

De esta forma vemos la relación que guardan ambas figuras: la Virgen María y la Coatlicue, que recibe otros nombres como Cihuateotl, Diosa mujer; Cihuacoatl, Culebra mujer; Ilancueye, Falda vieja; y Tonan, Nuestra Madre.

Martha Moncada, en un artículo de la revista *Nexos*, hace referencia a la relación entre la Virgen de Guadalupe y Tonantzin:

> Si en algún rostro ha visto reflejada México su identidad religiosa ha sido en el de Nuestra Señora de Guadalupe. El cerro del Tepeyac, santuario de Tonantzin-Guadalupe, es la expresión más clara del sincretismo entre la religión azteca y los santos y vírgenes del cristianismo. Los concheros, en un gesto de siglos, danzan y cantan a Tonantzin, la del manto de estrellas. Federico Sánchez Ventura, danzante de la mesa del capitán Ernesto Ortiz, nos dice: "La Guadalupana es una danza en honor de nuestra madre la tierra, Tonantzin, Coatlicue, Chalchitlicue, Ome-Cíhuatl -aspecto femenino de la doble dualidad-, del principio creador, es a la vez la tierra y su relación con la luna (1990).

Cabe señalar que los franciscanos no asignaron a Cristo, o a algunas de sus representaciones, el papel de santo patrono en la región de Zongolica, pues por su definición de Ser único, inmutable e infinito esto no se consideraba como una posibilidad. No obstante, los tarahumares de fines del siglo XIX, época en que Carl Lumholtz realizó su estudio etnológico, habían adoptado ya frases como Tata Dios (Tata, padre) para nombrar a su Padre Sol o Madre Luna como referencia de la Virgen María (1945 Tomo a: 290).

En lugares como Tuxpan, Jalisco las prácticas religiosas de aztecas y tarascos de fines del 1800 con respecto a los santos patronos son prueba evidente del sincretismo religioso. Lumholtz, en su *México Desconocido*, narra cómo estos grupos indígenas sacaron de la iglesia la imagen de Jesús y recorrieron ocho millas para que se diera cuenta de la sequía y mandara la lluvia. Como esto no sucedió sacaron la imagen de la Virgen María, y en esa ocasión fueron recompensados con un fuerte aguacero. Por la gracia recibida celebraron una fiesta y le llevaron serenata a la imagen (Lumholtz, 1945 Tomo b: 335).

Los huicholes, por su parte, ofrecen dinero a la imagen del santo que les designa el adivino o llevan la propia imagen a una casa para ofrecerle comida, danza y canto. Esto con el objetivo de recibir lluvia, salud o que aumente su ganado (Lumholtz, 1945 Tomo b: 186).

Por otro lado, en cuanto a las estructuras de poder dentro de la Iglesia en las comunidades indígenas, la mayordomía del santo patrono es la que tiene el mayor rango. Sólo las familias con capacidad de solventar los gastos son las que tienen acceso a este tipo de cargos. No sin pasar por alto que los candidatos debieron haber ocupado otros cargos en el gobierno comunal. Por debajo del mayordomo se hallan los diputados, quienes son responsables de la organización y vigilancia de algunas actividades de

fiestas y ceremonias. Después se hallan los auxiliares llamados tlaltnotzalhua (invitados), quienes apoyan a los diputados en la compra de flores, velas, ceras, copal, la contratación de la música, etc. (Aguirre, 1992: 165-167).

Por otro lado, durante la transición de dioses nativos a santos patronos tuvieron que darse enfrentamientos como el relatado por Sahagún en donde 12 frailes franciscanos debaten con los sacerdotes (teohuas) y principales supervivientes de la derrota. Los frailes establecen que el verdadero y único dios capaz de dar la vida es el que ellos predican y que la maldad se halla en Lucifer, enemigo de Dios y de los hombres que hace que veneren a falsas deidades como Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, Mixcoatl, Tlaloc, etc. "Ustedes, amados amigos (...) no veneran un solo Dios sino cuento y las estatuas de piedra y de madera que representan dioses" (Aguirre, 1992: 135). Continúa Sahagún: "Sus imágenes y estatuas son espantables, sucias y negras y hediondas; desta condición son vuestros dioses a quien adoráis y reverenciáis; antes son enemigos matadores y pestilenciales que no dioses" (citado en Aguirre, 1992: 136). A esto los sacerdotes responden: "(...) en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dejar su servicio y adoración. Lo dicho basta en respuesta y

contradicción de lo que nos habéis: no tenemos más que decir, señores nuestros" (Sahagún citado en Aguirre, 1992: 138).

Pero, ¿qué fue lo que hizo que finalmente los indios, en este caso los de la región de Zongolica, aceptaran a los santos patronos? Aguirre Beltrán lo resume en cuatro puntos principales. 1) Los franciscanos sólo impusieron a 12 santos con el objetivo de que su aceptación no causara demasiada confusión. 2) Los santos elegidos para sustituir a los dioses nativos son aquellos relacionados con el origen y desarrollo del cristianismo a modo de limitar el conocimiento de la nueva religión a su modo más "prístino, irreprochable y espectacular". 3) Se eligió aquellos santos cuya vida y muerte fue ejemplar por representar valores de pobreza, fraternidad y martirio, éste último fue asociado a los sacrificios humanos que tenían que hacer los indios a sus dioses para que éstos pudieran existir. 4) Los santos elegidos sustituyen cualidades en común u opuestas a las de los dioses prehispánicos para hacer más fácil la asociación.

El culto y la veneración a los santos patronos que tiene su clímax en las fiestas anuales dedicadas a ellos en cada comunidad indígena son prueba del sincretismo religioso que a través de los siglos se fundió en las prácticas religiosas. El fraile Durán sorprende a uno de sus feligreses mezclando creencias indias y occidentales. Después de una fuerte reprimenda el indio

le responde: “Padre no te espantes pues todavía estamos nepantla” con lo que quiso decir “que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio” (Durán citado en Aguirre, 1992: 140).

Hoy en día las fiestas de los santos patronos son toda una tradición en cada uno de los pueblos del territorio mexicano. Se encuentran ferias de relevancia nacional como la de San Marcos en la Villa de la Asunción de Aguascalientes que comienza el 15 de abril (siempre que sea sábado) desde hace más de cien años. Aguascalientes recibe a miles de personas que asisten a la que se considera la mejor fiesta del país. También está la reconocida Feria de Cuetzalan que se celebra a partir del 4 de octubre, día del santo patrono San Francisco de Asís. La celebración dura una semana. En ella se realizan las coronaciones de la reina del café, representante de la mujer mestiza, y la de la reina del huipil, que es la de la mujer indígena. (Flores Altamirano, N., 1997).

La costumbre impuesta por los españoles de venerar santos patronos ha tenido consecuencias en el ámbito político y legal del México actual. El periodista Antonio Hass daba la entonces nueva noticia en la revista *Siempre*:

> 15 diputados mexicanos del PRI, del PAN y de algún partido menor aceptaron la invitación de Juan Pablo II de atender una ceremonia en el Vaticano. Los voceros pontificios insistieron en que la ceremonia no era religiosa sino política. Júzguelo el lector: el motivo ostensible es el ascenso formal de Santo Tomás Moro a patrono de los políticos. Por eso la reunión se está calificando de política y no de religiosa (...). Si ese gran señor que fue *sir* Thomas More mereció la canonización, ésta se debió no a su desempeño político sino a su conciencia religiosa (2000).

Finalmente, ahora el indígena Juan Diego ha sido canonizado por la misma religión que en algún momento de la historia cambió a los dioses de su propia cultura por santos. La beatificación por parte del Papa Juan Pablo II en el mes de agosto del 2002 de dos mártires de Oaxaca, quienes fueron asesinados por la gente de su propia comunidad luego de dar parte a la Iglesia Católica de que en su pueblo se practicaban ritos paganos, es ahora un reconocimiento a su leatad hacia la fe católica.

1.2 Semana Santa

Un lugar importante ocupa dentro del calendario festivo mexicano la conmemoración de la Semana Santa. De acuerdo con Imelda de León, en muchos lugares se organizan diversos actos que van desde ceremonias religiosas (de acuerdo con el calendario litúrgico) hasta escenificaciones de la vida, pasión y muerte de Cristo que adquieren verdadero dramatismo (Luna Parra, Adriana. 1992: 55). Asimismo, para De León son "sobrecogedoras" las representaciones de penitencia y contricción, no sólo por su solemnidad sino también por su realismo (Luna, 1992: 55).

Según José Caballero, el carácter polifacético de la celebración en diversos sitios de la Semana Santa, se justifica en gran medida por una de las características más notorias de la mexicanidad: la capacidad de apropiarse de todo (o casi todo) lo que llega de fuera. Esta tendencia de origen prehispánico y español dio paso a una doble sensualidad que ha marcado la historia de México (Luna, 1992: 245).

> Los españoles trajeron a estas tierras de Dios el Evangelio, para redimir a los naturales de su idolatría. Y los naturales aceptaron al nuevo dios como a uno más de los de su magnífico panteón ¿Por qué no? ¿Acaso este dios no dio su sangre por nosotros? Igual

> que un guerrero ofrendaba su corazón para que el universo siguiera su marca infatigable (Caballero en Luna, 1992: 245).

Como refiere Caballero, el teatro fue el arte de la ficción de que se sirvieron los españoles para evangelizar a los "indios descarriados". Fue en este proceso donde los indígenas aprendieron a rezar, a creer, a atestiguar milagros, donde ganaron su propia virgen y sus propios santos. Lo que tan bien aprendieron difícilmente olvidaron y todo rito que cae entre sus manos, incluyendo la conmemoración de la muerte de Cristo, adquiere un inconfundible sabor local (Luna, 1992: 245).

Armando Partida plantea otra razón por la que la escenificación de la Semana Santa tuvo gran fervor popular:

> (...) nos encontramos ante el hecho de que durante la evangelización de los indígenas de la Nueva España en el siglo XVI, no sólo tuvo lugar un proceso de sincretismo pagano-cristiano, sino también la identificación de una mística, de manera que los indígenas pudieran manifestarse fácilmente a través de las escenificaciones católicas - sin que tuviera lugar una substitución de sus rituales- al haber encontrado en las manifestaciones teatrales de los misioneros los mismos componentes externos e

> internos de su propio drama, pues tenían igualmente "un sentido y fin en sí mismo", como en este caso concreto de la Pasión (donde el Salvador muere sacrificado como un dios, desde su perspectiva indígena) por haber llegado a término su ciclo, que hace necesaria su muerte (Luna, 1992: 236).

Sin embargo, Bruno Bert menciona que para la comprensión de la Semana Santa y su relación con el teatro se ha escrito y aportado mucho. A pesar de esto, "ninguna de estas explicaciones puede ser más que una faceta de un fenómeno vivo y cambiante que se explica más en el hacer mismo que en el definir teórico" (Luna, 1992: 239).

Hoy en día, la celebración de la Semana Santa es pieza clave en los ritos religiosos de varias etnias. Este es el caso de los mixes, grupo indígena que como describe Leopoldo Ballesteros (1974) previenen sus ceremonias de tal manera que éstas puedan efectuarse sin la asistencia de una autoridad católica, basándose en los ancianos, mayordomos, capillos, sacristanes y cantores para su ejecución (: 107). Para éstos la Semana Santa hace "tangible el simbolismo de la eterna polaridad de la existencia humana (...) La fiesta es, en el sentido más estricto, portadora de vida y de energía espiritual" (Ballesteros, 1974: 111).

En la población mixe de Tlahuitoltepec, Oaxaca, el Domingo de Ramos se inicia con el rezo del rosario por la mañana y la realización de la procesión con palas en donde los apóstoles pasean al Salvador por las calles del pueblo. Por la tarde se reza un rosario dentro del cual se reparten las palmas que previamente los fieles y topiles de la iglesia han hecho bendecir en la Parroquia o templo más cercano que cuente con sacerdote. La entrada de la iglesia aparece adornada con grandes arcos y tapetes de flores que anuncian a todos la alta categoría de la fiesta (Ballesteros, 1974: 107).

Como describe Salomón Nahmad en Adriana Luna (1992), los coras practican una de las Semanas Santas más interesantes dentro de los diversos grupos étnicos de México ya que han centrado su principio de identidad en ésta, su principal fiesta. (: 29).

El Lunes Santo en la población cora de Jesús María, Nayarit, los Fariseos como los Judíos confeccionan máscaras, espadas de madera y largas lanzas para las representaciones populares. Al atardecer, una pequeña procesión inmersa en nubes de copal sale de la iglesia llevando en andas a San Miguel Arcángel. Sin imágenes de sus propios dioses, los coras adscriben a las figuras católicas los símbolos de los anteriores. En casa del Centurión de Santo Entierro (Cristo muerto) toneladas de alimentos se acomodan para

alimentar a los participantes del festejo. Al anochecer los Centuriones recorren las estaciones de los Judíos e investigan buscando al Nazareno (Nahmad en Luna, 1992: 35).

Otra cosa muy diferente y con rasgos peculiares, como lo refiere De León, son las ceremonias de Semana Santa que se llevan a cabo entre los yaquis y los mayos, que habitan en el estado de Sonora y parte del Estado de Sinaloa (Nahmad en Luna, 1992: 55).

El Martes Santo en Etchojoa, población mayo de Sonora, los fariseos que aprehendieron, el Domingo de Ramos, al anciano más respetado de la comunidad -y que representa a Cristo- lo escoltan a lo largo de todo el poblado mientras éste se detiene en cada una de las casas para recolectar limosnas (De León en Luna, 1992: 58).

El Miércoles Santo por la noche en la población yaqui de Pótam, Sonora, se reúnen las autoridades tradicionales, los fiesteros y chapayecas. En un acto lleno de simbolismo, las autoridades civiles entregan el mando a los chapayecas o fariseos que llevan máscaras (muy parecidas a las de los mayos) que elaboran con piel de cabra o borrego, a las que agregan largas orejas y puntiagudas narices de cuero, marcando los ojos con orificios y pintura. También se encuentran los judíos, quienes visten de negro con un

velo del mismo color que les cubre toda la cara, a la vez que portan gruesas y largas capas. El miércoles, estos contingentes entran en la iglesia e inician la ceremonia de Tinieblas, donde las cantoras entonan alabanzas mientras encienden velas. Cuando la última se consume empieza el reino de los fariseos (De León en Luna, 1992: 61).

En relación a las celebraciones populares otomíes, Jacques Galinier (1990) concluye que éstas se encuentran dividas entre las expresiones espontáneas de la sociabilidad indígena ofrecidas por el carnaval y los dramas oficializados de la religión católica popular dictados por el ciclo de la Semana Santa. Son en estas celebraciones donde se cristaliza un dualismo ceremonial, donde la fiesta local asegura la transición entre el polo de la religión indígena y el polo de la religión cristiana (: 268).

Entre los otomíes de Texcatepec, Veracruz, el Jueves Santo se efectúa una representación de la Última Cena, con la participación de doce niños, que desempeñan el rol de los apóstoles. El banquete, que incluye tortillas, pescado y frutas, se reparte entre las mujeres reunidas en torno a la mesa y se reserva agua para el lavado ritual de los pies. A la caída de la noche, una procesión silenciosa conduce al santo Isiomo frente a la iglesia, cuya entrada ha sido decorada con dos hileras de arbustos, que representan el Jardín de los Olivos. En el momento en que un recitante da lectura al

Evangelio según San Juan, surge un grupo de soldados que, corriendo, rodean a los fieles que están arrodillados al pie del “santito”, mientras Judas permanece aferrado al cordón del sayal de éste. Los soldados se arrojan sobre la estatua del santo y la llevan precipitadamente al interior de la iglesia. Cuando los doce cirios se apagan, el estruendo de las matracas, el redoble de los tambores y el sonido de las chirimías, amplificados por el entrechocamiento de las lanzas de los soldados, interrumpen la ceremonia. Los cirios son nuevamente encendidos y el silencio se extiende por fin sobre la iglesia. Avanzada la noche, se cubre al altar con un paño, en señal de duelo. Las campanas permanecen en silencio hasta el sábado siguiente (Galinier, 1990: 264).

Eugenio Maurer (1983), al hacer una comparación entre los ritos de Semana Santa entre los tseltales, concluye que “la impresión que queda después de asistir a los ritos católicos occidentales y a los tseltales tradicionales, es que los primeros resultan incoloros para los indios” (: 313). Lo anterior debido a que, en la cultura audiovisual de los indígenas, las ceremonias católicas tienen poca significación (Maurer, 1983: 313).

En particular, la celebración tseltal del Viernes Santo en la población maya de Guaquitepec, Chiapas, reafirma la importancia de esta cultura audiovisual. A las dos de la tarde todo el pueblo se reúne para asistir a la

ceremonia de la Crucifixión. Los Trensipaletik sacan a Santo Entierro de la vitrina donde se le guarda todo el año y lo colocan sobre la cruz. Introducen entonces grandes clavos en los agujeros de sus manos y de sus pies, mientras los mayordomos golpean el madero simulando que en verdad lo están clavando. Al pie de la cruz se quedan cuatro *Me'eletik* y la *Kobraría* (la esposa del hombre que lleva este título), para personificar a las Santas Mujeres del Evangelio. Entre los allí presentes se distribuye la bebida conocida como *chintulib* y se convive tranquilamente. Al término entran a la iglesia. Los encargados bajan de la cruz a Santo Entierro, lo colocan sobre una camilla recubierta con una colchoneta introduciéndolo en una especie de jaula cubierta de bugambilias guindas. Posteriormente lo llevan en procesión por el atrio para completar las Estaciones del Viacrucis. De regreso al templo, se guarda a Santo Entierro en su vitrina donde permanecerá hasta el año siguiente (Maurer, 1983: 312).

El Sábado Santo es muestra de diversas manifestaciones a lo largo de toda la República. Mientras en las capitales la quema del Judas es el evento más distintivo, en varios pueblos indígenas el carácter regenerativo prevalece. Este es el caso de los nahuas de Chignautla, Puebla, que como describe Doren L. Slade (1992) inician al alba con rezos para bendecir los cubos de agua santa en los cuales se han colocado flores. Esta agua bendita será

usada nuevamente para bendecir las nuevas milpas. Tanto el pasillo como la iglesia se encuentran repletos de velas. A la media noche, con ruido de cohetes, los ropajes de los santos son removidos por los mayordomos cuando el sacerdote quita el velo que cubría el altar. Este último devuelve las varas a los fiscales en señal de nacimiento y renovación del culto a los santos (: 178).

> Explicitly structured by themes central to Catholic theology, Semana Santa is also a cosmic drama of transition strcutured by more implicits notions of change, sacrifice, and inevitable destructions and rebirth of succesive eras of the world, notions lying at the heart of the cosmogolical design of the universe, human beings, and gods among the Nahuatl (Slade, 1992: 178).

Ignacio Manuel Altamirano en Adriana Luna Parra (1992), al hacer referencia a la celebración de Semana Santa por los indígenas de Tixtla, Guerrero, enfatiza el gran apego que tienen no sólo a las tradiciones de su religión antigua y las costumbres íntimas de la raza azteca, sino también a los dogmas cristianos que han abrazado con el ardor febril de las organizaciones sacerdotales:

> Ellos han sido los iniciadores y los mantenedores de la fiesta religiosa y aún se consideran dueños de sus iglesias, de las imágenes y de los curas. Sirven y acompañan a éstos, más bien que con la sumisión servil de los neófitos y los fieles, con la celosa vigilancia del señor, guardián del patrimonio... (Luna, 1992: 21).

El Domingo de Resurrección en Tixtla, Guerrero, los indígenas sacan un Cristo "adecuado a la fiesta", radiante y de semblante risueño que yace envuelto en una clámide roja y llevando un gran báculo de plata. La procesión es doble: una conduce a la Virgen María, a María Magdalena, y a San Juan; y la otra, precedida de grandes "angelotes" vestidos de fiesta, conduce al Cristo. Las dos se encuentran en el centro de la plaza, en una atmósfera orquestal donde el estallido de los petardos, el son de la música de viento, el repique frenético de las campanas y, sobre todo, el tañido de los atabales y de las chirimías se funden al unísono (Altamirano en Luna: 27).

Como nos plantea Armando Partida, maestro e investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, podría alegarse que, en la actualidad, los contenidos atávicos nuevamente se han borrado de la memoria genética. Esta memoria genética, a la que el autor denomina cultura no evidente, aparenta existir únicamente en la manifestación externa, mientras que en el

interior, el contenido sociocultural de la Semana Santa se ha perdido. Sin embargo, concluye el autor, esto no ha ocurrido (Luna, 1992: 237).

Bert justifica la supervivencia e inclusive el "auge" de la Semana Santa en la riqueza de significaciones que adquiere la conmemoración de estos actos para cada uno de los participantes, no importando su carácter público, oficial, civil o religioso (Luna, 1992: 243).

Sin embargo, la importancia actual del estudio de la Semana Santa no sólo radica en el gran atractivo que como representación popular tiene la escenificación de la Pasión y muerte de Cristo ni tampoco en su arraigo popular. La principal relevancia de su estudio es que:

> (...) a través de ella vuelve a salir a flote la propia esencia del grupo social, de la comunidad y -aunque pertenecientes y espectadores no reconozcan conscientemente un propio espíritu- el subconsciente colectivo se encarga de que éstos reconozcan los signos de su propia cultura prehispánica de la cual, socialmente, son sus portadores (Partida en Luna, 1992: 237).

1.3 Navidad

La Navidad es una fiesta traída por los conquistadores que fue aceptada por los indígenas, no sin antes impregnarle un colorido y un folklore. Sin embargo, para Rosario Camargo Espriu, "la tradición parece mecerse en una cuerda floja que oscila entre sumirla en el olvido, sepultada por el materialismo impulsor de esta sociedad de consumo que materializa las fechas decembrinas, o sacarla a flote como victoria del sentimiento de regocijo interior que alberga la mayoría de los corazones" (1980: 6).

Antes del nacimiento de Jesús, María y José estuvieron pidiendo posada, y esta escena se sigue representando en la actualidad, tanto en las ciudades mestizas como en los pueblos indígenas.

> (...) el hilo conductor del origen de las Posadas, arranca de las Misas de Aguinaldo, promovidas en 1586 por Fray Diego de Soria, prior de los agustinos de Acolma. Es un hilo tenso de religiosidad, que el pueblo, sin quitarle su esencia, va coloreando, adornando con ramas de pino, con flores de Nochebuena y nardos; con canto y con música, con luces y sabor a fruta (Camargo, 1980: 11).

En México existen diferentes formas de celebrar las posadas. Klaus Jäcklein nos cuenta el caso de San Felipe Otlaltepec, Puebla, en donde diez familias

deben darle posada a dos figuras de madera de María y José. Cohetes, banda, piñata, velas, copal, café, pan dulce, carne, mole, tortillas, refrescos y cigarrillos son sólo algunos de los elementos que la familia que recibe a los peregrinos debe ofrecer. Con esto, "el jefe de familia gana prestigio social de manera proporcional a la generosidad que los felipeños constatan, especialmente en la cantidad de la comida repartida" (1974: 250).

Un elemento que no puede faltar en las épocas decembrinas son los nacimientos.

> El indio, el mestizo, el mexicano, tomó la chispa de su mente ricamente creativa y se ayudó de las plantas y flores, de la magia de sus manos –que trabajan y modelan de la madera a la plata, del barro a la obsidiana-, de su sentido del color y lo barroco de su forma, y fue ofreciendo a Dios Niño los cuadros más variados y hermosos para formar los Nacimientos (Camargo, 1980: 9).

Los mexicanos aprovechan los recursos que les proporciona la naturaleza para darle vida a los nacimientos. "Los indios bajan de la sierra olorosas hierbas que disfrazan de árboles; hongos y líquenes forman los fondos de cañadas y cavernas; troncos y cortezas, piedras y conchas, son paredes y piso de la gruta santa" (Camargo, 1980: 10).

Otro ejemplo de esto es el caso de Taxco, en donde los primeros franciscanos que llegaron, adornaron el nacimiento con flores de nochebuena, “que expresaba la pureza entre los indios de la región: ¡símbolo cuajado en rojo!” (Camargo, 1980: 10).

Los cantos y danzas fueron elementos que el indígena mexicano supo adaptar muy bien a la Navidad. En los grupos mazahua-otomí del estado de México existen las llamadas “pastoras”, quienes portan sombreros de paja adornados con flores y listones y le cantan en su lengua al Niño Dios. Otro caso son los llamados “negritos”, que en Cuetzalan, Puebla, le bailan al Niño Jesús (Camargo, 1980: 12).

> Los Tarahumares celebran también la Navidad, con cuyo motivo unos llamados matachines se pintan la cara y cargados de zurrones de animales, tales como zorras, ardillas o zorrillos, bailan al son de un violín. Llaman, por broma, a dichas pieles sus muchachitos, y los cargan en brazos como las mujeres hacen con sus hijos. Hoy por hoy no tiene dicho juego más objeto que hacer reír; pero debe ser resto de alguna costumbre, cuyo significado se ha perdido a causa de las nuevas ideas que lograron imbuir los misioneros en los ritos y ceremonias de los indios (Lumholtz, Carl. 1945: 347).

Es importante mostrar y rescatar las formas sincréticas de festejar esta fiesta tan importante, ya que hay casos como los de los pueblos coras de Santa Teresa, Presidio de los Reyes y Santa Cruz, en donde no celebran la Nochebuena (González Ramos, Gildardo. 1972: 162-163).

1.4 Ceremonias mortuorias y Fieles Difuntos

¿Hay vida después de la muerte? La idea de existencia en el más allá es punto de referencia entre muchos pueblos del mundo. Como nos refieren Isabel Lagarriga y Juan Manuel Sandoval (1977) "entre los pueblos primitivos se considera que después de muerta, una persona continúa su vida no como un cadáver viviente, sino como un individuo que sin su cuerpo prosigue con su existencia, en el reino del más allá" (: 5).

En relación con los muertos es necesario distinguir entre culto a los antepasados y culto a los difuntos ya que este último se rinde a aquellos familiares fallecidos que nuestra memoria logra alcanzar, sobre todo por tratarse de individuos cuya muerte ocurrió en fecha cercana. De manera universal, es este contacto con los parientes fallecidos el que adquiere vital importancia para el hombre (Jensen parafraseado en Lagarriga y Sandoval, 1977: 7). Son las ceremonias y ofrendas, donde se depositan alimentos,

vestido, utensilios, dinero, etc., los modos en que los vivos se relacionan con sus difuntos intercediendo por ellos para que puedan arribar felizmente a su reino. En consecuencia, la celebración de la fiesta de muertos no es otra cosa que el creer que el viaje del difunto ha concluido y ha sido admitido en este reino de los muertos (Jensen parafraseado en Lagarriga y Sandoval, 1977: 7).

Eduardo Matos Moctezuma (1975) continúa con esta visión universalizadora del culto a la muerte, al enfatizar que en muchos pueblos de la antigüedad se acompañaba al difunto con ofrendas de diversa índole, por lo que no se puede afirmar que todo el ritual del día de muertos que actualmente se hace en México sea una reminiscencia prehispánica (:151). No obstante, el estudio del culto a los muertos en nuestro país reviste gran importancia para la comprensión del imaginario religioso y simbólico que se ha ido conformado desde la colonia hasta nuestros días. Su evolución y permanencia en los diferentes grupos étnicos del país es punto clave para el análisis de las relaciones sincréticas y/o sintéticas entre el Catolicismo y las religiones prehispánicas.

Es el libro de Hugo G. Nutini (1988), *Todos Santos in Rural Tlaxcala,* uno de los estudios más relevantes en torno a este tema, ya que por su complejidad y riqueza se constituye como referencia básica para la

comprensión de los orígenes y supervivencia del culto a los muertos en nuestro país y Mesoamérica. El autor nos menciona que “Todos Santos”, “Día de Muertos”, “Día de los Difuntos” o “Día de las Ánimas Benditas” son los nombres más comunes con los que en México y Latinoamérica se hace referencia a las fiestas litúrgicas del día de Todos Santos. Excepto por Navidad y Semana Santa, esta celebración es la más importante en el ciclo anual del Catolicismo folk en Mesoamérica (: 3).

Existen diferentes versiones sobre los orígenes de la festividad de Todos Santos, Nutini considera que éstos son “inciertos” a pesar de ser una celebración litúrgica con una larga historia en el Cristianismo Occidental; el antropólogo remonta su origen al siglo XIV, época en donde son fijados los días primero de noviembre como el día de Todos los Santos y el dos de noviembre como el día de Todas las Almas (Nutini, 1988: 38). En contra parte, Matos (1975: 136) y Lagarriga y Sandoval (1977: 8) coinciden en que los orígenes de la festividad de los fieles difuntos en el ceremonial católico se remontan al siglo IX, cuando el papa Gregorio IV la institucionaliza, desde entonces se viene celebrando en Europa, y es a través de la conquista como se introduce en América.

Fue en América donde la festividad de Todos Santos “vino a ser una amalgama de ideas pagano-cristianas” donde se entremezclaron las

ceremonias católicas con otras de origen prehispánico. La fiesta de los muertos, en su forma actual, es producto de todo ese tipo de influencias, en donde algunas de ellas pueden descubrirse con claridad y otras permanecen en el trasfondo, como un antecedente olvidado (Lagarriga y Sandoval, 1977: 8).

De acuerdo con Nutini, un momento transitorio en donde la vida y la muerte están reunidas en el mismo mundo existencial es lo que representa la celebración de fieles difuntos, ya que durante este período, que se extiende desde cinco días antes y siete días después del primero y dos de noviembre (los cuales son el corazón de la celebración), el país y la ciudad se reúnen, la pequeña comunidad se convierte en el centro cosmológico de la existencia, individuos y familias son renovados por el recuerdo de sus raíces y rinden homenaje a aquéllos quienes no están más tiempo aquí. (1988: 38).

Un ejemplo de lo anterior es la manifestación física del ritual de Todos Santos: varias regiones hacen hincapié en las vigilias y la erección de elaborados altares de comida y flores en el cementerio (Michoacán y el Norte de México), otras se distinguen por el exhuberante ritual de procesiones y manifestaciones públicas (Chiapas y los Altos de Guatemala),

mientras tanto otras se concentran en la decoración de altares en casas y las tumbas de los muertos (Puebla y el Valle de México) (Nutini, 1988: 38).

Como nos describe Leopoldo Ballesteros (1974) para los mixes Todos Santos es una de las fiestas "más sentidas" del año. En la población de Yacochi, en el estado de Oaxaca,

> cuatro días antes del día primero de noviembre realizan el sacrificio de las ollas: En estos cuatro días el hombre y la mujer sin tocarse. A los cuatro días llegan los abuelos en forma de ollas... Les dan de cenar tamales hechos pedazos y les echan las ollas, haciendo así sus sacrificios y diciendo que los abuelos defienden de las enfermedades, y cenan con ellos y descansan con confianza en su casa... Cuando llegan los visitantes les dan tamales y el visitante toma un pedazo de tamal para echarlo en la olla. Cuando llega el día de la despedida de los abuelos, en la madrugada se apuran para poder despedir tempranito a los abuelos. Hacen sacrificio, diciendo que ayuden y bendigan a los menores: a sus hijos para que trabajen más que ellos. Le dan alimento, lo mismo que en el almuerzo, pero le dan tepache para que los abuelos digan que sus hijos les dieron de comer bien. Después los hombres toman las ollas y las van a tirar y romper

> con todo lo que tienen. Después de esto preparan tamales para los fiscales, que son los que hacen los responsos... (Ballesteros, 1974 : 113-114).

El culto a la muerte es el centro de la religión folk local, ya que envuelve en su más alto grado la confluencia de los prehispánico y lo católico español. Para Nutini es incuestionable la interacción de estos elementos en el culto a los muertos, ya que hace a esta institución (la fiesta de muertos) la más útil para ilustrar a la religión operante. A través del análisis de la naturaleza y de varias clases de muerte, su destinación final, los ritos y ceremonias asociados con éstas, y la descarga personal del complejo, es posible establecer las relaciones entre el hombre y lo supernatural y entre la comunidad y lo supernatural, y determinar que es esperado de ellos en el conducto de su vida religiosa:

> Recognition of the syncretic composition of the cult of the dead and of the fact that dead souls are special kind of saints illuminates and sometimes reveals the theological and ideological nature of the pantheon and the position of several entities and complexes in it: the saints, the anthrophomorfic supernatural ensemble, the ideological unity and structural plurality of rites and ceremonies, the individual and collective structure of the

> personnel involved, and the goals and form of supernatural supplication and propitiation (Nutini, 1988: 12-13).

La importancia del culto a los muertos se debe a que, en el catolicismo folk de la Tlaxcala rural y en otras muchas regiones de Mesoamérica, los santos y las almas de los muertos tienen esencialmente la misma estructura y posiciones funcionales: ellos son objetos de propiciación y súplica, actúan como intermediarios entre los individuos y la comunidad y, de la misma forma, entre el dios cristiano y los otros altos poderes supernaturales en el universo del otro (Nutini, 1988: 12-13).

Del mismo modo, la gente se acerca, hace culto y ora a los santos y a las almas de los muertos, y esencialmente esta no distinción emerge entre el culto de los santos y el culto de la muerte: la última es una manifestación de la anterior, desde que los santos son mucho más numerosos que las diferentes clases de almas muertas (Nutini, 1988: 12-13).

En relación a las distintas clases de almas muertas existe -en diversos grupos indígenas- otra fecha que también conmemora a los difuntos independientemente de la celebración oficial de Todos Santos llevada a cabo los días primero y dos de noviembre. La particularidad de esta fecha,

18 de octubre, día de San Lucas, radica en que está consagrada a las víctimas de muerte violenta. Como nos refiere Galinier:

> Las muertes "delicadas" se veneran siempre antes que las demás: cuando la pequeña construcción no es levantada en el exterior, se les reserva una parte el altar interior (a la izquierda, lado nefasto), como en San Pedro Tlachichilco. Así se aminora el efecto de la contaminación creada por la presencia del difunto. Algunas de estas ofrendas dan testimonio de la atención especial que se otorga a estas almas peligrosas: el tabaco es un ejemplo de ello, pues se sabe que los ancestros asesinados fuman intensamente, siendo el Diablo el Señor del Humo, de las Nubes. Los asesinados regresan a su domicilio el 17 de octubre por la noche, para irse nuevamente el 18 a mediodía, momento esperado para estos ágapes memorables entre parientes, compadres y ahijados del difunto, que se reparten febrilmente las ofrendas. Este ritual, por singular que sea, no dura más que el tiempo de dos generaciones: cuando el recuerdo se borra, esta categoría de difuntos se ve asimilada *ipso facto* a la de los grandes ancestros (Galinier, 1990: 219).

Como añade Nutini, el culto a los santos y a los muertos se constituye como un único e indiferenciado sistema. El origen de este fenómeno tiene sus raíces en la confluencia del politeísmo prehispánico, la concepción de los dioses y el fin último del muerto y, por otro lado, en la concepción cristiana de los santos y de las almas de los muertos como formados básicamente en las mismas funciones del otro. En el sistema prehispánico, la muerte empieza esencialmente deificada como una reunión del dominio supernatural de los dioses sobre quienes tutelarmente los patronan después de su existencia en la tierra; mientras que en el sistema cristiano, particularmente el católico, la muerte emerge de los años oscuros (Dark Ages), las almas de los muertos (tanto las que van directamente al Cielo como aquellas que hacen una parada a través del Purgatorio) se reúnen con los santos en la corte celestial como acólitos o subordinados de Dios. En otras palabras, el culto a la muerte y el culto a los santos en varias regiones de Mesoamérica es producto de dos síntesis sincréticas (syncretic syntheses): primero, la confluencia del monoteísmo judaíco y del politeísmo indo-europeo, y segundo, el catolicismo español del siglo XVI y el politeísmo prehispánico (Nutini, 1988: 12-13).

El culto a la muerte y el culto a los santos también emerge en los niveles rituales, ceremoniales e inclusive sociales y administrativos. Los

componentes privados y públicos de ambos cultos son separadamente descargados pero brotan en varias coyunturas. El carácter privado del culto a la muerte y a los santos está físicamente centrado en el hogar y es descargado ritual y ceremonialmente por las familias; mientras que el carácter público de estos cultos está físicamente centrado en la iglesia local y es descargado por el sistema de mayordomía, el cual representa a la comunidad como un todo. Básicamente, esta dicotomía, especialmente en el caso del culto a los muertos, es resultado de dos procesos sincréticos distintos en época de la Colonia: el componente público, centrado en el sistema de mayordomía, básicamente católico, y el componente privado, centrado en el hogar, que empieza a ser un complejo folk con muchas reminicencias prehispánicas, es decir, una religión que se aleja de las prácticas ortodoxas del catolicismo y que mezcla elementos indígenas previos a la Conquista (Nutini, 1988: 13).

Siguiendo lo anterior, se puede concluir que la máxima representación del culto privado a la muerte es la celebración de Todos Santos, estructurada sobre las ofrendas al muerto y el altar familar.

Existen otras representaciones del culto a la muerte que son, por su carácter repetitivo y constante, más comunes pero no menos complejas: se habla de los ritos fúnebres en donde se encuentran el velorio, el entierro y

el novenario. Estas representaciones guardan gran importancia entre los grupos indígenas de tal manera que forman parte de las reglas con las que se rigen las comunidades:

> Para un acontecimiento fúnebre de la naturaleza que sea (velorio, entierro, fiesta de muertos) no hay reparos en invertir un excedente económico, todo lo contrario, es a través de la derrama económica como se puede demostrar el amor o encubrir el temor que los vivos sientan hacia sus parientes fallecidos. No basta con simplemente rezar, hay que amortajar debidamente el cadáver tomando en consideración su status de edad, sexo, y estado civil; adornar la tumba, costear los gastos del sacerdote y hacer ofrendas los días a los difuntos, así como estar constantemente pendiente de las necesidades que éstos pudieran tener en el más allá (Lagarriga y Sandoval, 1977: 66).

Los ritos funerarios son de carácter comunal, y emergen en el grupo social elementos de cohesión y participación; de esta manera fortalecen los vínculos, no sólo entre los parientes del fallecido sino entre los habitantes del pueblo que los acompañan. Como en otras celebraciones populares de diversa índole, los ritos funerarios prueban la unificación de los miembros de una comunidad. Un ejemplo de lo anterior lo podemos encontrar entre los

otomíes, ya que generalmente, cuando muere un niño, se avisa enseguida a los padrinos de bautizo y a los de confirmación. Son los padrinos eslabones fundamentales entre los miembros de la comunidad, de tal forma que son ellos quienes deben comprar la ropa que se empleará para vestir al difuntito y que dependerá del sexo de éste: si es niño portará una túnica similar a la de San José, de color amarillo y verde, y si es niña se le asemejará a la Virgen María, vistiéndola con túnicas de color blanco y azul. En ambos casos, los padrinos se encargan de acondicionar al difunto con los accesorios necesarios para su viaje al otro mundo. De manera alterna a este ejemplo, no se puede omitir la mezcla de elementos prehispánicos y católicos presentes en este ritual, como la costumbre otomí de poner en las manos de los niños una "escobita" de palma bendita y un poco de copal: la primera sirve “para barrer donde llegan” y el segundo “representa las ofrendas que le hicieron a Jesús cuando nació” (Lagarriga y Sandoval, 1977: 31-32).

Entre los mixtecos de Tilantongo, Oaxaca, la participación es también importante; generalmente a los entierros asisten los parientes, amigos y compadres, los mismos que en la noche anterior se reunieron en torno al difunto y platicaron en voz baja, fumaron y tomaron bebidas alcohólicas. Un aspecto particular en el entierro es que, si el difunto es infante, los

familiares al llegar al cementerio, destapan el ataúd y se despiden de éste. Posteriormente serán ellos los encargados de hacer y colocar una cruz de piedra caliza en el lugar donde se veló al difunto (sólo los adultos) y al terminar la Novena, llevarla al cementerio y colocarla en la tumba (Butterworth en Lagarriga y Sandoval, 1977: 103).

En relación a los mixes, Ballesteros lanza una interesante conclusión en torno al ambiente general con el que se celebran las ceremonias mortuorias, y que dista de ser triste:

> Por una parte, no teniendo un concepto hedonista de la vida, los mixes se han habituado a ver y a aceptar mejor en la vida el aspecto de carga, de responsabilidad y de misión a las órdenes de un Ser Supremo. Por otra parte, sus ideas ántropo-religiosas los hacen más capaces de condensar la presencia no sólo espiritual sino misteriosamente física de los difuntos: los sienten, los viven, dialogan con ellos, siguen fraternizados con ellos, al igual que comulgan con la naturaleza, con los vientos, y con la tierra, la Madre común (Ballesteros, 1974: 97).

No obstante, a pesar de que existen diversos grupos indígenas “que guardan sus costumbres y lenguas tradicionales” existe en ellos “un

sincretismo que en ocasiones dificulta el poder separar los conceptos de una y otra religión" (Matos, 1975: 151). Lo anterior rompe con el difundido estereotipo que se ha querido imponer sobre el mexicano actual, diciendo que es de tal o cual forma, entre ello lo relacionado con la muerte (Matos, 1975: 151). Matos critica fuertemente esta concepción genaralizadora aludiendo que "difícilmente" puede tener aún rasgos prehispánicos:

> las reminiscencias existentes en grupos indígenas no se encuentran puras, lo que significa que en el caso del mestizo y más aún de las grandes ciudades, en que toda una serie de ideas se filtran con mayor facilidad, es mucho más difícil que se conserven ideas prehispánicas. Más bien pensamos que el estudio de costumbres españolas sobre la muerte podían aclararnos en mucho algunos de los rasgos que vemos en México, desde el pan de muertos hasta el caso de ofrendas y otras más (Rey parafraseado en Matos, 1975: 145-146).

A través de esta justificación de los temas de la serie, se pretendió introducir al lector a lo que será la base de cada uno de los documentales. Se enfatizó en el carácter polifacético de estas celebraciones para hacer presente el sincretismo que en cada uno se observa, y de variadas formas.

Cabe aclarar que en la fase de producción de cada uno de los videos de la serie, se delimitará la zona geográfica y cultural.

2 Diseño de la serie

2.1 Nombre de la serie

Título:

"Quimeras de la Fe".

Justificación:

El término "quimera" encierra distintos significados. Para dar título a la serie se retomó el sentido figurativo de la palabra, es decir, "aquello que se propone a la imaginación como posible o verdadero, no siéndolo" (Real Academia Española, 2001 Tomo 8: 1276).

Ahora bien, el título no representa el punto de vista de los autores. "Quimeras de la Fe" es, en consecuencia, una crítica a todos aquellos quienes tratan de ordenar, desde una concepción ajena y distinta, un imaginario con esencia propia, atribuyéndole calificativos como contradictorio, incompleto o confuso. Por esta razón, los propios indígenas

son la voz de la serie documental evitando caer en juicios que definieran las creencias indígenas como quiméricas.

2.2 Descripción de la serie

Inmersos en un mundo de quimeras donde la fe es guía de sus más íntimos deseos, sentimientos y creencias, diversos grupos indígenas de México se recrean en el sincretismo de sus fiestas religiosas (Semana Santa, Santo Patrono, Día de Muertos y Navidad).

2.3 Tono y objetivo de la serie

Quimeras de la Fe abordará el sincretismo de cuatro fiestas religiosas de manera emotiva y desde el punto de vista de los propios indígenas.

El objetivo es lograr que la serie *Quimeras de la Fe* sea un escaparate para que los grupos indígenas se manifiesten y sean portavoces de sus sentimientos, creencias y esperanzas. La línea conductora será el sincretismo presente en un constante proceso de adecuación de símbolos y significados.

Asimismo, se pretende que el espectador se cuestione y busque su propia interpretación sobre el imaginario religioso y espiritual de los indígenas a partir de las vivencias presentadas y no mediante juicios ajenos.

2.4 Público

La serie va dirigida a aquellos interesados en el desenvolvimiento de los grupos indígenas de México, que buscan conocer su cosmovisión a través de la forma en que viven y sienten las fiestas religiosas de sus comunidades.

2.5 Capítulos de la serie

La serie constará de 4 capítulos de 45 minutos cada uno, sobre las expresiones del sincretismo religioso en las celebraciones de:

- Santo Patrono
- Semana Santa
- Navidad
- Ceremonias mortuorias y Fieles Difuntos.

Los lineamientos que debe seguir cada uno de los capítulos, para darle una estructura y un concepto a la serie, han sido planteados a lo largo de este apartado. Parte de los objetivos del proyecto es producir el que se refiere a las expresiones del sincretismo religioso en las ceremonias mortuorias y la fiesta de Todos Santos, que se abordará en el capítulo tres.