

Los hijos de Guadalupe* (Religiosidad popular y pluralidad cultural en México)

Félix Báez-Jorge

Nuestra historia es como un iceberg que sólo nos muestra una mínima parte de su bulto flotante, y cuya configuración y equilibrio sólo se entienden por referencia a la enorme porción sumergida bajo las aguas...

Alfonso Reyes

(Presentación de Pedro Bosch Guimpera en El Colegio de México, 1941).

I. Religiosidad popular e intrahistoria

Entre una variada gama de intereses y problemas que precisan de acercamientos teóricos y metodológicos de aliento interdisciplinario, uno de los temas que ha merecido especial atención por parte de la historiografía y la antropología en México es el de la religiosidad popular entre la población indígena. Las investigaciones en esta dirección se han contextualizado en el proceso y las secuelas de la evangelización, los movimientos de resistencia étnica, las características de las manifestaciones sincréticas, la emergencia de conflictos religiosos vinculados a cuestiones agrarias, interétnicas y políticas de alcance comunitario y regional, entre otros marcos de análisis. Más allá de los resultados alcanzados en estos estudios (algunos de ellos fragmentarios y otros

* Ponencia presentada en el seminario "Razza Cosmica", "Nostra América". Società Multiethnische: L'identità Latinoamericana. Universidad de Sassari (Cerdeña), Universidad de Roma "La Sapienza". Diciembre 13-14, 1993.

definidamente descriptivos), las aportaciones publicadas durante las últimas tres décadas permiten formular algunos planteamientos de índole general.

En este orden de ideas es de utilidad mencionar, por ejemplo, las apreciaciones de Pedro Carrasco (1975: 176 ss., 198) respecto a la insuficiencia de materiales para realizar comparaciones detalladas entre las instituciones de la cultura prehispánica y las que caracterizaban a las comunidades indias durante la Colonia, así como para examinar el surgimiento de manifestaciones de primera importancia en los grupos étnicos contemporáneos, como son el sistema de cargos y el compadrazgo. Con la misma intención explicativa, debe citarse la evidencia consignada tanto en documentos coloniales como en reportes etnográficos, demostrativa de que (pese al optimismo piadoso de algunos misioneros) la evangelización no consiguió la conversión completa:

El cristianismo se aceptó, es cierto, no únicamente por la fuerza. Desde antes de la conquista las religiones existentes solían incorporar dioses y cultos de pueblos extranjeros. Cuando los misioneros empezaron a destruir templos indígenas encontraron que junto a los ídolos ya había imágenes cristianas. Como dice Motolinia, si antes tenían mil dioses, ahora querían tener mil uno. Por otra parte los misioneros defendieron a los indios contra los abusos de los conquistadores haciéndoles políticamente conveniente aceptar a la Iglesia y su doctrina, pero esto no significa que desapareciera por completo la antigua religión.

Es claro que la anterior formulación, como toda aquella de carácter general que se proponga en torno a la religiosidad popular en México, precisa de matices en relación a las variantes regionales y locales de los cultos, las modalidades asumidas por el sincretismo y los fenómenos de reinterpretación simbólica, las características en que se efectuó la catequesis, etc. Lo que se quiere destacar aquí es la disponibilidad de hipótesis y sugerencias conclusivas útiles para perfilar interpretaciones capaces de ir más allá de los específicos marcos comunitarios ó étnicos.

Siguiendo las líneas anteriores estimo que la investigación de la religiosidad popular en México (capítulo fundamental de su historia cultural) recibe un poderoso impulso en 1977 con la publicación en castellano de *Quetzalcóatl y Guadalupe...* formidable libro de Jacques Lafaye. El papel primordial de las creencias religiosas en la configuración de la nación mexicana queda demostrado en este estudio que tiene como núcleos temáticos a Quetzalcóatl, el principal héroe civilizador mesoamericano, y a la vieja diosa azteca Tonatzin, transfigurada en epifanía mariana. Mito, culto y conciencia nacional dialogan en el texto de Lafaye, tejiendo la trama de la compleja condición cultural de México. En

tal contexto analítico se ubican las reflexiones, necesariamente esquemáticas, de este ensayo sugeridas a partir de las nociones de religiosidad popular, sincretismo y mediación simbólica, plataforma conceptual (articulada en contenidos y extensión) que aquí se hace funcionar como predicado de la formación nacional, y de las particularidades étnicas y clasistas que históricamente la determinan.

¿Cuales son las líneas generales que caracterizan el proceso de configuración nacional en México y cómo han contribuido en él las manifestaciones de los cultos populares? ¿A qué determinantes socio-políticas remiten las devociones populares y de qué manera operan como mediadores simbólicos, particularmente en el caso de la epifanía Guadalupana en el momento de la lucha independiente? ¿A partir de qué referentes institucionales se articulan las expresiones de la religiosidad popular y en qué medida contribuyen a perfilar la condición pluricultural de México? Es evidente que las respuestas a estas interrogantes apenas son esbozadas en las páginas siguientes; sin embargo, su enunciación se formula con ánimo de ordenación positiva.

Con base en las observaciones gramscianas el concepto de religiosidad popular ha contribuido, de manera importante, a mejorar las perspectivas analíticas en el estudio de las tradiciones en las sociedades estratificadas. Como sabemos, Gramsci (1961: 240; 1971: 99 ss.) identifica al "catolicismo popular" con el folklore religioso. En su óptica el mundo cultural subalterno (en oposición a la cultura hegemónica) es el de las clases rurales italianas con el culto a los santos, sus devociones marianas y sincretismos "pagano-cristianos". Se trata de expresiones arcaizantes de la "resistencia pasiva" de las clases populares frente a las tentativas de imposición religiosa por parte de las clases dominantes, incluyendo la Iglesia. Obviamente esta apreciación requiere de comentarios críticos, pero es claro que las manifestaciones sincréticas de las creencias integran el genio propio de la imaginación popular y los valores de la cultura ancestral reelaborados simbólicamente, o disfrazados bajo la apariencia de la cultura dominante. En este sentido el punto de vista de Vittorio Lanternari (1982: 136) es de primera importancia en tanto señala que

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

La religiosidad popular, en todo caso, supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial. A las religiones populares le son inherentes los fenómenos sincréticos y, de tal manera, la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales (nacionales, clasistas, étnicos, etc.) por intermedio de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades.¹

De acuerdo a la orientación del marco conceptual enunciado, el sincretismo se entiende como un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas. Consideramos las síntesis o reinterpretaciones simbólicas resultantes como expresiones dialécticas de lo sagrado. En las manifestaciones del sincretismo religioso los antiguos núcleos numinosos no desaparecen; subsisten simbólicamente reelaborados como formas de conciencia social al lado de elementos más recientes. Las nuevas concepciones que toman el lugar de las arcaicas ideas mediante estos procesos son solamente diferentes, no superiores o mejores, razón por la cual la noción de progreso no cabe en el estudio de los cultos populares. El examen de las manifestaciones sincréticas implica definir no solamente los elementos culturales conservados y/o adaptados; deben distinguirse, también, aquellos que se perdieron o fueron rechazados por las sociedades interactuantes. Se precisa, además, observar los procesos en relación a las asimetrías sociales en que están inmersos los grupos que los configuran, sin abstraerlos de su inserción en formaciones sociales específicas, y de sus particulares contextos étnicos y las visiones del mundo en que se sustentan. El sincretismo debe, entonces, estudiarse en el nivel de las representaciones colectivas, sin descuidar las diversidades intraculturales.²

En consecuencia con lo antes dicho, la utilización del término sincretismo es inadecuada si se equipara a un dato cuantitativo. Debe manejarse con sentido dinámico siguiendo el trazo que marca la dialéctica de la contraposición inicial entre las creencias, la consecuente reformulación simbólica y, finalmente, el producto síntesis, observado todo a partir del cuadrante de la diacronía. Sin embargo, de la misma manera que la investigación de los cultos sincréticos debe dejar a un lado los paradigmas evolucionistas de factura radical, requiere ir más allá de las

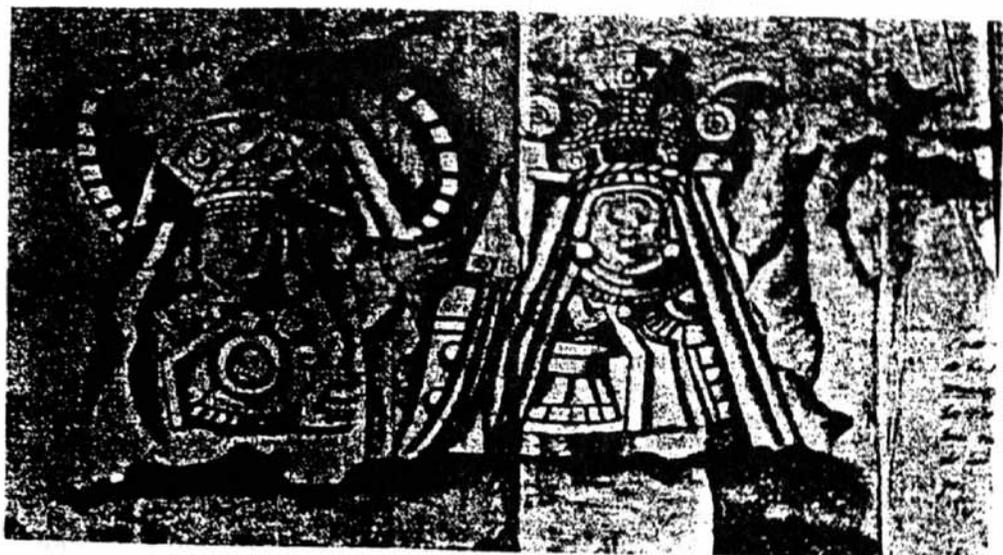
¹ Véase al respecto, Mandianes Castro (1989: 44 ss.). Aquí es de interés anotar el punto de vista de Luigi Lombardini Satriani (1989: 56) en relación al contenido subrayadamente dinámico de la religión popular, dadas las variables históricas que la condicionan.

² Para una información sobre esta perspectiva analítica, consúltese Báez-Jorge (1988: 23 ss. y 323 ss.) y (1992: 18 ss. y 201).

simplificaciones localistas en la interpretación de sus manifestaciones. Éstas no son privativas de comunidades rurales, indígenas o pre-industriales. Están presentes en las modernas sociedades como en las antiguas civilizaciones. Su interrelación abigarrada y complejísima semeja una estratigrafía que acumula viejas imágenes numinosas al lado de nuevas soluciones simbólicas. Las manifestaciones de la religiosidad popular quedan comprendidas en el amplio contenido de la vida intrahistórica, concepto formidable cincelado por Miguel de Unamuno (1986: 33-34), quien nos recuerda que la verdadera tradición vive en el presente, "no en el pasado muerto para siempre...".

II. El surgimiento de la nación y sus trasfondos míticos

En su libro *El prójimo y el extraño*, al examinar los nacionalismos latinoamericanos como resultantes del colonialismo, Roger Bastide (1973: 304-305 ss.) advierte que a las configuraciones nacionales antecede el nacimiento del Estado. La Independencia y la República "no son sino organizaciones verbales en forma de leyes que rigen el vacío". Trasplantada la filosofía liberal al Continente, el nacionalismo no es expresión de las clases oprimidas, sino de las ideas políticas de las élites criollas que forjan, en iglesias, conventos y logias, los trazos de sus



1. La diosa Tonantzin según Boturini.

reivindicaciones y la fantasía de su ruptura con la metrópoli. Así, en México como en el resto de América Latina y el Caribe, el modelo europeo de Nación que se trasplantó fue primero una idea; posteriormente, (superando gradualmente amenazas a la soberanía, conflictos étnicos, endémicas crisis económicas, caudillismo y luchas fratricidas) la integración nacional fue el resultado de desiguales y dolorosas formas de concertación social. Si en México el Estado no fue consecuencia del desarrollo orgánico, la Nación se configuró a partir de las tendencias políticas hegemónicas en lo étnico y lo cultural, en ambos sentidos contrarias a la realidad multiétnica y pluricultural inherente a su constitución social.

La emergencia de la conciencia nacional en México está estrechamente vinculada con la enorme influencia que la religión tenía en la sociedad novohispana. A principios del siglo XIX el mito guadalupano (sorprendente construcción ideológica de indios, criollos y mestizos) era el referente primordial de su identidad social. Con razón David A. Brading (1973: 59 y 126) ha indicado que el guadalupanismo, el neo-aztequismo y el repudio a la conquista, son los temas que caracterizaron el patriotismo criollo, fluyendo directamente hacia el nacionalismo mexicano. La mezcla idiosincrática de la devoción mariana, la herencia del pasado indio y el antiespañolismo, tendrían en el fraile Servando Teresa de Mier y en Carlos María de Bustamante, sus ideólogos más conspicuos, lectores y divulgadores de la producción intelectual jesuita del siglo XVIII que exalta el pasado prehispánico, particularmente de la *Historia Antigua de México* que Francisco Javier Clavijero publicara en 1780 durante su exilio en Italia. Apenas 23 años antes Carlos III decretaría la expulsión de los jesuitas de Nueva España, después de que hicieran triunfar la causa religiosa de la Virgen de Guadalupe, se enfrentaran al Virrey para defender sus misiones entre los indios, y limitaran el poder de los obispos secularizadores. J. Lafaye (1977: 161 ss.) se ha referido al impacto causado por el repentino destierro, en términos por demás elocuentes:

No hay que olvidar que los jesuitas tenían a su cargo la dirección espiritual de numerosos conventos religiosos y que habían sido desde el siglo XVI, los animadores de las hermandades marianas [...] la expulsión de la compañía decapitó una de las instituciones más vivas, verdadera célula (aún más que las parroquias) de la vida religiosa urbana y rural. Así la partida de los jesuitas [...] fue una catástrofe cultural de una importancia comparable [...] a la que debió ser nueve siglos antes en el México Antiguo la partida hacia el exilio del sacerdote-rey de Tula, Quetzalcóatl.

En efecto, el destierro de los miembros de la Compañía de Jesús marcaría su impronta en el nacimiento de la conciencia nacional mexicana toda vez que su ministerio evangélico signó el decurso de la religiosidad

canónica y popular en Nueva España. En todo el virreynato los indios de las misiones, en espontáneas y violentas reacciones, se pronunciaron contra la expulsión de quienes les habían adoctrinado en el culto mariano.³

Como se sabe, la epifanía del Tepeyac se asociaba en los principios del siglo XVIII al pasado autóctono, equiparado al esplendor greco-latino. Esta formulación ideológica de los criollos se produce en tanto resultaba prioritaria la necesidad de fundamentar una organización política diferente a la colonial. No obstante, y como es ampliamente conocido, la reivindicación retórica del *indio arqueológico* no promovería ningún beneficio de justicia social entre la población aborigen que constituía mayoría en la sociedad novohispana al iniciarse la guerra de independencia. De acuerdo con Carrasco (1975: 177) más del 85% de la población total, y 24% de los habitantes de la ciudad de México eran indígenas. Las múltiples rebeliones que por muchos años se suceden a lo largo y ancho de la Nación emergente, fue el corolario sangriento de esta grave problemática étnica.⁴

El papel de mediador simbólico que cumple la Virgen de Guadalupe al iniciarse la independencia de México sería fundamental para la concertación política de los diferentes grupos sociales de Nueva España. Reconocida inicialmente como "madre de los indios", al momento de su supuesta aparición milagrosa en el Tepeyac (1531 según la tradición piadosa), posteriormente es reclamada por los criollos en tanto gracia concedida a la "Nación indiana". Al mediar entre Dios y los hombres, entre el Rey y los americanos, y entre los criollos, mestizos e indios, la epifanía guadalupana se constituyó en el necesario referente político para vincular una sociedad heterogénea con base en una vieja devoción compartida. El viejo mito de profunda raigambre autóctona y popular se transfiguró en centro de la ideología insurgente como resultado de la coyuntura política que vivía Nueva España. Su metamorfosis de imagen sagrada en

³ Al respecto, consúltese Lafaye (1977: 158 ss.). Según informa Vargas Ugarte (1956: 197) "los jesuitas expulsos llevaron a Roma una imagen de la Virgen de Guadalupe, que actualmente se venera en la parroquia de San Nicolás, y a la cual se atribuyó el prodigio de abrir milagrosamente los ojos el 15 de julio de 1796, hecho que motivó el aumento de la devoción guadalupana entre los fieles romanos, lo cual (unido a las súplicas que elevó a su Santidad la Academia Guadalupana de México), hizo que Pio XI decretara para esta imagen honores de coronación". Para conocer el alcance de las misiones en Nueva España y adentrarse en las causas que determinaron a su liquidación durante el gobierno liberal, consúltese González Navarro (1981:201 ss.)

⁴ La identificación del pasado prehispánico como antecedente de la Nueva Nación que Bustamante se empeñó en justificar, se encuentra inscrita en sus reflexiones sobre el triunfo de Hidalgo en Guanajuato incluidas en su obra *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana*. En esta batalla se figura ver a "los genios de Cortés, Alvarado y Pizarro que se mecían despavoridos..." Véase Báez-Jorge (1980).

bandera de lucha enarbolada por Hidalgo, fue la consecuencia final de este complejo proceso de intermediación simbólica.

En realidad, y de acuerdo a la investigación realizada por Lafaye (1977: 393) en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, la imagen guadalupana era parte importante del pensamiento insurgente años antes de la proclama independiente que en su nombre pronunciara el cura Miguel Hidalgo, en 1810. *Los Guadalupes* fue el nombre de un grupo de conspiradores que una década atrás habían encomendado su actividad clandestina al amparo de la mariofanía del Tepeyac. El testimonio de uno de los conjurados (orfebre de oficio) no deja dudas sobre su devoción preñada de magia. Confesó que había trabajado una insignia.

Explicando que la abertura en forma de luna creciente estaba destinada a recibir la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.

El guadalupanismo de otros líderes de la insurgencia ha sido plenamente documentado. Es el caso de José María Morelos, cura en la iglesia rural de Carácuaro y lugarteniente de Hidalgo. En plena guerra, y para premiar a la Villa de Tecpán por los servicios prestados a la causa independiente, acuerda elevarla a la categoría de ciudad con el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe. Por iniciativa suya se establece el 12 de diciembre como fiesta de esta imagen, expidiendo para tal efecto un solemne bando el 11 de marzo de 1813 en la Villa de Ometepec, en el cual se asentaba:

[...] por los singulares, especiales e innumerables favores que debemos a María Santísima, en su milagrosa imagen de Guadalupe, patrona, defensora y distinguida Emperatriz de este reino, estamos obligados a tributarle todo culto y adoración, manifestando nuestro reconocimiento, nuestra devoción y confianza, siendo su protección en la actual guerra tan visible que nadie puede disputarla a nuestra Nación, debe ser visible, honrada y reconocida por todo Americano. Por tanto, mando que en todos los pueblos del reino [...] se continúe la devoción de celebrar una misa el día 12 de cada mes de diciembre [...] en el mismo día 12 de cada mes deberán los pueblos exponer la santísima imagen de Guadalupe [...] deberá todo hombre de 10 años arriba traer en el sombrero la cucarda de los colores nacionales, esto es de azul, y blanco, será divisa de listón, cinta, lienzo o papel en que declarará ser devoto de la Santísima imagen de Guadalupe.

El fervor guadalupano fue compartido también por el sacerdote Mariano Matamoros y por el general Vicente Guerrero quien llevó a la Colegiata de Guadalupe las banderas españolas ganadas en la batalla de Tampico. Finalmente, Agustín de Iturbide (quien consumó la independencia de

México en 1821) instituyó la orden de Guadalupe destinada a reconocer los méritos de los servidores de la Patria.⁵

Es indudable que la formidable fuerza de integración e identidad social que la imagen guadalupana manifiesta en el surgimiento de la Nación, es consecuencia de siglos de devoción colectiva nutrida siempre en el pueblo. De esta manera deben explicarse los supuestos favores piadosos que le atribuyeron los feligreses, mismos que enseguida se presentan de manera sucinta, siguiendo el texto de Rubén Vargas Ugarte (1956, T.I: 192-193), destacado historiador jesuita:

1. En 1629 por órdenes del Virrey Marquez de Cerralvo la imagen fue trasladada desde su Santuario a la catedral ("en una canoa bien adornada") conjurándose la amenaza de una gran inundación sobre la ciudad de México.
2. Cuando en 1737 la peste hacía estragos en la capital, "los cabildos eclesiásticos y civil determinaron jurar por Patrona de ella a Santa María de Guadalupe"; un día antes de la ceremonia (el 25 de mayo) "empezó a ceder el flagelo".
3. En Septiembre de 1819 el peligro de otra gran inundación se abatió sobre la ciudad de México. El Virrey D. Juan Rufz de Apodaca imploró la intervención de la imagen del Tepeyac, retirándose el peligro. Se dice que ese año, el 12 de diciembre, asistieron al santuario guadalupano 180 mil fieles.

Después del fallido intento del lombardo Lorenzo Boturini Benadua que en 1743 promovió ante la Santa Sede la coronación de la Virgen de Guadalupe, en 1754 la Sagrada Congregación de Ritos expidió el decreto que aprobaba el Oficio y Misa para la advocación del Tepeyac. En 1821 (sesenta y seis años después) en su condición de Emperador del Anáhuac, Agustín de Iturbide (el carismático militar de origen vasco) acudió al Tepeyac y rodeado de los principales jefes del Ejército Trigarante (Religión, Unión, Independencia), la declaró Patrona de la Nación. Una fantasía imaginada por los teólogos mexicanos de finales del siglo XVIII se tornaba realidad. Recordemos al respecto —siguiendo lo indicado por Elisa Vargas Lugo (1992: 135-136)— dos audaces composiciones iconográficas, pintadas con base en el *Apocalipsis de San Juan*, que se conservan en el Museo de la Basílica de Guadalupe. En primer lugar, el lienzo anónimo que representa la epifanía guadalupana con sus cuatro supuestas apariciones y San Juan escribiendo en una isla el *Apocalipsis*. Se figura también el águila heráldica de los aztecas, parada sobre un nopal devorando una serpiente (*Patmos-Tenochtitlán*, llamó Lucía García Noriega a esta representación). El otro lienzo (atribuido a Josefus de Ribera y Aragomanis) incluye también el ave heráldica "como sustento de

⁵ La información procede de Vargas Ugarte (1956, T. I: 110-111).

la representación pictórica del proceso aparicionista”, y presenta a la virgen en compañía de dos figuras femeninas, representaciones alegóricas de América y Europa. La mujer-Europa se pintó en actitud de coronar a la epifanía guadalupana, en tanto la fémina-América pronuncia la frase: *Non facti taliter omni nationi.*



Año de

1648.

CON LICENCIA. Y PRIVILEGIO,
En Mexico. En la Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderon.
Vendese en su tienda en la calle de San Aguilin.

4. La Virgen-Águila sobre un nopal.

Bajo el manto azul de Guadalupe del Tepeyac, en 1821, México ingresó a ese reducido grupo de naciones que tienen su particular divinidad, compleja expresión social, a un tiempo política y sagrada, que Fedor Dostoievski detalla en el primer tomo de *Los demonios*:

El objetivo de todo movimiento popular, en todas las naciones y en cualquier período de su existencia, se reduce a la búsqueda de Dios, de un Dios propio, infaliblemente propio, y a la fe en él como verdadero [...] cuanto más vigorosa es una Nación, tanto más particular es su Dios.

Al igual que en el caso de la virgen del Tepeyac, la devoción popular de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura (nutrida en un arcaico substrato numinoso) logró imponerse a las limitantes que la jerarquía eclesiástica le había impuesto. En el caso de este santuario de Villuercas

(próximo a Medellín, burgo donde nació Hernán Cortés), la tradición establecida en los relatos de los siglos XIV y XV, habla de la aparición milagrosa de María a un humilde pastor. Trátese de una estatuilla de color obscuro (le llaman la "Virgen Negra") de aspecto bizantino, que se convirtió en símbolo de lucha contra los moros y, en consecuencia, de las guerras contra las "idolatrías del Nuevo Mundo". La asociación de esta imaginada aparición a una gruta, así como su vinculación con la tierra (en tanto imagen negra), lleva a pensar necesariamente que en el transcurso de este supuesto milagro, está presente el arcaico culto a la Magna Mater, suprema deidad telúrica cuya presencia ha sido documentada en Europa desde el neolítico temprano.⁶

A partir de 1340 Alfonso XI hizo edificar el santuario gótico y priorato en acción de gracias por la victoria en la batalla del Salado, mismo que, a partir de 1380, fue confiado (por Juan I) a la custodia de los jerónimos. A este punto cenital del catolicismo español acudieron a postrarse el Cardenal-regente Cisneros, Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Andrea Doria, Francisco de Borja, etcétera.⁷

En su documentado estudio sobre el guadalupanismo mexicano, Francisco de la Maza (1984: 13-16, 19-23) establece que la Virgen del Tepeyac primero se llamó de Guadalupe

porque en los principios se colocó en la ermita una imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura [...] tan reverenciada por los principales conquistadores que se criaron a su vera[...] al sustituirse la imagen de Guadalupe española por la actual pintura, siguió llamándose, por costumbre y comodidad de Guadalupe, a pesar de que la virgen mexicana no tiene nada que ver, plásticamente, con la española.

De la Maza plantea una secuencia iconográfica según la cual la imagen extremeña sería sustituida por una de flores, y cambiada después por la conocida pintura. La hipótesis se sostiene en la difundida costumbre de hacer imágenes de flores durante los principios de la Colonia, a falta de pintores y escultores.

⁶ Las devociones a las "madonas negras" se vinculan al culto a la Madre-Tierra en tanto que son adoradas en grutas cercanas al agua corriente. Como ha indicado el teólogo Guillen Quispel (representante de la nueva teología en Europa) se dan casos en que las cuevas que fueron sitios de culto destinados a alguna Madre Telúrica, más tarde sirvieron para venerar una "madona negra". Entre las más famosas de estas imágenes deben mencionarse las de Einsiedeln (Suiza), Montserrat (Catalunya), la de Czestochova (Polonia).

⁷ En los relatos de corte legendario se dice que la estatuilla había sido tallada por el evangelista San Lucas, enterrada en Bizancio y después llevada a Roma por el Pontífice San Gregorio. Allí realizaría el milagro de librar a la ciudad de la peste. Igual favor concedió a los habitantes de Hispalis, luego que San Gregorio la regaló a Leandro, Arzobispo de Sevilla. Véase Lafaye (177: 308 ss.).

Como se ha dicho en líneas anteriores, se establece en la tradición piadosa que en 1531 la Virgen de Guadalupe se apareció al humilde indio Juan Diego (apenas beatificado en 1992 por Juan Pablo II). Sin embargo, en el *Códice Gómez de Orozco* se dice que el supuesto milagro se produjo en 1530, mientras que en el *Diario* de Juan Bautista se consigna como fecha el año 1555. Más allá de las divergencias cronológicas, es patente que hacia la mitad del siglo XVI el culto a la imagen sincrética del Tepeyac tenía una vigorosa fuerza popular, alejada ciertamente de las normas canónicas y del control de la jerarquía clerical. Sería hasta 1648 cuando Miguel Sánchez publica el primer evangelio guadalupano con el título *Imagen de la Virgen María de Dios de Guadalupe*.

El ámbito de la religión prehispánica a partir del cual se configura el sincretismo de Santa María de Guadalupe va más allá de la específica deidad conocida como Tonantzin ("nuestra madre", en la lengua náhuatl). Como lo he señalado en un estudio dedicado a las diosas mesoamericanas, esta divinidad representaba una esencia numinosa de orden telúrico, atributo central que la identificaba como Ilamatecuhtli, Cihuacóatl, Coatlicue y Tlazolteótl, Xochiquetzal, cadena denominativa que podría ampliarse aún más, toda vez que su contexto simbólico era muy amplio tal como corresponde a las diosas de la tierra, regentes de la fertilidad vegetal y humana, de la lluvia, los mantenimientos, del propio origen de las divinidades, etcétera.⁸

Si se examina el sincretismo guadalupano en una óptica orientada a identificar la secuencia cumplida por el proceso de reelaboración simbólica que le es inherente, es preciso distinguir dos momentos. El primero que permitió, por una parte, la prolongación en Nueva España de la tradición Mariana, al tiempo que el culto prehispánico continuaba. Esta situación de simultaneidad ha sido ampliamente documentada; se transcribe enseguida el valioso testimonio del fraile Bernardino de Sahagún (1969, T. III: 352), redactado en 1576:

Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solian hacer muy solemnes sacrificios, y que venian a ellos de muy lejanas tierras. En uno de estos es aquí en México, donde esta un montecillo que se llama *Tepeacac*, y que los españoles llaman *Tepeaquilla*, y ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe; en este lugar tenian un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban *Tonantzin*, que quiere decir *Nuestra Madre*; allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa [...] y ahora que está edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe también la llaman *Tonantzin*, tomada ocasión de los predicadores que a Nuestra Señora la Madre de Dios le llaman *Tonantzin*. De donde haya nacido esta fundación de esta *Tonantzin* no se sabe de cierto, pero esto sabemos [...] que el

⁸ Consúltese Báez-Jorge (1988: 160 ss.).

vocablo significa de su primera imposición a aquella *Tonantzin* antigua, y es cosa que se debía remediar [...] parece esta invención satánica para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre *Tonantzin* [...]

Esta devoción simultánea antecedió al momento de la síntesis, del sincretismo propiamente dicho, que debió producirse en el siglo XVII, si atendemos los escritos de Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco y Francisco de Florencia, los llamados evangelistas guadalupanos. A esta solución sincrética continuará el proceso de reinterpretación simbólica que conduciría a la disolución de los elementos prehispánicos, los cuales se fundirían finalmente en la epifanía mariana. Los pasos necesarios para convertir el mito del Tepeyac en ideología política de la Nación emergente, habían sido cumplidos. Vendría después su desarrollo como elemento consustancial de la historia del país, largo y complejo proceso que Jean Meyer (1992: 705) ha resumido de manera inmejorable:

[...] después del milenarismo franciscano elucidado por John Phelan, vino el Guadalupanismo que presentó a [...] México como el hijo predilecto de la Virgen María [...] Desde el estandarte del cura Hidalgo hasta las banderas Zapatistas y Cristeras, desde los sermones de Fray Servando hasta el discurso de Puig Casauranc en Celaya y la construcción de la nueva basílica, bajo la protección del presidente Luis Echeverría, todos los políticos lo saben. Esa estrecha relación entre la Virgen Morena y la nación mexicana llevó a Altamirano a escribir: 'el día en que no se adore a la Virgen del Tepeyac en esta tierra es seguro que habrá desaparecido no sólo la nacionalidad mexicana, sino también el recuerdo de los moradores del México actual'.

III. Los caminos del sincretismo y las identidades locales

Los detalles del origen y desarrollo del culto guadalupano son paradigmáticos para comprender la gran diversidad de manifestaciones sincréticas durante el período colonial en Nueva España. Atendiendo a su extraordinario número de variantes y a su trascendencia social, no hay duda del papel principal en la organización y cohesión comunitaria que desempeñaron las devociones populares. Desde esta perspectiva la implantación de las cofradías indígenas y de los cultos locales tienen relevancia particular. Tal como Gibson (1967: 130-131 ss.) lo ha señalado, las cofradías (asociación de miembros en las parroquias) representan, por lo general, una tardía respuesta indígena a la evangelización. Si bien algunas cofradías se fundan en el siglo XVI, no fueron resultado de los primeros esfuerzos misioneros; su mayor relevancia se produce después de 1600. Para fines del siglo XVII varios cientos de ellas existían en el Valle de México. Las cofradías ofrecían a sus miembros:



7. La Virgen sobre el Águila. (Virgen de Guadalupe)

[...] seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que faltaba por lo demás en la vida del indígena del siglo XVII. Aunque era de enorme beneficio para la iglesia y para el clero, la imposición en sí es insuficiente para explicar su desarrollo. La cofradía era una institución perdurable, que sobrevivía a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una sensación de estabilidad en una población seriamente reducida en número y que sufría dificultades de toda índole.⁹

Los cultos en torno a los santos patronos de comunidades precisan también de un breve comentario, en tanto institución fundamental de la religiosidad popular durante la época colonial. En este ámbito ritual se agrupan también las devociones alrededor de las reliquias o manifestaciones supuestamente milagrosas de algunos de sus primeros misioneros. En el Valle de México se conocieron leyendas respecto a santos que poseían pretendidas "fuerzas misteriosas" y de imágenes que, en imaginada manifestación milagrosa, habían sudado, sangrado o llorado. Como se sabe, el desarrollo de estas devociones locales favoreció la combinación de deidades indígenas con santos y vírgenes en tanto unos y otros, como lo ha hecho notar Carrasco (1975: 200 ss.), eran regentes de actividades laborales, además de vincularse con fenómenos naturales, y de venerarse en templos especiales y en días determinados, con cultos dirigidos a imágenes antropomorfas. Tales coincidencias rituales y simbólicas favorecieron la identificación sincrética y/o el paralelismo en las creencias. Así, a la conocida vinculación numinosa Tonantzin-Virgen de Guadalupe del Tepeyac, se sumaría un considerable número de imágenes reinterpretadas, entre las que cabe destacar los ejemplos siguientes:¹⁰

- | | |
|---|---|
| 1. Santa Ana (madre de la Virgen María) | Toci ("Nuestra Abuela" en la cosmovisión nahua) |
| 2. San José y San Simón
(representados como viejos). | Huehuetéōtl (el dios viejo del fuego) |
| 3. Virgen María
(en un conjuro contra las tormentas) | Cihuācōatl
(diosa de la tierra) |

⁹ Especial importancia tuvieron las cofradías que regulaban sus ingresos no de las contribuciones de sus miembros indígenas, sino de las tierras de cultivo que se trabajaban para los santos. Las "tierras de santos" eran administradas por un mayordomo que dirigía las labores agrícolas y manejaba las finanzas. Silvio Zavala y José Miranda (1981: 171) han expresado con certidumbre que "La participación de los indios en las procesiones y otras actividades del culto dio ocasión a que los religiosos introdujeran entre ellos las congregaciones, hermandades o cofradías, a semejanza de las usadas en los gremios de artesanos. Fue una escuela de organización colectiva que dio ocasión al ejercicio de facultades directivas de parte de los mayordomos y diputados elegidos".

¹⁰ Véase Báez-Jorge (1988: 141 ss. y 182 ss.) y Carrasco (1975: 200-201).

4. Santiago Apóstol	Tezcatlipoca (el "joven guerrero").
5. Señor del Sacro Monte San Isidro Labrador (patrono de la lluvia)	Tláloc (deidad de la lluvia, Señor de los cerros)
6. Jesucristo	Īi Īini (“aquel que calienta”; el sol entre los totonacas; también al dios del Maíz).
7. Jesucristo (Resucitado)	Homshuk (deidad del maíz entre los zoque-popolucas)
8. Virgen de Guadalupe	Otuanaká (“dueña del Maíz”, entre los huicholes).

En un estudio magistral, de carácter etnohistórico entre los nahuas que habitan en las montañas de Zongolica (Veracruz), Gonzalo Aguirre Beltrán (1986:165ss.) demuestra cómo tres siglos de “opresión colonial y medio de cerco independiente” no son suficientes para “evitar el sincretismo”. Evidencia, también, la reinterpretación de las viejas deidades prehispánicas en las imágenes de los santos, basada

sencillamente en la coincidencia o proximidad de las fiestas en que se rinde culto a unas y otros.

Coteja las celebraciones de las 16 cofradías y 14 hermandades (convalidadas en 1835 por el Ayuntamiento de Zongolica), con el nombre del mes prehispánico de acuerdo con Sahagún y la *Relación de Teotitlán*, así como los santos patronos en relación con las deidades prehispánicas que regían cada mes, obteniendo resultado de especial interés. Así, entre otras explicaciones, el autor postula que

La conjunción de *Xipe Totec* [...] con el patriarca San José parece residir en la renovación implicada en el florecimiento de la vara del santo y en la nueva piel que viste el desollado; ambos indio y judío dan sentido místico a la llegada de la primavera [...]

En el mismo orden de ideas es oportuno referir las apreciaciones de Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989: 185) en relación a las manifestaciones sincréticas entre los nahuas de la sierra de Puebla, a propósito de un estudio sobre las creencias en torno a la salud:

Aunque lleven los nombres de Cristo, de la Virgen, de la Trinidad y de los Santos, las entidades a quienes se dirige la súplica con el producto de un vigoroso proceso sincrético entre doctrina católica y religión indígena. Como ha ocurrido casi en todas partes, al menos en la fase inicial del proceso de cristianización, las viejas divinidades han perdido sus nombres y parte de sus características para asumir las del Dios cristiano, en sus tres "personas", y de sus Santos, dando vida a formas de catolicismo popular mucho más cercanas —al menos por lo que respecta a la naturaleza y atributos de las entidades objeto de culto— a la primitiva religión que a la introducida por los misioneros [...]

Más allá de eufemismos o de definiciones pretendidamente piadosas (recordamos aquí a Robert Ricard y su conocido concepto de "conquista espiritual") es evidente que los procesos de sincretismo y el paralelismo cültico en Nueva España, tienen que examinarse en el marco de un drama histórico de gigantescas proporciones etnocidas. Sin embargo este señalamiento precisa de una acotación: la tarea evangelizadora tuvo una mayor flexibilidad en las regiones en que era evidente una mayor resistencia al adoctrinamiento, llegando inclusive a la tolerancia cuando no se transgredía la creencia dogmática. Durante el siglo XVII, como bien lo ha indicado Guillermo Tovar de Teresa (1992: 681-682), una de las grandes preocupaciones de virreyes, arzobispos e inquisidores de Nueva España "fue el renacimiento de la idolatría". Ahí quedan como testimonio la *Breve Relación* de Pedro Ponce (1610), el *Tratado de las supersticiones de Hernando Ruíz de Alarcón* (1629), el *Manual de Ministros de indios* (1656) de Jacinto de la Serna, etc. Empero, no es menos cierto que esta acción en contra de la religiosidad popular no frenó los fenómenos sincréticos. Así se explica, por ejemplo, que los santos y epifanías marianas después de ser reinterpretados por los indígenas, muestran debilidades humanas, lo que debe entenderse como resultado de la orientación del pensamiento religioso autóctono que no perseguía ideales de santidad. La "indianización" de las divinidades y de los rituales correspondientes puede definirse como una dinámica socio-cultural tendiente a incorporar en las deidades católicas ciertos atributos del campo funcional de los dioses prehispánicos, incorporación que no se produce en términos de síntesis, sino en tanto adición que desplazaría los antiguos núcleos numinosos hacia los nuevos elementos de la fe; en dirección contraria se presentarían los procesos de cristianización de deidades y rituales autóctonos. De tal manera, en uno o en otro sentido, las tendencias dinámicas mencionadas solamente debieron concretarse a partir de entidades simbólicas compartidas en forma y/o contenido.¹¹

¹¹ La cita procede de Wolf (1990: 153).

Al analizar el calendario y la religión de los zapotecas serranos en el siglo XVII, J. Alcina Franch (1979: 233) arribó a una conclusión que esclarece la relación implícita de continuidad y transfiguración de las ideologías religiosas. Establece en su estudio la necesidad de

[...] tener en cuenta que el ritual tradicional ha incorporado parte del ritual cristiano haciéndolo suyo e independizándolo por consiguiente del propio ritual cristiano como un sistema global, del cual forma parte.

Esta particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del culto católico es un elemento de especial interés para comprender el papel de identificación social y manejo del ritual de la perspectiva local, que se cumple en la veneración de los santos patronos en tanto imágenes festejadas públicamente. Lealtades étnicas, identidad corporativa, devociones asociadas a los fenómenos naturales, prestigio y orgullo comunitario, son algunos de los atributos que se integran a estos centros de devoción popular. Leamos con atención el punto de vista de Gibson (1967: 136) en relación al Valle de México durante la dominación colonial (el cual bien podría ampliarse al resto del territorio, en el ayer y el presente):

La imagen que cada comunidad veneraba era una encarnación del sentido interno del pueblo. La concepción española del santo patrón fue adoptada con entusiasmo por las comunidades indígenas y en los registros de los pueblos puede encontrarse algunas veces una antigüedad falseada por la iglesia local, como si la reputación y el *status* dependieran de una fecha temprana en la iglesia y en la cristianización. En Santiago Tlatelolco, la imagen de Santiago montado a caballo y llevando una espada era cargada en procesiones como "conquistador y auxiliar" del pueblo. Y cuando el pueblo sufría una calamidad como en la plaga de 1737, Santiago fue vestido como un penitente con una corona de espinas y un látigo (*disciplina*), de esta manera la imagen respondía la manera cristiana a los infortunios del pueblo. Pero la actitud pagana pudo sobrevivir intacta.

La religión católica no "dio al indio... la posibilidad de conservar la fe en sus propios dioses", como afirmara con apresuramiento Frank Tannenbaum.¹² Los procesos de pervivencia cültica y sincretismo no fueron resultado de graciosas concesiones teológicas o canónicas por parte de la jerarquía eclesiástica. Además, estos fenómenos no pueden ser explicados genéricamente; dependiendo de factores referidos a las tradiciones culturales de los grupos que entraron en relación, de su cohesión social interna, del comportamiento de los agentes transculturativos, y

¹² Báez-Jorge (1988: 174 ss.).

de las circunstancias sociales, en las que se efectuaron los contactos culturales, resultaron diferentes soluciones sincréticas y de paralelismo cáltico, así como infinidad de reacomodamientos institucionales. La presencia de elementos religiosos (y su reinterpretación, en tal caso) no depende de razones meramente coyunturales. Su comportamiento debe referirse necesariamente a determinantes que arraigan en las características de la formación fenómeno-social.

En sentido complementario debe subrayarse la contraposición que, desde la época colonial, se ha presentado entre las manifestaciones del culto popular y la jerarquía eclesiástica, tensión que como bien lo apuntara Brading (1986:142 ss. y 146) contribuyó a que el clero provinciano participara en la insurgencia de 1810 en un intento por recobrar el liderazgo de la sociedad colonial. Vale la pena ejemplificar los problemas que se presentaban al aplicarse rígidos esquemas de control a las celebraciones litúrgicas de carácter popular, con lo acontecido en la diócesis de Valladolid donde el obispo Antonio San Miguel

prohibió las procesiones y carrozas que se exhibían en varias ciudades en Nochebuena puesto que la multitud había convertido 'este devoto espectáculo en escándalo'. En el futuro sólo podía sacarse en procesión la Virgen María acompañada de sus fieles portando velas. Dos años después, el subdelegado de Celaya protestó que la prohibición había sido muy sentida dado que se trataba de una gran fiesta para la ciudad y el campo con gente que afluía de 10 leguas a la redonda.

Las situaciones de tensión y conflicto entre los cultos populares y las normas de la jerarquía eclesiástica como la descrita, son tan numerosas (en el pasado como en el presente) que bien podría integrarse un volumen sobre el tema.

La implantación del culto a los santos patronos, durante el período colonial, se vinculó a la creación de complejas jerarquías de cargos. Se aseguraba así la celebración regular de las festividades patronales y el mantenimiento del templo. La importancia de esta institución en la ordenación social y en la configuración pluricultural de México ha sido ampliamente documentada, particularmente con base en estudios especializados sobre el tema, realizados en comunidades indígenas contemporáneas.

En efecto, tal como lo han señalado diversos investigadores,¹³ el sistema de cargos conjuntamente con el territorio constituyen claves estructurales en la vida comunitaria. Su funcionamiento refiere a tres dimensiones sociales plenamente interrelacionadas e interactuantes: 1) la economía en

¹³ Por ejemplo, Cancian (1968), Thomas (1962), Dehouve (1976) e Ichon (1973).

tanto el sistema opera, al interior de la comunidad, como regulador de la riqueza y propicia específicas formas de articulación con la sociedad nacional; 2) la política, toda vez que establece las conexiones entre la iglesia y el gobierno (en sus planos locales y regionales) y define la participación social de los miembros de la comunidad; y finalmente, 3) la ideológica dado que instituye una jerarquía de prestigio y un consecuente marco valorativo.

Como resultado de sus estudios en Xalpatláhuac (Guerrero), Danièle Dehouve (1976: 11, 15 y 221) ha expresado que la "carga de los santos" era el punto esencial de la organización colonial. Con el término *tequiltl* (tarea o faena) designaba originalmente el tributo y, más tarde, el trabajo forzado exigido por los colonizadores. En el presente el tequio o faena califica la carga civil o religiosa, siempre costosa y obligada. En Xalpatláhuac el funcionamiento del sistema de cargos establecido en torno a los santos patronos comunitarios, manifiesta características de especial interés, tomando en cuenta que cada año los mayordomos reciben al "capital de los santos", el cual debe ser incrementado para aplicarse en las festividades comunales:

Se invoca como razón para explicar la partida de los linajes que vinieron a fundar la nueva comunidad, el robo que cometió un mayordomo del capital de su santo. Posteriormente, algunos hombres de Xalpatláhuac hurtaron la imagen de San Andrés —patrono de Axochiapan— para instalarla en su propia iglesia. En los dos casos el santo y su capital han servido para asegurar la identidad del nuevo grupo. Pero al igual que los hombres, los santos no son equivalentes entre sí: están colocados en una escala jerárquica fundada sobre sus poderes sobrenaturales. En Xalpatláhuac, el más milagroso es el Santo Entierro, patrono del pueblo, cuya fiesta se celebra el tercer viernes de Cuaresma; le siguen inmediatamente la Virgen de Guadalupe y San Miguel, San Pedro y todos los santos de las cofradías. Es por intermedio de ellos que las comunidades se integran en el conjunto regional, ya que los patronos de ciudades y pueblos establecen a su vez competencia y la comunidad que posee al santo más milagroso adquiere un prestigio regional del cual se siente muy orgullosa.

La relación entre la implantación de los santos patronos, el sistema de cargos, la articulación e identidad comunitaria y la configuración social regional, tienen particular relevancia analítica para comprender los principios de organización social colonial, así como para entender la condición corporativa de las comunidades indígenas contemporáneas, que les permite conservar características culturales específicas (lenguaje, indumentaria, rituales, etc.). Al propiciar un sentimiento de lealtad étnica y/o comunitaria en torno a los santos patronos, la religiosidad popular es el hilo que teje una consistente red de interrelaciones

económicas, políticas y religiosas, al tiempo que su relativa independencia frente a la jerarquía eclesiástica contribuye al desarrollo de manifestaciones culturales específicas.¹⁴

¿Qué le depara la dinámica de la modernidad al sistema de cargos, y cómo están afectando y afectarán sus cambios a las devociones populares? A partir de circunstancias regionales diferentes en cuanto a su configuración cultural y su inserción en la economía capitalista (aunque semejantes en su condición de pobreza), D. Wassestron (1978) y Aguirre Beltrán (1986) han previsto un futuro diferente para este complejo institucional. Con base en su observación del ritual de intercambio de santos en Zinacatán (Chiapas), Wassestron señala que la organización religiosa y ceremonial no actúa como fuerza socialmente conservadora, sino que representa un recurso eficaz para reconstruir las relaciones socioeconómicas en las comunidades. Este fenómeno sería el corolario sociológico de la inserción de sus habitantes en las relaciones clasistas, que el desarrollo del capitalismo intensificó hacia finales del siglo XIX. Por su parte, y como resultado de su investigación entre los nahuas de Zongolica (ya mencionada), Aguirre Beltrán concluye que el sistema de cargos basado en el culto a los santos y en las fiestas de consumo conspicuo como medio para alcanzar prestigio y poder, "está llegando probablemente a su fin". Advierte enseguida que después de haber dado todo lo que podía ofrecer a lo largo de casi cinco centurias, el sistema religioso tradicional se enfrenta a la secularización de la vida indígena como "proceso irreversible que en la actualidad viene cobrando dividendos".

En todo caso, estimo que el enorme depósito de valores numinosos y elaboraciones simbólicas, que dinamizan las creencias y prácticas de la religiosidad popular, es una razón de primera importancia para anticipar

¹⁴ Desde luego, el funcionamiento de los patronazgos religiosos comunitarios, no fue una institución centrada en los pueblos indios. Inclusive en las grandes ciudades operó en términos, por demás, semejantes. Veamos como ejemplo el caso de Guadalajara de acuerdo con lo asentado por Leopoldo I. Orendáin (1970: 125): "Desde 1656, en que los tapatíos nombraron a San Sebastián su patrono contra la peste, lo sacaban procesionalmente el 20 de enero. La imagen se veneraba en una ermita rodeada de barrancos y malos pasos. Quedaba a la orilla de la ciudad. Ahí se erigió posteriormente el convento de Jesús María, del que actualmente queda su templo. Como el ayuntamiento carecía de fondos para los gastos de esa fiesta, cuando se aproximaba la fecha, los alcaldes los colectaban entre el vecindario, para 'satisfacer los costos de la cera, predicador y demás concerniente al culto', trayendo a la memoria de los contribuyentes 'que cuando en otras partes suelen estar contagiados de enfermedades, Guadalajara se preserva'. A pesar de la confianza depositada en San Sebastián, también invocaban a la Virgen del Rosario con idéntico fin. El 10 de febrero hacían desfilar su: ...venerada efigie ataviada con las mejores galas sobre aparatosas andas conducidas por doce devotos, a los que seguía la Real Audiencia, ambos cabildos, las comunidades religiosas y distinguido concurso".

la posibilidad de reformulaciones cúltricas e ideológicas, las cuales habrán de manifestarse en el plano institucional, así como en la configuración de nuevas expresiones culturales.

IV. Acotaciones y contrapunto

A pesar de su formulación esquemática, las páginas anteriores han evidenciado la importancia sobresaliente de la religiosidad popular en la formación y desarrollo de las variantes culturales que coexisten en la nación mexicana. Particularmente se ha querido subrayar la antigua y robusta relación entre los cultos populares de carácter local y las valoraciones comunitarias en términos de identidad, así como su articulación en los planos económico y político, además del que específicamente corresponde al ámbito de la jerarquía eclesiástica. En efecto, la organización religiosa ha cumplido un papel primordial en la vertebración de la sociedad nacional, particularmente en los tres siglos transcurridos entre el inicio de la Colonia y el advenimiento de los regímenes liberales. La promulgación de las Leyes de Reforma por el gobierno juarista viene a ser el parteaguas de este largo proceso que todavía requiere de acercamientos analíticos muy finos, despojados (hasta donde es posible hacerlo en la historiografía) de intenciones políticas y motivos ideológicos. Sin respaldar en manera alguna formulaciones tajantes como la de Lucas Alamán quien en 1846 llegó a considerar que la religión católica era "el único lazo común que liga a todos los mexicanos", acotamos la necesidad de una nueva revisión histórica de esta compleja problemática.

Religiosidad popular, intereses locales, competencia económica y política entre regiones, marcan de manera conjunta los ritmos sociales en las provincias mexicanas; las "patrias chicas" o "matrias" como las llama Luis González (1992: 480, 485 ss.), donde vive la mitad de los mexicanos. Apunta el destacado estudioso de la historia regional que:

El amor al terruño y sus valores propios, la adhesión de los lugareños a una comunidad corta no suele contraponerse ni al humanismo ni al matriotismo. Las emociones matrias no excluyen los sentimientos patrio y humanitario. Por ejemplo, es posible y nada desusado el ser fiel a las particularidades religiosas de Chalma o San Juan Parangaricutiro y mantenerse fiel a la Iglesia Católica. Con exclusión de muy pocos matriotismos mexicanos de corte indígenas, la actitud matriótica se lleva muy bien con el catolicismo, con una religión de índole universal en la que sus guías constantemente insisten en las verdades eternas y el apego a un pasado larguísimo. Los pueblerinos aman y veneran, sin violentarse, a su santo patrono, figura universal, y a los héroes nacionales, invocados [...]

Es ésta una de las fuentes principales de la condición pluricultural de México, hecho social incuestionable que finalmente tuvo que ser formalmente reconocido, modificándose la Constitución Política de la República para explicitarlo.¹⁵ ¿El gastado mito del mestizaje (y el de la cultura nacional homogénea e integradora) ingresó, finalmente, al museo de las ideologías políticas? Con él parece prepararse para salir de escena, también, el xenófobo programa del nacionalismo cultural ¿Acaso es el último aliento de un vetusto discurso repetido hasta el cansancio por Francisco Pimentel, Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio y José Vasconcelos?

La realidad pluricultural y multiétnica de México se ha nutrido y desarrollado sustentada en las diversidades étnicas y en el peculiar curso social que las comunidades quieren transitar después de definir (o imaginar) sus rumbos desde la dimensión de su intrahistoria. Y es en este ejercicio donde la religiosidad popular expresada en sus cultos locales participa como cohesionante interno y diferenciador externo. Esquematicemos: Si para los mexicanos (en tanto hijos de Guadalupe) la epifanía del Tepeyac ha operado como supremo paradigma en torno al cual se definen la identidad nacional y las lealtades fundamentales, los cultos populares alrededor de los santos patronos han funcionado en el ámbito comunitario como integradores y/o mediadores simbólicos. Proceso cultural múltiple sin lugar a dudas, en el cual las manifestaciones sincréticas han tenido especial relevancia. Dialéctica, en fin, de la religiosidad popular marcada por contradicciones y reformulaciones que, con base en lo antes expuesto, se sintetizan en el diagrama siguiente:

¹⁵ En la iniciativa de Decreto para adicionar el artículo 4° de la Constitución Política, enviado por el Presidente de la República a la Cámara de Diputados el 7 de diciembre de 1990, se explica que este pronunciamiento reconoce la composición pluricultural de la nación, señalando: "Se trata de una declaración general que incumbe a todos los mexicanos y que en muchos sentidos nos define. Al hacerlo protege el derecho a la diferencia dentro del marco de la convivencia. La declaración reconoce que la naturaleza pluricultural se origina en la diversidad que aportaron los pueblos indígenas, previa a la formación de la nación moderna. A esa persistente diversidad original se agregaron muchas otras vigorosas corrientes, hasta conformar la pluralidad que nos constituye. Si el principio es universal, la movilización de la sociedad tiene en la inadmisibilidad de los pueblos indígenas un propósito urgente y prioritario, preeminente en términos del bienestar común".

En las dramáticas condiciones sociales que viven los pueblos indígenas, los problemas de índole religiosa semejan esos icebergs gigantescos que la pluma atildada y sabia de Alfonso Reyes utilizó como imagen visual para transmitirnos la complejidad que encierra la nación mexicana. Leamos a propósito una noticia difundida recientemente (15 de noviembre de 1993) por el diario *La Jornada*:

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. El Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), informó que 75 tzotziles fueron expulsados ayer de San Juan Chamula, acusados de profesar la religión evangélica.

El dirigente de la agrupación, Domingo López Angel, afirmó que "decenas" de indígenas tradicionales encabezados por los "caciques" del paraje Botamesté, llegaron ayer por la mañana a los domicilios de las 16 familias a hacer "destrozos" para que salieran del municipio.

"Los caciques y los tradicionalistas iban armados con pistolas, rifles y palos para intimidar a nuestros compañeros, quienes huyeron hacia San Cristóbal", comentó López Ángel, quien dijo que "algunas personas fueron golpeadas".

Indicó que durante las acciones en contra de los evangélicos y católicos, los "tradicionalistas agresores destruyeron cuatro casas y dañaron otras 40" en el mismo paraje de Botamesté.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*, UV, Xalapa, Ver., 1986.
- Alcina Franch, J. "Calendario y Religión entre los zapotecas serranos durante el siglo XVII", *Mesoamerica. Homenaje a Paul Kirchhoff*, SEP, INAH, México, 1979, pp. 212-224.
- Báez-Jorge, F. "Los grupos étnicos y las políticas indigenistas de la Colonia al Porfiriato" *México indígena*, suplemento, No. 24, mayo, México, 1980.
- . *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, UV, Xalapa, Ver., 1988.
- . *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, UV, Xalapa, Ver., 1992.
- Bastide, R. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 1973.
- Brading, D. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, SEP-Setentas, México, 1973.
- . "El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810", *La iglesia en la economía de América Latina siglos XVI al XIX*, Bauer J. A. (Comp.), Biblioteca INAH, México, 1980.
- Cancian, F. "Political and religions organization", *Handbook of Middle American Indians*, VI, Austin R. Wanchope, 1968, p. 283.
- Dehouve, D. *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, Col. de Antropología Social, No. 43, SEP/INI, México, 1976.

- De la Maza, F. *El Guadalupanismo Mexicano*, Col. Letras Mexicanas, FCE/SEP, 1984.
- Gibson, Ch. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México, 1967.
- González, L. "Patriotismo y matriotismo, cara y cruz de México", *El Nacionalismo en México*, Noriega, Cecilia (Edit.), VIII Coloquio de Antropología e Historia regionales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1992.
- González Navarro, M. "Instituciones indígenas en el México independiente", *La Política indigenista en México. Métodos y Resultados*, 3a. ed., T. I, SEP/INI, México, 1981.
- Gramsci, A. *Literatura y vida nacional*, Lautaro, Buenos Aires, 1961.
- . *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- Ichon, A. *La religión de los totonacas de la sierra*, SEP/INI, México, 1973.
- Lafaye, J. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Prefacio de Octavio Paz, FCE, México, 1977.
- Lanternari, V. "La religión populaise. Perspective historique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 53.1, enero-marzo, 1982.
- Lombardini Satriani, L. "El hombre como derrota de Dios", Álvarez Santaló C., M. Jesús Buxó i Rey, S. Rodríguez Becerra (Coords.). *La religiosidad popular*, Anthopos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1989.
- Mandianes Castro, M. "Caracterización de la religión popular", Álvarez Santaló C., M. Jesús Buxó i Rey, S. Rodríguez Becerra (Coords.). *La religiosidad popular*, Anthopos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1989.
- Meyer, J. "Religión y nacionalismo", *El nacionalismo en México*, Cecilia Noriega, (Edit.), VIII Coloquio de Antropología e Historia regionales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1992.
- Orendáin, L. I. *Cosas de viejos papeles*, III recopil., Librería Font, S.A., Guadalajara, 1970.
- Sahagún, B. de *Historia General de las cosas de Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel Ma. Garibay, T. III, Porrúa, México, 1969.
- Signorini, I. y A., Lupo. *Los tres ejes de la vida*, UV, Xalapa, Ver., 1989.
- Thomas, N. *Mayordomía, continuity and change*, Kroeber Anthropological Soc. Papers 27, Fall, 1962, 55-72.
- Tovar de Teresa, G. "Pegaso: emblema de la Nueva España", *El Nacionalismo en México*, Cecilia Noriega, (Edit.), VIII Coloquio de Antropología e Historia regionales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1992.
- Unamuno, M. *En torno al casticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Vargas Lugo, E. *Estudios de pintura colonial hispanoamericana*, Col. 500 años después, UNAM, México, 1992.
- Vargas Ugarte, R. *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, 3a. ed., T. I, Madrid, 1956.
- Wolf, E. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, ERA, México, 1990.
- Zavala, S. y J. Miranda. "Instituciones indígenas en la Colonia", *La Política indigenista en México. Métodos y resultados*, 3a. ed., T. I, INI, México, 1981.