

MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MÉXICO

José Luis Díaz Moreno, OSA
Provincia de Michoacán – México
joseldiazmoreno@gmail.com

Resumen.-

En América Latina, la inculturación de la religión católica ha sido determinante para la Iglesia Particular, ya que a partir de las manifestaciones de su religiosidad popular podemos entender el aquí y el ahora de la vivencia religiosa de los católicos en el siglo XXI. El análisis crítico de las matrices fundantes nos permitirán comprender la aportación de cada una a nuestra realidad mexicana: a) los pueblos aborígenes vivían una relación vital con el cosmos y la madre tierra, quienes utilizaban sus rituales y ceremonias como una forma de expresar simbólicamente la participación armónica del hombre con el universo, su vida estaba centrada en la religión, ellos aportan algunos elementos (v. gr. sangre, ceniza, muerte y agua) los cuales toman un significado diferente cuando son vistos a través de los ojos de los europeos (v. gr. la vida o sacrificio que representa la sangre = sufrimiento, ofrenda o purificación; la ceniza que fertiliza, limpia y ahuyenta al tecolote = deseo de vida o protección; la muerte como culto a la vida = salvación del alma; el agua significa fecundidad = bendición, entre otros); b) los españoles quienes tenían la misión de llevar la fe católica a quienes conquistaban, ya fuera por la espada o por la cruz, buscan alcanzar su objetivo con el apoyo de los religiosos quienes transforman la encomienda en una evangelización que les permite proteger y educar a los nativos además de convertirlos y por ello se dieron a la tarea de buscar algunos elementos iconográficos que hicieran más fácil su labor (v. gr. piñata de siete picos = pecados capitales, pastorela = lucha del bien y del mal, por mencionar algunas); c) de igual manera las tradiciones de las culturas afroamericanas (v. gr. música, lenguaje, magia, costumbres, medicina, cocina, entre otros) se fusionan con las otras dos matrices aportando el deseo de luchar y vencer la adversidad para ser aceptado. El ejemplo más representativo de esta fusión de las matrices fundantes y de inculturación de la religión católica lo tenemos en la devoción a la Virgen de Guadalupe –también conocida como la Emperatriz de América–, sin embargo no podemos dejar de analizar otras manifestaciones de la religiosidad popular en México tales como el Niño pa que celebra el cambio de mayordomía anual el día de la Candelaria, la devoción a San Judas Tadeo quien es venerado en el Templo de San Hipólito cada día 28, los cultos a la Santa Muerte y Jesús Malverde o las prácticas de los santeros.

Palabras clave.-

Cosmos, madre tierra, evangelización, fusión, inculturación.

Summary.-

In Latin America, the inculturation of Catholicism has been key to the particular church, as from the manifestations of popular religiosity can understand the here and now of the religious experience of Catholics in the XXI century. The critical analysis of the founding matrices allow us to understand the contribution of each to our Mexican reality: a) Aboriginal peoples lived a vital relationship with the cosmos and the earth mother, who used their rituals and ceremonies as a way to express symbolically the harmonious participation of man with the universe, his life was centered on religion, they bring some elements (eg. blood, ashes, death and water) which take a different meaning when viewed through the eyes of European (eg life or sacrifice represents the blood = suffering or purification offering; fertilizing ash, cleans and chases the owl = desire for life or protection; worship death as life = salvation of the soul, the = water means fertility blessing, etc.), b) the Spaniards who had a mission to bring the Catholic faith to conquered, either by the sword or the cross, looking to achieve his goal with the support of the religious who transform the parcel in an evangelization that enables them to protect and educate the natives in addition to making and therefore took on the task of finding some iconographic elements that make their work easier (eg. piñata peaks = seven deadly sins, Pastorela = struggle between good and evil, to name a few). c) likewise traditions of African American culture (eg, music, language, magic, customs, medicine, cooking, etc.) are merged with the other two matrices providing the desire to fight and overcome adversity to be accepted. The most representative of this fusion of the founding matrices and inculturation of Catholicism is in devotion to the Virgin of Guadalupe, also known as the Empress - American sample, but we can not stop analyzing other manifestations of religiosity popular in Mexico such as Niñopa celebrating the change of annual stewardship on Candlemas Day, devotion to St. Jude who is worshiped in the Temple of San Hipólito every day 28, the cults of Santa Muerte and Jesus Malverde or Santería practices.

Keywords.-

Cosmos, Mother Earth, evangelization, fusion, inculturation.

La ciencia teológica trabaja con los criterios metodológicos que le son propios. Su método describe los diversos grupos de operaciones que los teólogos han de realizar en el cumplimiento de sus tareas. La religiosidad popular no funciona de la misma manera. La religiosidad popular no responde a la lógica ni a la razón, ésta se experimenta a través de los sentidos.

El *objetivo* del presente estudio es interpretar las creencias, las actitudes y las manifestaciones religiosas de la mayoría del pueblo mexicano.

La investigación sigue los criterios metodológicos del análisis científico y semiótico. La semiótica tiene por objetivo el análisis de todo lo que tiene o puede tener un sentido para el hombre; trata de mostrar cómo concibe el mundo y lo organiza, humanizándolo (Bravo, 2001: 16).

Lo haremos acercándonos a las matrices fundantes, propias de nuestra cultura, para descubrir a través de algunos elementos comunes (*v. gr.* la sangre, la muerte, la ceniza o el agua), el sentido que esconden las manifestaciones

religiosas del pueblo mexicano. Posteriormente abordaremos algunas de las manifestaciones de la religiosidad popular mexicana (*v. gr.* Guadalupe, Santa Muerte, San Judas Tadeo, entre otras).

PREÁMBULO

La religiosidad popular es la fe que se encarna en una cultura (cf. Aparecida, 262)¹. En la actualidad hay un nuevo entusiasmo por *valorizar, profundizar y penetrar* cada vez mejor la forma de vivir la fe de nuestros pueblos. Más que una definición de la religiosidad popular, trataremos de encontrar los significados profundos de esta experiencia religiosa.

El Discurso Inaugural de Benedicto XVI en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano califica a la religiosidad popular de «[...] *rica y profunda* [...], *en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos* [...]» (Aparecida, DI 1).

El Documento de Aparecida dedica un apartado para este tema y lo tituló: *La piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo*. En este apartado la religiosidad es revalorada con señalamientos profundos y de una gran belleza. Estos son algunas de los puntos más importantes:

- [...] la [...]religiosidad popular [...] “*refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer*”. La “*religión del pueblo latinoamericano es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular*”, profundamente inculturado, que contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana (Aparecida, 258).
- El documento reconoce que la religiosidad popular tiene una riqueza evangélica, así como un rico potencial de santidad y de justicia social, además de una mística particular (cf. Aparecida, 262).
- En la piedad popular, se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal (cf. Aparecida, 263).
- Esta espiritualidad popular, siendo un encuentro personal con Dios, integra lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada (cf. Aparecida, 263).
- La religiosidad popular [...] recoge las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una “*originalidad histórica cultural*” y fruto de “*una síntesis entre las culturas y la fe cristiana*” (cf. Aparecida, 264).
- Es una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un gesto evangelizador (cf. Aparecida, 264).

Los países de América Latina compartimos en nuestro origen las mismas matrices fundantes, sin embargo, a lo largo del tiempo cada país ha vivido historias diferentes. Lo que el Documento de Puebla hizo evidente:

¹ La religiosidad popular en el Documento de Puebla es descrita como «[...] *el conjunto de creencias, actitudes y expresiones que manifiestan la forma o la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado* [...]» (Puebla, 1979: 444).

«América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas precolombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso y su dinámica indica que lo seguirá marcando en el futuro» (Puebla, 409)².

De ahí que podamos realizar dos importantes consideraciones iniciales:

- Las expresiones religiosas manifiestan: deseos de vivir, de ser alguien, de poseer una identidad y reconocimiento, de valía social, de restablecimiento de relaciones³.
- Las manifestaciones religiosas se alimentan, por un lado de la herencia cultural⁴, por el otro, del contexto social⁵ en que se realizan.

1. EL PUEBLO MEXICANO

En la época moderna México ha buscado su desarrollo bajo una ideología neoliberal. Para ello los ideólogos han definido a México como un país laico, secularizado⁶. La realidad es leída a través del comercio y el mercado que se expresa en acciones claras y precisas, inteligibles de la misma manera para todos, dejando de lado la comprensión de lo simbólico.

Lo anterior ha propiciado la desacralización⁷. En un mundo secularizado, la desacralización es el intento por destituir de su condición sagrada a las

² Al respecto se puede consultar Gómez Caffarena, 1993: 55-68.

³ La pérdida de expresiones religiosas tradicionales hace que en las grandes ciudades se creen nuevos ritos, por ejemplo: las acciones de gracias a los tres años, los quince años, las graduaciones, el aniversario de bodas, el padrinzago, etc. Si bien éstas son expresiones de religiosidad popular, el presente estudio se enfoca a aquellas otras manifestaciones religiosas 'apócrifas' por estar parcial o totalmente fuera de las instituciones religiosas.

⁴ La cultura mexicana siempre ha sido profundamente religiosa. La fe de nuestros antepasados indígenas oculta y prohibida, durante la Conquista se transformó, mutó y reencarnó en los nuevos santos barbados y blancos. Con el paso del tiempo, pareciera que la ciencia lo ha llegado a explicar todo, pero descubrimos que la fe no murió [...] que la fe, más allá de la razón, genera sentido.

⁵ Es un hecho de que todo ser humano necesita respuestas sobre qué hacer y cómo actuar al ver que a su alrededor suceden acontecimientos incontrolables, irracionales, peligrosos o impredecibles como la muerte, los fenómenos naturales, las enfermedades o la violencia. Para hacer la vida más funcional o aprender a vivir con el miedo que eso genera, controlarlo, tolerarlo o no permitir que se vuelva más grande, la gente busca asirse de algo espiritual que le dé consuelo. De ahí la importancia de creer en algo, así que las prácticas espirituales o religiosas se convierten en una forma de protección.

⁶ La secularización es un proceso de suplantación de lo sagrado por lo profano, un paso del ámbito de lo religioso al ámbito secular. Así, se vacían de sacralidad muchos símbolos religiosos; pero al mismo tiempo, se llenan, de dicho carácter sacro, otros símbolos antes profanos; un ejemplo célebre es el señalado por Max Weber, acerca de que el carácter salvífico de la religión ahora lo tiene la sociedad, o la cultura, o incluso la técnica (cf. Beuchot, 1996: 151).

⁷ A pesar de la desacralización, el hombre tiene la necesidad de trascender determinadas realidades de su mundo (el dolor, la muerte, la violencia), así como determinadas conductas suyas para encontrarles sentido y significado (cf. Martín Velasco, 1978: 20).

realidades naturales o culturales, reduciéndolas a realidades meramente profanas, puramente inmanentes o intramundanas. En medio del pluralismo y al mismo tiempo relativismo del mundo postmoderno, el presente trabajo quiere recuperar el orden simbólico, pretende rescatar las dimensiones sagradas de la realidad.

A lo largo de la historia de México la victoria por la desaparición del idioma y costumbres indígenas, la religión católica y la cultura hispánica a favor de la cultura occidental, ha sido, sin embargo, más aparente que real; la idiosincrasia indígena, los mitos religiosos, la herencia española y africana aún están presentes en el imaginario colectivo (cf. Frost, 1990: 125), en el México profundo.

México Profundo

La identidad de un pueblo se forja en esa relación dialéctica entre el pasado y los retos del momento presente. La sociedad mexicana es un todo complejo con sus matices, contradicciones y excepciones. El conflicto entre civilizaciones constituye la contradicción básica de la sociedad mexicana, incluso desde antes del momento en que se inició la invasión europea⁸. Las líneas estructurales más importantes de nuestra formación social nacional se comprenden mejor si se ubican, en primer término, en el marco de ese conflicto de civilizaciones⁹.

La cultura mexicana tiene en su origen varias matrices culturales, destacamos: la indígena, la española y la africana¹⁰. A su vez, nuestra realidad está condicionada, de manera decisiva, por el contexto económico e ideológico¹¹.

⁸ Octavio Paz señala que los historiadores de México del siglo XX reconocen lo que muchos ideólogos se empeñan en negar: «[...] las pasiones políticas más fuertes, feroces y duraderas son el nacionalismo y la religión [...]» (Paz, 2003: 22).

⁹ El conflicto entre civilizaciones trae como consecuencia la inseguridad y la violencia. Los mexicanos constantemente hacemos hincapié en nuestra identidad nacional y en nuestra independencia respecto a países extranjeros; sin embargo, en el fondo no hemos sabido desligarnos del choque de culturas de hace cinco siglos. Históricamente hemos tenido el influjo de la cultura indígena, española, francesa, etc. y, últimamente, de la norteamericana, lo anterior produce una ambivalencia; por un lado, somos un pueblo con un cierto desdén hacia los extranjeros; por el otro, somos malinchistas, queremos ser como ellos (cf. Bonfil Batalla, 1991: 100; Basave Fernández del Valle, 1990: 305).

¹⁰ Al interior de esta pluralidad de matrices confluyen características culturales heterogéneas. El mundo pre-colonial es un mosaico de culturas diversas. Entre los colonizadores había judíos, cristianos, españoles, portugueses, entre otros. De manera semejante, los esclavos africanos provenían de pueblos diferentes, hablaban lenguas distintas y participaban de culturas disímiles.

¹¹ La problemática principal que enfrentan los mexicanos es la desigualdad. Según cifras del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) correspondientes a 2010 el 46.2% de la población vive en condiciones de pobreza y el 10.4% en pobreza extrema. La desigualdad también se manifiesta en los indicadores del ingreso, la violación de los derechos humanos, la discriminación y el acceso a servicios de salud y a una vivienda digna. Entre 2007 y 2012 el total anual de denuncias por homicidio doloso aumentó de 10,253 a 20,548; por su parte, las denuncias por secuestro

La mexicanidad¹² se ha formado a lo largo de varios siglos. El mundo de los mexicanos es un mundo imaginario y vivencial. Han sido muchos los pensadores (*v. gr.* Juan Rulfo, Samuel Ramos, José Vasconcelos o Antonio Caso) que se ha planteado la cuestión sobre la identidad de los mexicanos. Es así que existen variables en el modo y la manera de entender al mexicano de Octavio Paz o de Agustín Basave Fernández del Valle, que no son las mismas de Guillermo Bonfil Batalla o de Edmundo O’Gorman y muy distinto a lo que proponen Antonio Oriol Anguera y Francisco Vargas Arreola, por mencionar algunos¹³.

A continuación iremos al encuentro de las matrices que dan significado a las manifestaciones de religiosidad popular mexicana.

1.1. LA MATRIZ INDÍGENA

México se reconoce como una nación pluricultural sustentada en su población indígena. La matriz indígena es la más antigua y profunda en la constitución de nuestra identidad, las facciones del mexicano común reflejan esta realidad¹⁴. El término indígena designa un sector de la población que se identifica como perteneciente a una etnia, en la actualidad, son generalmente campesinos o emigrados a los cinturones de miseria de nuestras ciudades. Ellos presentan los siguientes rasgos comunes: ser descendientes de los aborígenes amerindios; mantener una relación vital con la tierra; tener un fuerte sentido comunitario y religioso; conservar en mayor o en menor grado su propia lengua; guardar ciertas particularidades en sus formas de vida familiar, de vestir, de alimentación, de

se triplicaron, las denuncias por extorsión se duplicaron. El Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2013–2018 realiza un diagnóstico de las distintas problemáticas que enfrenta el país. El PND fue publicado el 20 de mayo de 2013 en el Diario Oficial de la Federación. Rolando Herrera hace un análisis de dicho plan en el diario Reforma (cf. Herrera, 2013).

¹² Llamamos mexicanidad a la conducta especial del mexicano. A «esto» que nos distingue de los demás. No el prototipo conocido del mexicano del sombrero y la pistola, del indio del nopal, del charro y los mariachis, del engaño y las calaveras, de las palabras cantinflescas, confusas, inconclusas y difusas, de la soledad y la orfandad. El mexicano es todo eso y algo más. La mexicanidad se forma por los factores que integran la nacionalidad: a) naturales (territorio); b) históricos (tradiciones, costumbres, religión, leyes); c) psicológicos (la conciencia nacional) (cf. Basave Fernández del Valle, 1992: 83).

¹³ En los últimos años han proliferado obras sobre lo propio de nuestra cultura, las limitaciones de tiempo y espacio no permiten un acercamiento completo, quedan para un estudio posterior las aportaciones de Jorge PORTILLA, *Fenomenología del relajo*; Oscar LEWIS, *Los hijos de Sánchez*; Santiago RAMÍREZ, *El mexicano, psicología de su motivación*; Aniceto ARAMONI, *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo*, Miguel LEÓN PORTILLA, *El lenguaje de la inmortalidad*; *Los antiguos mexicanos*; la poesía y los ensayos de Gabriel ZAID, Carlos MONSIVAÍS y su obra *Imágenes de la tradición viva*, Elsa Cecilia FROST, *Las categorías de la cultura mexicana*, José María PÉREZ GAY, entre muchos otros.

¹⁴ El último censo (2010) realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) muestra que de la población de 3 años y más, 6,913,362 hablan una lengua indígena, de éstos, 1,096,512 no hablan español; cf. www.inegi.org.mx. Los 6.9 millones de indígenas representan el 6.6% de este segmento de la población.

salud y de transmisión de la educación¹⁵. De estos rasgos retomamos para nuestro estudio: la relación vital con el cosmos y el fuerte sentido religioso.

El indígena vive en una relación vital con el cosmos y la madre tierra

Para nuestros ancestros, sostener la vida de todo lo creado era la única razón de su existencia, su única religión. En la cosmovisión¹⁶ indígena la naturaleza no es vista como enemiga, el hombre encuentra en ella el sentido de la vida y su realización plena. Esta importancia es descrita en el siguiente texto:

«Es obedeciendo los principios del orden universal como el hombre se realiza y cumple su destino trascendente. De ahí que el trabajo, el esfuerzo aplicado a obtener de la naturaleza lo que se requiere para satisfacer las necesidades humanas, tenga un significado distinto del que se le otorga en la civilización occidental: no es un castigo, sino un medio para ajustarse armónicamente al orden del cosmos. Y esta relación con la naturaleza debe lograrse en todos los niveles, no sólo en el puramente material que se cubre mediante el trabajo. Por eso es imposible separar el rito del esfuerzo físico, el conocimiento empírico del mito que le da su sentido pleno dentro de la cosmovisión mesoamericana» (Bonfil Batalla, 2005: 56).

La madre naturaleza aporta y sostiene la vida, es también la sabiduría que mantiene el equilibrio del cosmos. El indígena ve en las fuerzas de la naturaleza a dioses potentes y caprichosos a los que era preciso agradecer, propiciar, aplacar o regir. El mito¹⁷ conforma el pensamiento y la vida de las antiguas culturas indígenas.

Los pueblos aborígenes experimentan el clima religioso como transposición de la realidad

Los rituales y ceremonias son para el pueblo indígena una manera coherente de expresar simbólicamente la participación del hombre en la unidad fundamental e

¹⁵ El término «indio» es usado en sentido peyorativo para indicar aquel que se considera inculto, ignorante e infantil, e incluso como inmoral, con otras connotaciones totalmente negativas en el plano religioso, como supersticioso e idólatra (cf. Pérez, 2001: 97). Este racismo es una manera de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad; Samuel Ramos ubica su origen histórico en la Conquista y la Colonia, al respecto se puede consultar: Ramos, 2007.

¹⁶ La identidad de un pueblo gira en torno a una cosmovisión, entendida como una forma particular de ver, interpretar y asumir la vida mundana en donde convergen la relación con lo sagrado, con la naturaleza, con los demás y consigo mismo.

¹⁷ El mayor valor del mito, entendido como la envoltura de una verdad histórica, es que establece una relación con una realidad más alta, mejor y sobrenatural que la de los acontecimientos de la naturaleza. En este campo encontramos relatos de creación de los dioses y del hombre, presagios funestos, rituales, pinturas, calendarios, etc. Se puede consultar León Portilla, 2005; Caso, 2004, entre muchos otros.

indivisible del universo al que pertenece. La dirección de las pirámides de acuerdo al movimiento del sol, los números de escalones, nichos y terrazas que coincidía con los días del año solar, son el testimonio de ese profundo sentimiento de unidad y comunión con el cosmos¹⁸.

Los ancestros de los mexicanos no sólo veían su realidad a través de lo religioso, sino que lo real era lo que se vivía en el mundo religioso, era y es el predominio de lo espiritual sobre lo material. Por este motivo en el universo indígena lo simbólico y lo ritual ocupan un lugar preponderante¹⁹.

La identidad y la existencia del indígena giraba totalmente alrededor de la religión, no había un solo acto de la vida pública y privada que no estuviera teñido por el sentimiento religioso: deportes, juegos, guerras. La religión regulaba el comercio, la política, e intervenía en todos los actos del individuo, desde que nacía hasta que los sacerdotes quemaban su cadáver y enterraban sus cenizas. En este ambiente religioso, los clanes o *calpullis*, no sólo eran divisiones territoriales, sino que estaban bajo la protección de un dios particular y eran continuación de las antiguas familias, unidas, además del parentesco biológico, por el parentesco religioso que derivaba de la comunidad de culto al dios tutelar (cf. Caso, 2004: 117).

Herencia palpable de esta matriz indígena son las prácticas curativas. La medicina tradicional de México está ligada a la religión. Los ‘especialistas’ son conocidos como yerberos, curanderos, brujos o médicos de campo. Estos curan a través de «limpias» terapéuticas, que se aplican con plantas curativas naturales, junto con oraciones y ante un altar con imágenes de santos (cf. Zaragoza Lara, 2001: 55).

Nuestro pueblo conserva ritos y celebraciones ancestrales, la mayoría de las veces no ahonda en lo profundo de su significado, mucho menos conoce el mito. Inconscientemente el mexicano otorga un significado especial a la sangre, la ceniza, el agua, el fuego, entre muchos otros símbolos. Analicemos algunos elementos comunes en la religiosidad popular.

a) La sangre

¹⁸ La unión y comunión son fundamentales en la misión del pueblo, sin ellos era imposible el equilibrio del cosmos. Los peligros que atentaban contra la unidad del pueblo azteca serán, de forma externa, el odio de los pueblos sometidos y, al interior, la intrincada organización de su sociedad. La sociedad indígena estaba dividida en dos grupos distintos: los *macehualtino* plebeyos y los *pipiltino* nobles. Entre los primeros estaban los campesinos, los cazadores, los pescadores, los comerciantes y los artesanos. Los *pipiltin* eran los gobernantes, los sacerdotes principales y los más altos jefes militares. El poder estaba depositado en manos de una persona (*tlatoani*) de poderes omnímodos y casi mágicos, éste debía hacer que el intrincado sistema social se mantuviera a flote (cf. López Austin, O’Gorman y Vázquez de Kanuth, 1975).

¹⁹ Un claro ejemplo de este realismo mágico lo encontramos en la poesía y los escritos indígenas. La literatura náhuatl se inicia a finales del siglo XIII, y termina en 1519 con el advenimiento de la lengua española (Basave Fernández del Valle, 1990). La poesía de Nezahualcóyotl refleja un abandono de las cosas mundanas, melancolía y una tristeza que raya en el pesimismo.

La sangre tiene en su haber una carga de vida, en la mitología indígena el hombre y el maíz han sido creados por el sacrificio cruento de los dioses; el hombre, por su parte, los mantiene con su propio sacrificio y les proporcionara como alimento la sustancia mágica, la vida, que se encuentra en la sangre y en el corazón humano²⁰. La inmolación era para el azteca motivo de orgullo, era sentirse colaborador de los dioses, saber que su vida estaba dedicada a mantener el orden del mundo y, a luchar contra los poderes de las tinieblas. De él dependía que el universo siguiera existiendo; en sus manos estaba que los dioses recibieran su alimento²¹. La historiadora Martha Nájera señala que:

«Las ceremonias asociadas a los ritos de pasaje en la vida de un individuo, como pueden ser las que acompañan los momentos de parto, los rituales de matrimonio, funerarios y los de ascenso al poder de un nuevo gobernante, generalmente se acompaña de auto-sacrificios sangrientos, no sólo del individuo directamente interesado, sino de las personas implicadas» (Nájera C., 1987: 46).

Los motivos del auto-sacrificio son dos: por un lado obtener la sangre para el sustento de los dioses y por otra provocar un dolor físico que formaba parte de la ofrenda (cf. Nájera C., 1987: 61).

La virtud fundamental para este pueblo religioso y guerrero era el valor, demostrado en el combate, y el estoicismo ante el dolor y la muerte. Los pecados (cf. 1987: 40-41) más graves para los aztecas eran la cobardía y el incumplimiento en los deberes para con el cosmos y los dioses.

Esta cosmovisión indígena se fusionó con la visión teológica traída por los españoles. De Castilla llegaron las imágenes ensangrentadas de Cristos destrozados a tal grado que se podían contar costillas y huesos, coronados de espinas con miradas perdidas en el dolor y el abandono; de Sevilla vinieron las dolorosas con el alma atravesada por espadas, los ojos llenos de lágrimas y un olor a incienso y sufrimiento. En estas imágenes se combina el realismo desollado de los españoles y el simbolismo trágico de los indígenas: las heridas son flores,

²⁰ En la cosmología maya, la idea fundamental por la que los dioses crean a los seres humanos es lograr la existencia de alguien que los sustente; los dioses no son omnipotentes, son creadores, pero no se bastan a sí mismos. Así lo afirma el *Popol Vuh*: «Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formamos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros», citado en Nájera C., 1987: 46).

²¹ El indígena sabe, que al igual que aconteció en el pasado, su caudillo el Sol será vencido. Por eso para el azteca esta vida no es sino un tránsito. La doble apreciación de la sangre, símbolo de muerte y vida, se manifiesta en su escultura vigorosa y terrible, y en su poesía de una profunda tristeza. La religión que fue para el azteca su fuerza y la causa de su vida, también constituyó la limitación fatal de su cultura. La religión que impulsó la creación de obras monumentales, el arte y la ciencia, la organización política y social, se convirtió después en freno, ahogó la personalidad creadora de los individuos y absorbió todas las posibilidades de desarrollo cultural (cf. Caso, 2004: 123-124). Cf. A. CASO, *El pueblo del sol*, 123.124. Al respecto se puede consultar también Sahagún, 1999: 171ss.

prendas de resurrección, por una parte y, asimismo, reiteración de que la vida es la máscara dolorosa de la muerte (cf. Paz, 2004: 34)²².

Es por esto, que hoy en día, el oferente danza hasta que sangren sus pies, se lacera peregrinando de rodillas para que las gotas de su sangre mojen la tierra y renazca la vida, el sol y el maíz²³. Cito el Documento de Aparecida:

«Nuestros pueblos se identifican particularmente con el Cristo sufriente, lo miran, lo besan o tocan sus pies lastimados como diciendo: Éste es el “que me amó y se entregó por mí” (Gal 2,20). Muchos de ellos golpeados, ignorados, despojados, no bajan los brazos. Con su religiosidad característica se aferran al inmenso amor que Dios les tiene y que les recuerda permanentemente su propia dignidad» (Aparecida, 265),

Desde esta óptica se explica la profunda devoción de nuestro pueblo a los Cristos sangrantes, el Cristo con la espalda destrozada con las costillas sin carne, los Cristos amorcillados por haber perdido toda la sangre, coronados de espinas, el Cristo que cargando la cruz sale a regar su sangre por las calles²⁴. El viernes santo es la fiesta de la sangre. En este día, para el mexicano, culmina y termina solemnemente la semana santa, al respecto basta observar la celebración del *via crucis* de Iztapalapa en el Distrito Federal.

b) La ceniza

La ceniza es símbolo de la vida, tanto porque proviene del fuego, como porque es el residuo de lo que ayudó al hombre a vivir cocinando sus alimentos. Las cenizas son importantes en la tradición indígena, se usan para fertilizar, limpiar, ahuyentar al tecolote (mensajero divino), pues se dice que con su canto amenaza de muerte a quien lo escucha. Y, cuando alguien muere las cenizas son llevadas a la vivienda del difunto y con ellas se hace un signo de dos líneas: una raya, que representa a Tonatiuh, al dios «Sol», que es vida, que sale del oriente y se oculta en el poniente. Y la otra raya de norte a sur que señala los pasos del ser humano. A los 9 días se recoge esta «cruz» de cenizas del muerto, amontonándolas en el centro, existe la creencia de que con este ritual se realiza el encuentro entre los pasos del hombre y los pasos de dios. Este es el momento de la verdadera

²² Cf. El mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado y condenado porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. La hipótesis de que estos Cristos y dolorosas fue producto de una corriente antisemita en la España medieval, que en plena lucha contra los judíos exaltaban las atrocidades cometidos por éstos contra la humanidad de Jesús, requiere ser tomada con cautela.

²³ Algunas manifestaciones de religiosidad popular son parte de tradiciones ancestrales dentro de una familia, otras son producto de mandas y promesas, un ejemplo claro son los Penitentes de San Nicolás de Tolentino en Taxco, que peregrinan con brazadas de espinos en las espaldas y cadenas en los pies.

²⁴ El Cristo de la columna torturado por los latigazos, el *Ecce Homocoronado* de espinas, el Cristo que cargando la cruz va sangrando, el Cristo que muere en la cruz mientras sale sangre de su costado, el Cristo del Santo Entierro que colocado en la tierra siembra sus últimas gotas, el Cristo de la preciosa sangre, etc. (cf. Bravo, 2001: 18; Caso, 2004: 22-24).

muerte. Sobre su tumba se pone la flor que más se parece al dios Tonatiuh, dios que da vida, el *cempasúchil* (cf. Bravo, 2001: 42)²⁵.

Este mito continúa vivo y presente en el catolicismo a través del ritual del miércoles de ceniza, ir a recibir la ceniza al inicio del tiempo de cuaresma, defiende al creyente de la muerte, renueva su deseo de vivir, le protege de maleficios, es señal de buen agüero.

c) Muerte

El «día de muertos» es una verdadera fiesta, día de comunión con los «angelitos» y los difuntos. El culto indígena a la muerte es culto a la vida: se muere para dar vida. Para los antiguos mexicanos existe una estrecha intimidad entre muerte y vida:

«La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciable. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida, siempre insatisfecha. El sacrificio poseía un doble objeto: por una parte, el hombre accedía al proceso creador (pagando a los dioses, simultáneamente, la deuda contraída por la especie); por la otra, alimentaba la vida cósmica y la social, que se nutría de la primera» (Paz, 2004: 21).

En los ritos fúnebres aparecen varios signos. La flor de *cempasúchil*, que es amarilla, simboliza el sol –el dios Tonatiuh– y significa que Dios hace florecer abundantemente la vida de las ánimas. La luz, presente en ceras, veladoras y lámparas, ilumina el camino para que los difuntos lleguen a participar de la luz divina. De igual manera se coloca un vaso con agua para que el difunto lleve para su viaje (cf. Zaragoza, 2001; 121-122).

Los indígenas mexicanos creían que todo se conjugaba para determinar, desde el nacimiento, la vida y la muerte de cada hombre. Espacio y tiempo estaban ligados y formaban una unidad inseparable. A cada espacio, a cada uno de los puntos cardinales, correspondía un «tiempo» particular. Y este complejo de espacio-tiempo poseía virtudes y poderes propios, influían y determinaban profundamente la vida humana. Nacer un día cualquiera, era pertenecer a un espacio, a un tiempo, a un color y a un destino. Todo estaba previamente trazado [...]. Religión y destino regían la vida del indígena. Para el pueblo azteca lo esencial era asegurar la continuidad de la creación; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena, sino la salud cósmica; el mundo, y no el individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres, la muerte mantenía la vida (cf. Paz, 2004: 22).

d) El agua

²⁵ **Pendiente de confirmar la cita con los datos editoriales o que correspondan** B. BRAVO, *Apuntes de religiosidad popular*, 19.

Al pueblo mexicano le gusta mucho el agua. Más allá de sus funciones y cualidades ordinarias, la usa para bendecir imágenes, casas, vehículos, carteras, perros y gatos [...] para espantar demonios, tormentas y las malas lenguas, para bendecir tumbas o hacer «limpias». Nuestros antepasados llamaban a la sangre humana «agua preciosa», «semilla divina» ya que fecundaba la tierra para engendrar la vida. El agua es bendita porque hace reverdecer todo lo que toca, revitaliza aún a los muertos, por eso se rocía con agua la sábana, el ataúd, el cadáver, la tumba, en ocasiones incluso se le pone un vaso de agua al difunto para su camino al más allá –como se mencionó anteriormente–. La tradición católica tiene un gusto especial por el agua; de modo que, agua y sangre se encuentran en los mitos originantes de nuestros pueblos. El agua es un elemento cuya presencia encamina a lo sagrado: sea como destrucción o nueva creación, sea como purificación o regeneración, sea como vida o muerte (cf. Zaragoza, 2001: 9-11)²⁶.

En México persisten prácticas propiciatorias y creencias en torno a seres sobrenaturales de clara estirpe indígena. Para la restauración de la salud se recurre a prácticas variadas que forman parte de una herencia vernácula, es común la presencia de curanderos, yerberos, hueseros y comadronas; los ritos en tiempos de sequía para que nos echaran agua desde el cielo, tienen su origen en los mitos de Tlaloc (cf. Bonfil Batalla, 2005: 77, 78 y 91).

Al México profundo de nuestras raíces indígenas se añadieron la mirada y patrones del pensamiento occidental.

«Las devociones del indio profundamente religioso no se perdieron, encontraron el cauce adecuado en la religión cristiana. La cultura autóctona pareció eclipsarse temporalmente, pero resurgió en el labrado de la piedra de los templos, en la artesanía popular, en las danzas, en el canto [...] El modo de ser indígena siguió gravitando en nuestro suelo de manera subterránea, hasta reaparecer vigorosamente en la mexicanidad del mestizo. La unidad nacional surge tras la Conquista. Antes había un conjunto tribal, disperso en perpetuo estado de enemistad. Criollos y mestizos convivieron compartiendo vivencias, asumiendo una empresa histórica sirviéndose de la brújula de la identidad nacional» (Basave Fernández del Valle, 1990: 118-119)²⁷.

Esta simbiosis de culturas propició una identidad propia: la mexicanidad.

1.2. LA MATRIZ ESPAÑOLA

²⁶ **Pendiente de confirmar** B. BRAVO, *Apuntes de religiosidad popular*, 20.

²⁷ El virreinato es, para este pensador, una etapa de transición pero sobretodo un proceso de aculturación histórica, de conformación de la mexicanidad.

El territorio que hoy ocupa México fue dominado durante 300 años por los españoles. Este tiempo se conoce como la Colonia, sin esta parte de la historia no es posible entender a México, ni lo que son sus hijos, los mexicanos.

No sería objetivo juzgar los métodos usados en la Conquista con criterios contemporáneos. Es, sin embargo, innegable que es siempre una experiencia dolorosa, y ésta se abrió camino a través de la espada y la cruz. Señalaremos sólo algunos aspectos de interés para nuestro estudio.

El Mestizaje

La Conquista marcó para siempre nuestra historia. A partir de entonces, en un continuo mestizaje, se fueron fusionando entre sí las civilizaciones, las costumbres, las lenguas y las religiones. La migración condujo a la unión del europeo con la indígena y la negra primero, con la mestiza y la mulata después. De ahí que las cifras de indomestizos y afromestizos aumentaron hasta el punto de superar a las de europeos y negros, e incluso, en algunos casos, las de euromestizos. Esta mezcla se incrementó con la unión del africano con la indígena y la mestiza (cf. Martínez Montiel, 1993: 137).

Población, por Castas, de la Nueva España²⁸

Aún no ha sido posible fijar una cifra definitiva de la población indígena al momento de la llegada de los españoles (Clavijero señala seis millones, Aguirre Beltrán señala cuatro millones y medio). Casi cien años más tarde el número de indígenas decreció considerablemente. La disminución se debió al despojo de sus tierras, el trabajo forzado, las epidemias, los combates, el choque cultural, entre otras causas. En 1646, la proporción étnica en la población de la Nueva España era, después de la mayoría indígena, de preponderancia mestiza (cf. 1993: 135).

<i>Año</i>	<i>Europeos</i>	<i>Africanos</i>	<i>Indígenas</i>	<i>Euro- mestizos</i>	<i>Afro- mestizos</i>	<i>Indo- mestizos</i>
1570	6.644 (0,2%)	20.569 (0,6%)	3.336.860 (98,7%)	11.067 (0,3%)	2.437 (0,07%)	2.435 (0,07%)
1646	13.780 (0,8%)	35.089 (2,0%)	1.269.607 (74,6%)	168.568 (9,8%)	116.529 (6,8%)	109.042 (6,0%)

En el mestizaje el elemento materno indígena se fundió con el masculino elemento español. El húmedo y suave contacto del mundo autóctono y primario

²⁸ Las cifras de la población africana en la Nueva España son todavía materia de estudio e indagación (cf. Aguirre Beltrán, 1989: 234).

circunda al español rudo, enfático, paternal²⁹. El mexicano es emotivo y trágico, sufrido y humilde, plástico y poético. Para el escritor Octavio Paz todo desprendimiento o ruptura de una persona consigo misma, con lo que les rodean, con el pasado o con el presente, provoca una herida que engendra una sensación de soledad. En los casos extremos: la separación de los padres (sobretudo de la madre), de la tierra natal, el vacío espiritual o la conciencia aguda de sí; la soledad se identifica con la orfandad, este autor señala que existe un:

«[...] sentimiento de soledad –que se afirma y se niega alternativamente, en la melancolía y el júbilo, en el silencio y el alarido, en el crimen gratuito y el fervor religioso–. En todos lados el hombre está solo. Pero la soledad del mexicano [...] es diversa [...] El mexicano se siente arrancado del seno de la realidad, a un tiempo creadora y destructora, Madre y Tumba. Ha olvidado el nombre, la palabra que lo liga a todas esas fuerzas en que se manifiesta la vida. Por eso grita o calla, apuñala o reza, se echa a dormir cien años [...] quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida de donde un día –¿en la Conquista o en la Independencia?– fue desprendido. Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación» (Paz, 2004: 22-23).

Para este autor, la derrota del imperio azteca no se hubiera logrado sin la ruina religiosa interna: los dioses lo han abandonado. La gran traición con que comienza la historia de México no es la de los tlaxcaltecas, ni la de Moctezuma y su grupo, sino la de los dioses. Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado como se sintió la nación azteca ante los avisos, profecías y signos que anunciaron su caída. La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma –al menos al principio– no tanto como un peligro «exterior» sino como el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra. Los dioses se van porque su tiempo se ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses, otra era (cf. Paz, 2004: 38-39).

Asociado a lo anterior encontramos que la importancia de la comunidad en el mundo indígena se vio desgarrada por el empobrecimiento y la explotación, el tributo y el trabajo forzado, las obligaciones extraordinarias y el maltrato. «*La comunidad, que permanecía como el ámbito propio para la continuidad del indio, vio reducirse su capacidad para mantener en su seno a todos los que nacían en ella*» (Bonfil Batalla, 2005: 141). En el fondo de la soledad del mexicano existe la esperanza de trascender la soledad y la vive como una promesa de comunión, en

²⁹ El espíritu mexicano se puede definir como el de un pueblo que siente al modo indígena y piensa como español. Es el tipo de hombre emotivo introvertido que se esfuerza por aparecer insensible, ocultando sus verdaderos sentimientos, aún a riesgo de caer en masoquismo; el mexicano –profundamente emotivo– hace alarde de imperturbabilidad, de apatía, de tranquilidad (cf. Basave Fernández del Valle, 1990: 24-25). El mexicano es extremadamente susceptible. Los conflictos con el «otro» surgen por cualquier herida o rasguño a la susceptibilidad. Extraordinariamente complejo y elaborado, el mexicano no tolera la ruda franqueza. Es un hombre enmascarado, con multitud de máscaras que no quiere mostrar a cualquier prójimo.

el imaginario mexicano subsiste la aspiración a realizarse en el otro. A fin de cuentas, el machismo es nostalgia y búsqueda de comunión.

Todo lo anterior nos lleva a reconocer y valorar, por un lado, la importancia del elemento femenino en la vida del mexicano: el día de las madres, los dichos populares con «madres» (*v. gr.* «hijo de la chingada»), el hogar, la familia, la fidelidad así como su contra-respuesta: el machismo; por otro lado, el mexicano ama la fiesta y no quiere estar solo³⁰.

La Tradición Católica

La simbiosis religiosa entre el viejo y el nuevo mundo propicia el inicio de una nueva civilización. Nueva por el ámbito que cubre, por sus raíces y por la cosmovisión peculiar y distintiva que la caracteriza. México configura, en parte, su identidad nacional con su religiosidad, se reconoce católico el 82% (censo de 2010) de la población mexicana, lo cual es razón suficiente para considerar la fe católica como una raíz en su identidad nacional.

La doctrina cristiana no es exclusiva de ninguna nación, sin embargo el catolicismo en México tiene sus peculiaridades: la religiosidad popular es superficial en cuanto a conocimientos dogmáticos, litúrgicos o morales. Pero es un catolicismo profundo en su vivencia religiosa, en su fe, en su esperanza y en su caridad. Por su parte, el catolicismo «oficial» es cerrado, en ocasiones fundamentalista, y se manifiesta en la pugna, la desconfianza y el aislamiento ante ateos, agnósticos, marxistas y protestantes.

Desde su génesis, la Iglesia en México resintió, en mucho, la situación que en Europa se estaba viviendo³¹. Aunque suele decirse, menciona Mauricio

³⁰ La fiesta le da al mexicano la ocasión de revelarse y dialogar con la divinidad, la patria y los amigos. Es la ocasión de liberarse, aunque sea momentáneamente, de las normas que la sociedad impone, de temores, represiones, desigualdades. El exceso en el gastar, comer o beber es alarde de salud, abundancia y poder. Todo cambia: el tiempo es otro, el espacio cambia de aspecto, los participantes abandonan su rango humano o social y se transforman en ‘compas’, en iguales. Así pues, la fiesta no es sólo el despilfarro de los bienes acumulados durante todo el año, es la ocasión de sentirse vivo y ser aceptado (cf. Paz, 2004: 51-52).

³¹ La Teología de esta época, surgida en la Universidad de París, se conoce como el nominalismo y el realismo, basada en disputas escolásticas sobre los «novísimos» (el cielo, el infierno, el purgatorio, el limbo), al venir a América, su finalidad estaba en lograr la obediencia y la admiración del indígena por la «superioridad del cristianismo» (cf. Weckmann, 1993: 11-12). El Concilio de Trento (1545-1563) desde el punto de vista doctrinal es uno de los concilios más influyentes en la historia de la Iglesia, abordó la reforma de la administración y disciplina eclesiástica, se percibe una insistencia en el dogma, las disposiciones para la recepción de los sacramentos, la jurisdicción y las atribuciones de la Iglesia. La realización de varios concilios provinciales en México pone de manifiesto el interés del catolicismo culto por adecuarse a las enseñanzas y doctrina de la iglesia universal (Cf. Blancarte, 1993: 522-523). El adoctrinamiento de los pueblos prehispánicos quiso responder al sueño evangélico de una cristiandad nueva, distinta a la Hispana, sin embargo, como afirma Roberto Jaramillo, no todo fueron logros, y debemos valorar también los errores, cuyos agentes responsables son sus operadores, los misioneros. Son tres, señala, los aspectos fundamentales que afectaron fuertemente el porvenir eclesial y social: a) educar a los indígenas a la española; b) creer que los

Beuchot, que la mentalidad de los conquistadores era más medieval que renacentista, también es cierto que desde el principio de la colonización se dieron muestras palpables de la presencia de las ideas características del Renacimiento (cf. Beuchot, 1993: 37-38). La necesidad de reformas en la Iglesia y los estados motivaron el pensamiento utópico, como el de Tomás Moro y, en algún aspecto, el de Erasmo de Rotterdam, quienes fueron la inspiración de muchos personajes en la Nueva España: Fray Julián Garcés, piedra fundamental del humanismo mexicano; Fray Juan de Zumárraga y el erasmismo; Fray Bartolomé de las Casas y el modelo humanista de la retórica; Don Vasco de Quiroga y la utopía de Tomás Moro; el doctor Francisco Hernández y el neoestoicismo; Francisco Cervantes de Salazar, Luis Vives y Fernán Pérez de Oliva, entre otros (cf. 1993: 39-64). Todos éstos se caracterizaron por el respeto a la dignidad humana.

La religiosidad mexicana se forja en el conflicto. El choque enfrentó las creencias de la religión española monoteísta y la religión indígena panteísta. Esta última asentada sobre el dolor cósmico, aquélla en el misterio salvífico. En esta simbiosis, se topó la superstición y el catecismo, el mito y la esperanza; dando origen a nuestra religiosidad. El sentido religioso que los españoles le atribuyeron a la conquista y colonización de México se impuso ante la extrema parálisis religiosa de los mexicas, que se sintieron desarmados ante la fatal llegada de los españoles³². El mundo colonial nace, por un lado, de la lucha contra la renovación luterana; por el otro, lleva en su propio seno el germen activo de la idolatría indígena (un hambre de lo sobrenatural que no ha llegado a saciarse).

La intensa piedad de los prodigios, las imágenes milagrosas, las apariciones y supersticiones tienen su origen en el misticismo que se vivió en Europa en los siglos XI al XIII; lo anterior al juntarse a la cosmovisión indígena produjo una fusión (en el culto y la devoción popular, no en la doctrina), en donde la deidad indígena siguió viviendo detrás de la figura del santo cristiano que tomó su sitio; encontramos a Tonantzin detrás de Guadalupe, Toci detrás de Santa Ana, Camaxtli detrás de San Bernardino, Tláloc detrás del Bautista, etc.³³.

Esta simbiosis dejó huellas perennes en nuestra identidad. Al no existir en el mundo indígena una conciencia de pecado tan clara como en el pueblo hispano, el peor mal que podría realizar el indio era negarse a cooperar en el mantenimiento del cosmos que, dicho sea de paso, también era una actividad colectiva; por su parte, para el católico lo que importaba en su salvación personal (cf. Basave Fernández del Valle, 1990: 376-377)³⁴. La evangelización que se

españoles eran cristianos y c) la minoría estructural del indígena, sin formarlos para una vida autónoma (cf. Jaramillo Escutia, 2008: 333-382; 2009: 3-44).

³² La derrota de los antiguos mexicanos fue teológica (cf. Rivera Velásquez, 1991).

³³ Son también prolongación de la cultura medieval los actos sacramentales, la nueva mística y escolástica, el latín como lengua de enseñanza en los colegios, la organización gremial, el cabildo, el trazo de las ciudades, la intensa devoción a la Virgen María. La tradición popular revive en México celebraciones medievales como las peregrinaciones, otras son readaptadas como las posadas, el día de muertos, las capillas abiertas, etc. En el campo del Derecho los juicios sumarios (orales) del medievo castellano cedieron el paso al juicio ordinario escrito que prevalece aún. El recurso de apelación se enunciaba como sigue: «*obedézcase pero no se cumpla*» dejando la justicia sin mucha credibilidad (Weckmann, 1993: 14).

³⁴ Es tangible la aportación de la fe católica en un pueblo tan religioso como el mexicano, sin embargo es necesario reconocer el marcado acento personalista de la religión católica en relación a las prácticas indígenas más comunitarias.

realizó a través de imágenes, forma más certera de comunicación en el mundo indígena, acentuó demasiado la culpa y el castigo, en el juicio final, la condenación y el infierno; en un Dios cruel y vengativo. Es por eso que el mexicano puede caer en los mayores desenfrenos, pero no diluirá jamás la noción de pecado y de culpa.

1.3. LA MATRIZ AFRICANA, LA TERCERA RAÍZ

La tercera raíz de la identidad mexicana se encuentra en la cultura africana³⁵, los rasgos del negro o mulato son menos visibles en esta nación, sin embargo, su herencia está presente en nuestra vida cotidiana.

La demanda de la mano de obra en la explotación de las riquezas en el continente americano trajo como consecuencia la introducción de esclavos (cf. Martínez Montiel, 1993: 118). Las etnias de los primeros negros que llegaron a la Nueva España eran la «mandinga» y la «yoruba» (1993: 132-133).

Aunque en el proceso de conformación de la mexicanidad el negro se entremezcló con el indio y/o el blanco, por lo que no se mantuvo como africano³⁶, mientras el indígena no desapareció del todo y lo español conservó su identidad incluso en sus descendientes criollos. Sin embargo, desde el inicio de la esclavitud, los africanos se rebelaron contra el poder de los blancos y lucharon por su libertad. Muchos para liberarse del yugo colonial buscaron huir, para posteriormente juntarse y formar comunidades rebeldes. El término «cimarrón», usado en el Nuevo Mundo para designar el ganado doméstico que se escapaba a las montañas; es, desde el siglo XVI, una forma de llamar a los esclavos que se fugaban para escapar al control de los europeos³⁷.

La estudiosa y escritora Luz María Martínez Montiel asegura que fue el negro quien más sufrió el racismo y la explotación colonial. El proceso de adaptación a la nueva realidad del negro y del indígena fue distinto. El negro pronto dejó de ser extranjero y se arraigó en el suelo que trabajaba y hacía producir, para él el trabajo significaba la esperanza de sobrevivir y liberarse; además, es buscado por el conquistador debido a sus destrezas mágicas y esotéricas:

«El negro ganó la consideración del amo blanco, por trabajador y por sus artes de curandero y brujo; el indio, que desde el principio vio profanada

³⁵ De las huellas que ha dejado la cultura africana en nuestra identidad existen pocos estudios. Esta sección se fundamenta en el escrito de Martínez Montiel, 1993: 111-180.

³⁶ Con la Independencia es abolida la esclavitud (aunque legalmente será hasta 1887) y con ella el sistema de castas que estigmatizó al negro, quien desaparece oficialmente para convertirse en mexicano por derecho. Para un estudio posterior se pueden ver las nuevas líneas de investigación y la bibliografía que propone Luz María Martínez Montiel en su obra ya citada (cf. Martínez Montiel, 1993: 136).

³⁷ Estos asentamientos son comunes en muchas de nuestras regiones montañosas y costeras, por ejemplo la Costa Chica de Guerrero o el litoral del Estado de Michoacán (cf. Martínez Montiel, 1993: 125).

su religión, destruidos sus dioses y “sin la represión de sus tabúes religiosos», fue cayendo en la envilecimiento, en la embriaguez, en la miseria absoluta» (1993: 137).

En la segunda mitad del siglo XIX, muchos cubanos se vieron obligados a emigrar a México, algunos por razones económicas, otros por motivos políticos. Durante los casi treinta años de las luchas por la independencia (1868–1898) se produjo la más numerosa emigración que hasta entonces recibiera México.

Esta emigración continúa en el siglo XX durante los gobiernos tiránicos de Gerardo Machado (1925–1933) y Fulgencio Batista (1952–1958). Después de la revolución cubana (1959) emigra a México un grupo importante de la alta burguesía y de personas ligadas al gobierno de Batista. Este flujo cesará ante la decisión de los Estados Unidos de América de cerrar sus fronteras por razones políticas (cf. Martín Quijano, 2005).

La herencia africana se encuentra en la cultura popular, en la religión y la magia, está presente en el habla popular (chamuco, cafre, mandinga), en la forma de cargar a los niños a horcajadas, en la vivienda en forma cilíndrica, en la medicina tradicional, en las formas de cocinar, las maneras de bailar y de hacer música (son, huapango, bolero, chilena), en los refranes, en las leyendas (la sombra), en la preferencia por ciertos colores, pero sobre todo en la fiesta del carnaval con sus comparsas y mojíngangas. El martes de carnaval los negros y los mulatos se disfrazan, ridiculizando a la clase dominante como forma de protesta social (cf. Martínez Montiel, 1993: 155-165).

Concluyendo, las semillas de la mexicanidad se encuentran en esa mezcla desigual entre blancos, indios y negros. Se puede decir que la pluralidad de matrices tendrá como consecuencia directa el nacimiento de una nación no india, ni española, ni africana, sino mexicana.

2. MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

El sentido y significado de las prácticas religiosas populares yace oculto en intrincados caminos asociados al inconsciente y el imaginario colectivo. Gran parte de las manifestaciones religiosas han sido poco estudiadas. Este no es el caso de Santa María de Guadalupe, su veneración a través de los años ha adquirido un lugar especial, no sólo por la profundidad de los estudios de que ha sido objeto o por la cantidad enorme de devotos que le siguen, sino también y sobre todo por el significado que tiene para el pueblo mexicano.

2.1. LA RELIGIOSIDAD POPULAR GUADALUPANA

En 2012 se cumplieron 20 años de la más importante reforma en materia religiosa llevada a cabo por nuestro país en su historia reciente³⁸. Las estadísticas

³⁸ La renovación del artículo 130 de la Constitución regula la relación entre el Estado y las iglesias. Este artículo otorga a las iglesias y asociaciones religiosas personalidad jurídica. Asimismo, se promulga la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto

muestran un evidente predominio del catolicismo en el ámbito nacional: en la primera década del siglo anterior llegó a representar 99,5%. Sin embargo, su presencia en la sociedad ha ido disminuyendo gradualmente, como consecuencia de la aparición tanto de nuevas religiones, principalmente de fundamento cristiano, como de un aumento en el número de personas que reconocen no profesar religión alguna.

Entre 1895 y 1970, el porcentaje de población católica pasó de 99.1% al 96.2%. Entre 1990 y 2000 su representación entre la población de 5 y más años pasó de 89.7 al 88%(74.6 millones de mexicanos). En el año 2010 el porcentaje de católicos fue de 82.7%. En el ámbito estatal, sobre todo en la frontera norte, así como en el sur y sureste del país, destacan algunos estados por la mayor pérdida relativa de presencia católica³⁹.

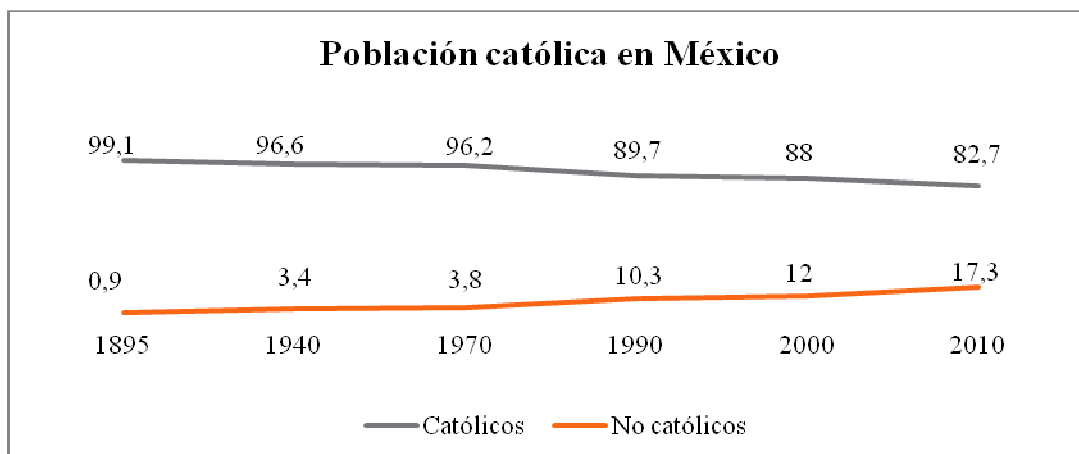
Gráfica

Año	Población⁴⁰	Católicos	Porcentaje
1895	12.491.573	12.584.955	99,1
1940	19.653.552	18.977.585	96,6
1970	48.225.238	46.380.401	96,2
1990	70.562.202	63.285.027	89,7
2000	97.483.412	74.612.373	88
2010	112.336.538	92.924.498	82,7

Público, la cual a través de la figura de la «Asociación Religiosa» permite al Estado garantizar las diversas tradiciones religiosas y los derechos que la Constitución les reconoce.

³⁹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Panorama de las religiones en México 2010*, 22 de abril de 2013. Para los años anteriores consultar INEGI, *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*.

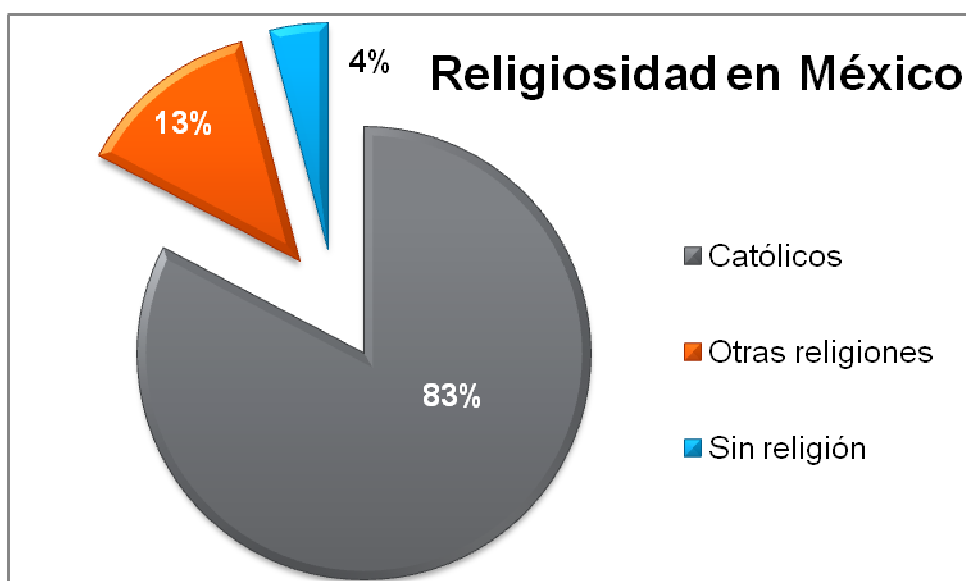
⁴⁰ Los datos referentes a la población en los diferentes años pueden ser consultados en <http://www.inegi.org.mx/sistemas/productos/default.aspx?c=265&s=inegi&upc=702825004083&pf=Prod&ef=&f=2&cl=0&tg=8&pg=0>.



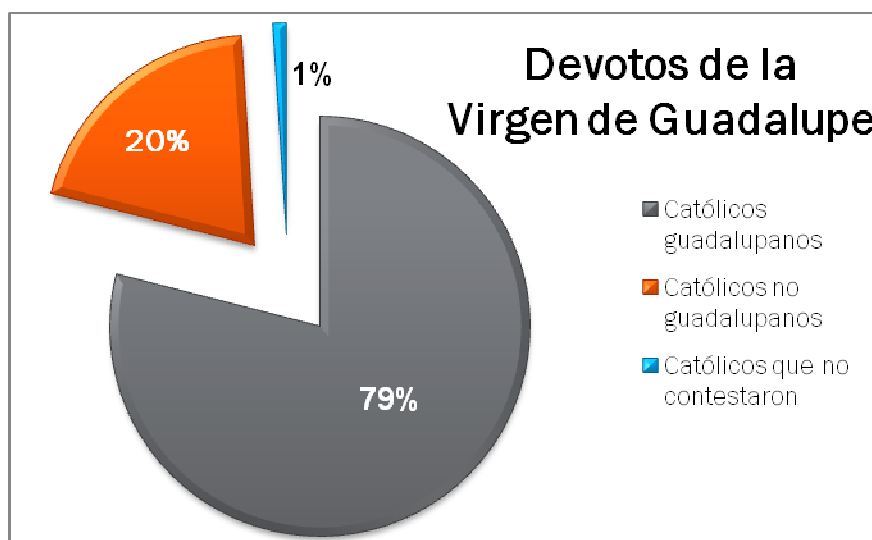
Nota: de 1895 a 1970 el universo de estudio es la población total; de 1990 al 2000 es la población de mayores de 5 años.

- Los católicos en México son 92.924.489. De los cuales 51,4% son mujeres y 48,6% son varones.
- El 42,5% no tiene concluida la instrucción básica.
- De la población casada o unida, 53,4% tiene una unión religiosa.
- La población femenina de 15 a 49 años registra un promedio de 1,7 hijos nacidos vivos.
- De la población de 3 años y más, 5.249.343 habla una lengua indígena, de éstos 785,795 no hablan español.
- El 47,3% de los católicos se ubican en poblaciones de 100.000 y más habitantes; el 23,1% en poblaciones de menos de 2.500 habitantes.

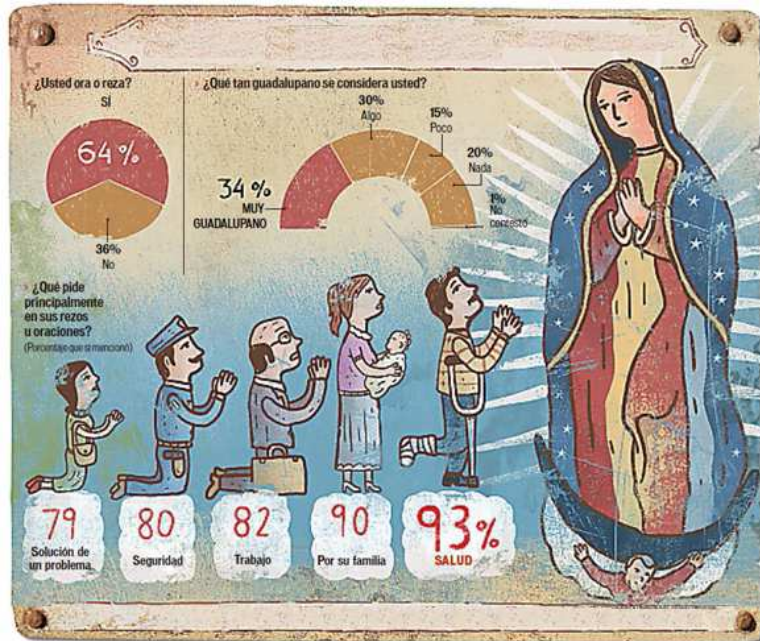
Existe también un importante volumen de población que no profesa una creencia religiosa y que progresivamente ha incrementado su presencia. En el año 2000 alcanza un porcentaje del 3,5% (2.9 millones). En 2010 se encuentran sin religión 4.660.692 (4,15%). El crecimiento que ha experimentado la población sin religión a lo largo del siglo pasado obedece a un ritmo mucho más dinámico que el de la población católica, pues en promedio anualmente los que no se reconocen como seguidores de una religión tuvieron un crecimiento de 5,2%, mientras que el de la población católica fue de 1,7%.



Al interno de la religión católica se profesan guadalupanos el 79%. De éstos hay quienes se consideran: 34% muy guadalupanos; 30% algo; 15% poco; 20% nada y 1% no contesto (cf. Montalvo, 2012: 17)⁴¹.

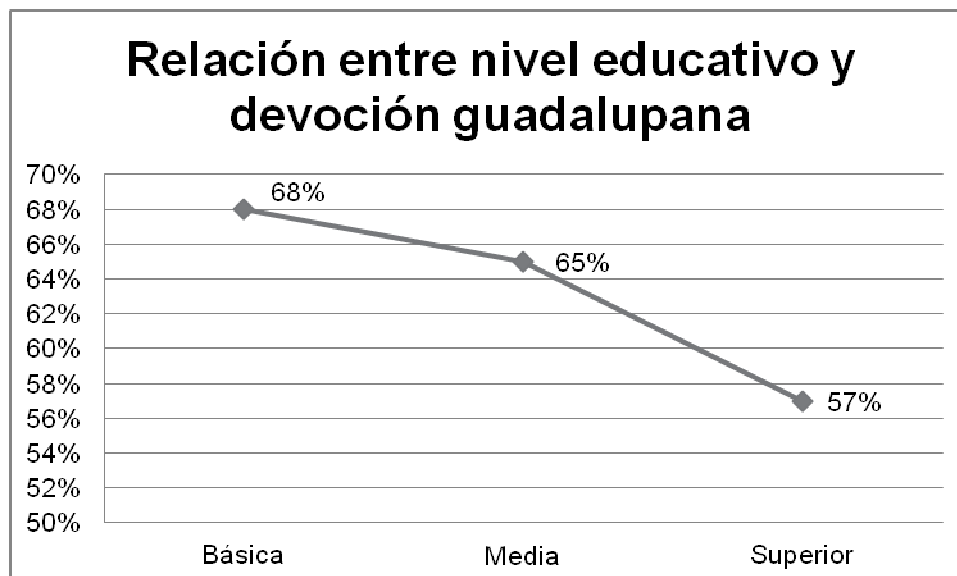


⁴¹ Encuesta Reforma: Religión. Oran mexicanos más por su salud. Metodología: encuesta nacional en vivienda realizada del 23 al 25 de noviembre de 2012 a mil 515 mexicanos adultos en las 32 entidades federativas del país. Con un nivel de confianza de 95%, el margen de error es de +/- 2.5%.



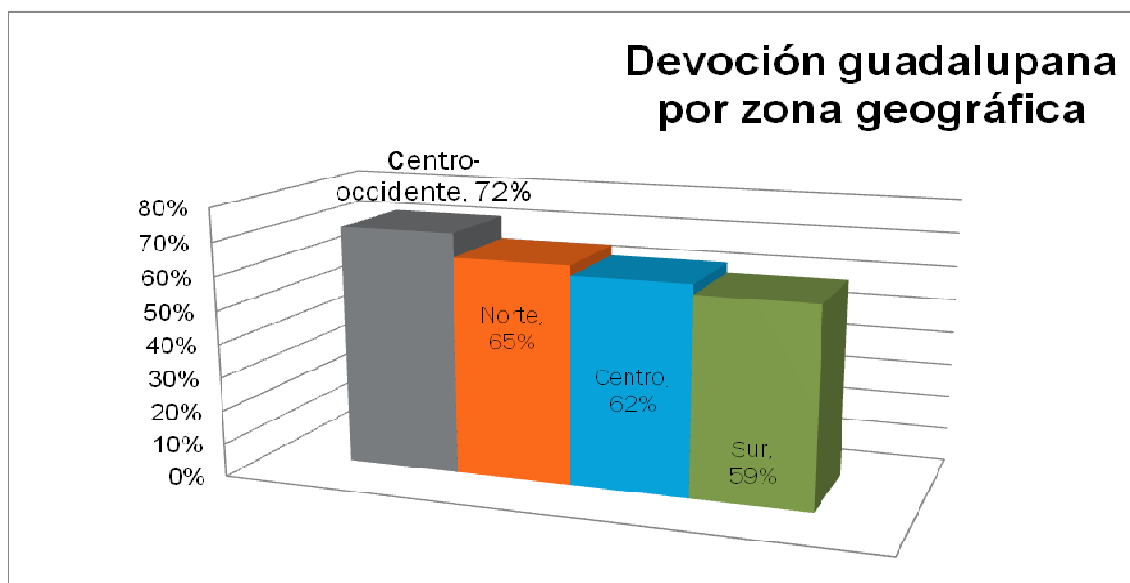
Estos datos nos llevan a cuestionarnos la realidad de la devoción guadalupana:

- ¿La religiosidad aumenta o disminuye en relación a la escolaridad? Según los datos recabados por el periódico Reforma, los mexicanos que acuden a las universidades son menos religiosos que aquellos que solo tienen un nivel medio o básico de educación.

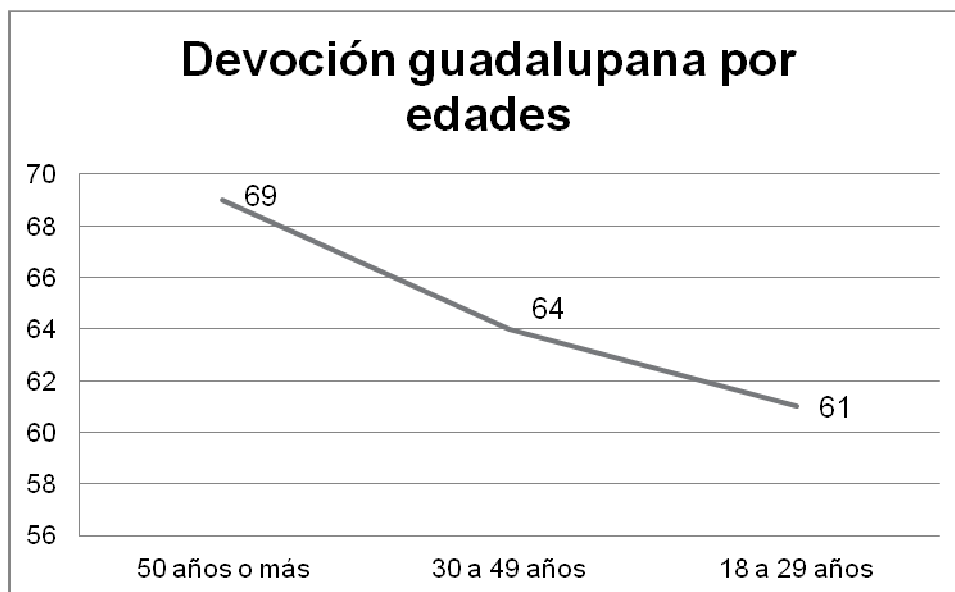


- ¿Existe alguna razón por la cual la vivencia religiosa sea más fuerte en el centro-occidente de México? La misma fuente comenta que los estados del

centro-occidente del país cuentan con un porcentaje mayor de personas devotas a la Virgen de Guadalupe, lo que nos llevaría a cuestionar si existe algún tipo de detonante cultural que propicie esto, ya que incluso en estos mismos estados fue donde en la época cristera se dio una mayor lucha en torno a la defensa de la fe, también tendríamos que pensar si en estos estados ha habido un menor número de migrantes en su tránsito a los Estados Unidos o si es que se trata de sociedades más cerradas en las cuales no es tan fácil el admitir nuevos miembros.



- ¿El ser mujer es un factor determinante en la prácticas religiosas? En la encuesta realizada se determina que son las mujeres quienes más suelen orar o rezar, la relación es del 69% para las mujeres y 58% en los hombres. Los hombres se consideran guadalupanos un 60%, mientras que las mujeres un 69%.
- ¿Qué necesidades adquieren más importancia en el fervor popular? Entre las mayores preocupaciones de quienes piden favores a alguna divinidad destacan la salud, la familia, el trabajo y la seguridad.
- ¿Es la edad un factor importante en la experiencia religiosa? La encuesta sostiene que las personas con mayor edad profesan más una devoción guadalupana, lo que nos lleva a cuestionarnos acerca del posible efecto que tiene en las nuevas generaciones la educación laica, la globalización, la cultura 'light', por mencionar algunos.



Sentido que tiene Guadalupe

El culto desarrollado en torno a las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego fue el fenómeno más significativo de indigenización del cristianismo en América. El Dios de los conquistadores toma a los indios como *interlocutores, mensajeros y destinatarios* de su mensaje de esperanza. Guadalupe es la condensación simbólica de todo un proceso de resistencia indígena a la situación subsiguiente a la Conquista; y de este proceso no se salvaron ni los dioses: tuvieron que definirse⁴².

La imagen de Guadalupe simboliza la promoción de los derechos y la dignidad humana del mexicano. Guadalupe es una realidad viva, verdad y utopía, esencia verdadera y al mismo tiempo alegoría. En ella el individuo encuentra el camino a la identidad y a la unidad-comunidad, junto a ella se reinterpreta la historia y se configura el futuro (cf. Marzal, 2002: 299).

La Conquista fue, en la cosmovisión indígena, la señal del fin de un ciclo cósmico, la derrota y la muerte de los antiguos dioses: Quetzalcóatl y Huitzilopochtli; el origen y la instauración de un nuevo reinado divino. En esta situación caótica, sin sentido y sin esperanza, un indio elabora un escrito (*Nican Mopohua*) en el que interpreta los acontecimientos; la narración culmina con la aparición de una madre, madre de todos los grandes dioses.

Simultáneamente, acontece un regreso hacia las viejas divinidades femeninas. Este fenómeno de vuelta a la entraña materna, es sin duda, una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a la Virgen. Las

⁴² El antropólogo José Luis González afirma que Guadalupe fue india desde el comienzo y no creación criolla, como a veces se pretende. Y no sólo por los rasgos raciales de la imagen y por su vinculación sincrética con Tonantzin, sino, sobre todo, porque su mensaje y su función se construyen desde la situación de los vencidos y como demanda ante los vencedores; fue después que devino en símbolo de la conciencia nacional (cf. González, 1993: 555).

deidades indias eran diosas de fecundidad, ligadas a los ritos cósmicos, a los procesos de vegetación y a los ritos agrarios. La Virgen católica es también Madre (Guadalupe–Tonatzin), su atributo principal no es velar por la fertilidad de la tierra, sino ofrecer un regazo. La Virgen es el consuelo de los abandonados, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos, de manera particular para los indios y los pobres de México. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga lágrimas, calma las pasiones [...] (cf. Paz, 2004: 93-94).

El guadalupanismo recoge tradiciones de religiones indígenas anteriores al cristianismo en este continente. Comienza la narración del mismo modo que las narraciones religiosas de otras culturas, como vemos en la *Leyenda de los Soles* o en el *Popol Vuh*: «cuando aún era de noche», «muy de madrugada», «cuando aún no había luz», que pertenecen a la sabiduría de los pueblos indígenas (cf. Siller, 2001: 79).

Los indígenas novohispanos, más que letras, leían símbolos (jeroglíficos); en la imagen de Guadalupe aparecen símbolos e ideas indígenas:

Nuestra señora, madre del Señor, por quien se vive:

- habla en náhuatl, la lengua del indígena;
- se manifiesta en medio de flores y cantos, símbolos de la verdad;
- aparece en el Tepeyac, lugar en el que desde siglos, se adoraba a la diosa llamada Tonatzin, madre de todos los grandes dioses;
- en su seno lleva el *quincunce*, símbolo de Quetzalcóatl, trae en su vientre al dios esperado;
- detrás de ella se encuentra Tonatiuh, que ilumina con sus rayos;
- tiene rostro de color moreno como el indígena, de cara alargada como la europea;
- está cubierta con un manto de estrellas, lo que implica que porta buenos augurios;
- pisa la luna negra, símbolo de la diosa de la muerte y del sufrimiento.

Guadalupe es uno de los ejemplos más perfectos de inculturación de la Palabra, no desde el misionero europeo sino desde el pueblo indígena; la semilla del Verbo estaba en la cultura indígena, en sus signos, en el cerro del Tepeyac y en la misma diosa Tonantzín (cf. GS, 92). El indígena filtra esta riqueza en y a través de la verdad católica⁴³.

2.2. EL NIÑO PA

Otro ejemplo de esta inculturación de la fe es el culto a la imagen del Dios niño, el cual es el centro de la devoción religiosa de la Delegación Xochimilco de la Ciudad

⁴³ Estudios sobre las apariciones de Guadalupe y su imagen son copiosos. El análisis presentado está tomado de las aportaciones del curso sobre Religiosidad popular del profesor Benjamín Bravo. Se puede consultar: León Portilla, 2000; Guerrero, 2000; Siller, año; Brading, 2002; De la Torre Villa 1985; entre otros.

de México. Su tradición se remota al siglo XVI. El nombre Niño-Pa(n) es el apócope de niño y padre. También hace referencia a la partícula indígena *panque* significa lugar: «el lugar donde se encuentra el niño».

El mito cuenta que durante la evangelización un nativo talló la imagen en palo de colorín, y le colocó a Huitzilopochtli (su advenimiento es forma de agua y de recién nacido) deidad xochimilca con la finalidad de seguir venerando dicho dios⁴⁴.

Asimismo, nuestros antepasados conmemoraban el primer día del año azteca (asociado al ciclo agrícola) en honor de Tláloc, Chachiuhtlicue y Quetzalcóatl ofreciendo tamales. La materia prima del tamal, el maíz, fue lo que los dioses usaron para crear al hombre⁴⁵.

Esta celebración se unió a la fiesta católica del 2 de febrero de la Candelaria, donde además se bendicen las semillas para tener una buena cosecha y se bendicen las velas que siguiendo la concepción dualista de la vida y la muerte de nuestros antepasados prehispánicos, las cuales se encienden en caso de enfermedad o fallecimiento⁴⁶.

2.3. SANTA MUERTE

Un ejemplo claro del influjo que tiene el contexto social en la religiosidad popular lo encontramos en la veneración de la Santa Muerte. La psicología existente detrás de las imágenes de la Santa Muerte es tremendamente sutil y compleja⁴⁷.

La capilla más famosa de la Santa Muerte se encuentra en el barrio de Tepito, la primera en que se presentó públicamente a la veneración. Es constatable que desde hace 30 años ha tenido un importante auge. En su estructura existe una mezcla de rituales mesoamericanos, santería y catolicismo.

Los devotos de la Santa Muerte se cuentan en miles, se dicen católicos no practicantes pero si creyentes⁴⁸. Sus celebraciones son en domingo y los días

⁴⁴ Cf. «NiñoPan, peregrino de los barrios de Xochimilco, D.F.»: Revista electrónica *México desconocido*, www.mexicodesconocido.com.mx, 16 de mayo de 2013.

⁴⁵ Cf. «Por qué comemos tamales el día de la Candelaria»: Revista electrónica *México desconocido*, www.mexicodesconocido.com.mx, 16 de mayo de 2013.

⁴⁶ Es una tradición que las familias del lugar soliciten la custodia del pequeño durante un año. Esta historia se ha repetido por casi 450 años, actualmente la lista de espera está llena hasta el año 2045. El ritual más importante es la entrega de la sagrada imagen a los nuevos mayordomos. Al respecto se puede consultar el testimonio de Zoila Bustillo, 2013: 7.

⁴⁷ Psicológicamente, la imagen sintoniza con la experiencia del creyente, logrando así un cierto isomorfismo entre lo que la imagen describe y la realidad espiritual con la que el creyente está en contacto. Existencialmente, la muerte transforma los horizontes de la vida de los hombres, constituye una parte importante de su percepción de la realidad, altera su escala de valores, corrompe sus lealtades, compromisos y aspiraciones. De modo que, la imaginería religiosa es al mismo tiempo funcional y cognoscitiva. La imagen es aceptada cuando se adapta a la experiencia del creyente.

⁴⁸ La Iglesia Santa Católica Apostólica Tradicional MEX-USA (ISCAT MEX-USA) solicitó en el año 2000 su registro ante la Secretaría de Gobernación (SEGOB), mismo que fue otorgado el 4 de abril de 2003. Este mismo año, 29 de abril, la asociación religiosa declaró

primeros de mes [...] además emulan los ritos y sacramentales católicos: el rezo del padre nuestro y del rosario e incluso la santa misa y partes del Credo para profesar la fe en la Santa Muerte, es también frecuente la aspersión con agua bendita, peregrinaciones a pie y de rodillas. Las peticiones a la «Santa» son: casa, vestido y sustento. Así como salud, protección, ayuda económica, en casos desesperados, para liberar a personas encarceladas injustamente, o de enfermedades incurables.

Es una devoción con seguidores de todos los estratos sociales. Es en el sector informal de la economía donde tiene más adeptos (*v. gr.* vendedores ambulantes, cargadores, microbuseros, presos, etc.), así como en aquellos que han sido echados de lado, los empobrecidos, marginados, los que se encuentran impotentes ante la violencia, la inseguridad, o en aquellos que cotidianamente enfrentan la muerte.

El culto a la Santa Muerte no es homogéneo, hay un sector que busca la protección de la «madre» o «niña blanca», como también se le llama; mientras que otro sector la busca con motivos violentos: venganzas y muerte, es también vista en una actitud de ataque contra los enemigos, o incluso quien desea neutralizar las acciones de los otros⁴⁹. Cuando se recibe el favor solicitado: la solución de un problema, amor, dinero, protección [...], el devoto ofrece algo a cambio: ofrendas, mandas, limosnas; incluso, existe la creencia popular de que cuando el favor es muy grande se paga con la muerte de un ser querido.

Sobre el origen de este culto los estudiosos no han logrado obtener resultados conclusivos. Algunas hipótesis señalan que es de herencia prehispánica; o que procede de las danzas macabras de ideología cristiano-medieval; también se afirma que es un culto mexicano, que nace al finalizar la Colonia, el cual se incrementó en la revolución y que actualmente representa una respuesta a la crisis.

Cabe señalar que la Santa Muerte ha creado un amplio consumo, sobretodo fetichista: se venden imágenes, rosarios, colonias, amuletos, escapularios, veladoras, imágenes, etc.

como figura de veneración a la Santa Muerte. Dos años después, 29 de abril de 2005, la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la SEGOB emitió en su boletín número 87 que el culto practicado por dicha por esta iglesia había infringido los estatutos dispuestos en el Artículo 29, fracción VIII de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de México, haciéndose acreedora del retiro de registro. Ver: Dirección General de Asociaciones Religiosas, Boletín no. 87/05 *La Secretaría de Gobernación resuelve cinco procedimientos administrativos por violaciones a la ley de Asociaciones religiosas y culto público*. 29-04-05, http://www.politicamigratoria.gob.mx/es_mx/SEGOB/Direccion_General_de_Asociaciones_Religiosas.

⁴⁹ El culto a la 'virgencita' está vinculado a distintos tipos de delincuencia como el narcotráfico, asaltantes y sicarios. La crisis económica de 1994 desencadenó el deterioro de las condiciones sociales provocando marginación, pobreza y delincuencia. Durante los gobiernos de la alternancia (2000-2006) se dio un incremento de las fuerzas y pugnas entre los carteles del narcotráfico, y entre éstos y el Estado mexicano. Al mismo tiempo, en el imaginario colectivo aparece la figura de los grandes jefes de la droga y de secuestradores, de éstos, muchos expresan su veneración a la Santa. Otros factores que deben considerarse, además del económico, son la etnicidad, la movilidad y la urbanización. Este fenómeno urbano se ha favorecido en gran medida por el acceso a redes sociales y el internet de muchos de sus seguidores.

2.4. SAN JUDAS TADEO

Nos acercamos a la veneración a San Judas Tadeo a través de su oración:

«El nombre del traidor que entregó a tu amado maestro en manos de sus enemigos, ha sido causa de que tú hayas sido olvidado, pero la Iglesia te honra e invoca como el patrón de los casos difíciles y desesperados. Ruega por mí, estoy sin ayuda y tan solo».

San Judas es conocido como el «bondadoso» y es visitado en la ciudad de México en la Iglesia de San Hipólito⁵⁰, su fiesta es el 28 de octubre, sin embargo se celebra el 28 de cada mes. A él recurren los pobres (la imagen tiene una moneda por lo cual es buscado para invocar el dinero), enfermos (es necesario rozar, frotar, besar, tocar la imagen para obtener el favor), alcohólicos que buscan ayuda para vencer el vicio, desesperados [...] todos ellos llegan al lugar con las rodillas laceradas, cuerpos deshidratados y mal comidos por peregrinaciones muy largas.

El milagro recibido genera un movimiento religioso que involucra a la familia entera, el don que se recibe exige algo a cambio: tamales, mañanitas, mandas (*v. gr.* e l que recibió el favor se vista como el santo), etc.

La confusión con el traidor (Judas Iscariote) ha hecho que su fisonomía sea la de un hombre que debió cargar valientemente toda su vida con un nombre con connotación negativa, lo cual le ha ganado la veneración de aquellos que son juzgados o mal vistos por la sociedad, esto es, un cierto sector excluido: ladrones, policías, homosexuales, prostitutas, que encuentran en el Santo no sólo consuelo y ayuda, sino también su dignificación. Esta devoción es un fenómeno vivo que hace evidente las inequidades sociales.

El comercio de imágenes, estampas, escapularios es un negocio favorecido por la informalidad de los entornos de la iglesia, mercados, andenes del metro, entre otros sitios.

2.5. JESÚS MALVERDE

Jesús Malverde es un personaje mítico, su imagen nos hace recordar a Pedro Infante, el «santo» aparece con fajos de billetes verdes y envolturas de mariguana. Malverde se ha convertido en un personaje mediático por el vínculo con el narcotráfico. Para sus seguidores, el sensacionalismo que rodea a la imagen no

⁵⁰ San Hipólito, patrono de la ciudad desde la época novohispana fue cambiando su devoción a la de San Judas Tadeo. Contrario a la veneración oficial, la religiosidad popular tiene una dimensión sensorial: olores, sabores, tactos [...] (el tocar la imagen da confianza y tranquilidad). A través de los signos e imágenes el santo sigue hablando no a la razón sino a la afectividad, motivo por el cual los jóvenes encuentran en él una fe más 'light', sin imposiciones o normas. San Judas ofrece la posibilidad de poder cambiar, esta dimensión se extiende de voz en voz y a través de las redes sociales.

ayuda a incrementar la violencia, más bien, es visto como un moderno Robin Hood. Aunque es considerado el santo de los pobres, de todas las clases sociales acuden a venerar su imagen.

Malverde es un alias –sobrenombre– que hace referencia a que él se escondía entre lo verde del maíz. El personaje «histórico» vivió y murió en Culiacán, Sinaloa. Hay un registro de su bautismo en 1888. Se le ubica en la lucha contra el gobernador Cañedo, Jesús era un bandido generoso que en un asalto a una diligencia es tomado preso, y en 1909 muere ahorcado; el gobierno prohíbe que el pueblo lo sepulse, sin embargo la gente al pasar por el lugar colocaba sobre el cuerpo una piedra, hasta hacerle un altar⁵¹.

Es una persona que para hacer el bien utiliza el mal, justificación retomada por los narcotraficantes, aunque también es venerado por policías, judiciales, federales, ejército, bomberos, agentes de tránsito, familiares de presos, etc.

El común del pueblo lo llama santo, pero no tiene un ritual elaborado, es de los cultos más desritualizados. A Malverde se le llevan veladoras, se le ofrecen cosas materiales y sacrificios para pagar mandas, la fiesta popular se anima con grupos norteños, bandas, no se realiza procesiones ni celebraciones semejantes a las católicas.

Sin embargo, se comercializa incluso una cerveza con su nombre. En el corrido que se canta en su honor se menciona que su bendición va de Culiacán a Colombia, además de que se le pide su bendición en todos los «tratos».

2.6. LA SANTERÍA

La santería resulta del sincretismo entre las divinidades africanas y los santos católicos. Las principales divinidades de la santería son llamadas «orishas», según la leyenda son espíritus de personas que en vida eran importantes, aquí algunos ejemplos: Obba, que se catoliza en Santa Rita de Cascia, Santa Catalina de Siena o Nuestra Señora del Carmen; Osún, corresponde a San Juan Bautista; Oggún, ocupa el lugar de San Pedro, entre otros muchos. Estos santos o dioses son representados por piedras que poseen poderes mágicos.

Los seguidores de la santería creen que las enfermedades son efecto del odio, el rencor, la mala voluntad o el castigo que da el cielo o los 'orishas' por alguna falta cometida, por promesas incumplidas a algún santo, incluso por mandas que deben los padres o algún otro familiar. Cada santo genera enfermedades diversas y su consecuencia: la muerte.

Para los «yorubas»⁵² la música, el baile, el canto y la religión son una misma cosa. En estos rituales ocupan un lugar especial los tambores como medio de

⁵¹ El largometraje dirigido por Óscar Blancarte reconstruye la vida del mítico Jesús Malverde. La película muestra, gracias a una investigación realizada por sacerdotes de Culiacán, a personas quienes relatan los milagros del bandolero al que la población venera como Santo. Debido a las contradicciones en las versiones que se escuchan y a la falta de una investigación a fondo, la Iglesia Católica elude el proceso para llevarlo a los altares (cf. Blancarte, 1987).

⁵² «Yorubá» es la lengua que aglutina a varios pueblos del sur de Nigeria, estos pueblos se identifican por ritos y costumbres propias. Es erróneo considerar que la

comunicación, son también importantes los collares Eleke, como resguardos, y la adivinación. La danza es la manifestación religiosa por excelencia, el éxtasis se logra en la unión con los «orishas», lo que representa la conexión del mundo con lo divino.

Los ministros tienen un lenguaje ritual conocido como «locumi», que se emplea en los rezos y en los cantos. Los seguidores de estas prácticas se identifican por los metales, las cadenas, los collares, los caracoles y la vestimenta blanca.

Un punto importante de la religión «yoruba» es la presencia constante de los muertos en la vida de las personas. Los muertos («ikùs») o espíritus que nos rodean («egguns») deben ser atendidos para que estén conformes. Es práctica normal alimentar primero a los «egguns» con café, aguardiente, tabaco, coco, incluso el sacrificio de animales de dos o cuatro patas, para poder posteriormente acercarse o tener acceso a los «orishas».

Otra práctica religiosa es el Palo Monte (palo cruzado), originaria de la cultura «bantu», la cual surge en Cuba en el siglo XVIII. Es una práctica religiosa mixta, en donde intervienen el Mayombe, la Regla Ocha, la santería y el catolicismo.

Estos practican sus rituales dentro de las casas propiedad de las familias, son pocos los templos. Para ellos, el santo se encuentra dentro de las vasijas, se les llama: la prenda o «cazuela» es como la casa de «su» muerto esclavizado, del cual se hace posesión por medio de cantos, bailes, ofrendas, es este quien predice y aconseja. La ofrenda es la sangre de un animal sacrificado, a cambio el muerto ofrece su protección contra todo lo malo⁵³.

Los «náñingos» y los «abakúas» por su secretismo, llegaron a ser considerados representantes del mal, incluso satánicos. Sus seguidores son perseguidos y torturados con la finalidad de que revelen los secretos que guardan.

CONCLUSIONES

En la religiosidad popular encontramos las huellas y la sabiduría de las creencias de nuestros ancestros junto a elementos del presente. En otras palabras: es una espiritualidad encarnada, donde el encuentro personal con Dios se experimenta a través de lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, en contexto político, económico y cultural peculiar.

En los rituales, el caos cotidiano y el imaginario colectivo se proyectan dando orden y sentido a la vida.

La sabiduría popular nos enseña a revalorar los lugares y tiempos sagrados. En la conciencia popular se asocia el término «iglesia» al «templo», lugar físico

santería es africana y proviene de una misma religión «yorubá», es más correcto reconocer un sincretismo afrocubano-católico (cf. «Divinidades Yoruba»: <http://yorubalucumi.webs.com/culturayorubalucumi.htm>).

⁵³ La sangre del gallo tiene el mismo significado que la sangre humana; la sangre del chivo sacrificado tiene la cualidad de reanimar al pez «Tanse» sagrado, deidad suprema.

destinado a una práctica religiosa. Esta asociación de la «iglesia» con un espacio físico tiene un valor simbólico de profundas consecuencias para la espiritualidad y la vida cristianas.

- En primer lugar, esa asociación concentra la experiencia de Dios a un espacio sagrado: el «templo» es la casa de Dios, el lugar del encuentro con la divinidad.
- En segundo lugar, esta asociación hace referencia al lugar de acceso a la salvación, el espacio en el que se realizan las acciones sagradas, las prácticas de culto y devoción.
- En tercer lugar, esa asociación concentra la experiencia religiosa en los tiempos sagrados, tiempos de gracia del encuentro con Dios (cf. Martínez Díaz, 2002: 663-665).

La religión popular es generadora de sentido, porque tiene un contacto peculiar con la naturaleza, con la tierra, con el cosmos. Su identidad está en estrecha relación tanto con el suelo en que se vive como con el ordenamiento del tiempo. El espacio y el tiempo tienen una expresión religiosa. En los pueblos, el «templo local» es el punto de encuentro que ordena el espacio del asentamiento de la comunidad. Los santuarios regionales, templos, cruces de los cerros o de los caminos, etc., son lugares de referencia a lo sagrado en el espacio cultural mexicano. Aún hoy, en las grandes ciudades, los espacios religiosos siguen teniendo un importante papel orientador y ordenador, en ocasiones son el centro de atención, el Zócalo y la Villa, por ejemplo (cf. González, 1993: 546).

El rasgo más saliente de la religiosidad popular en nuestro país es tal vez su volumen: es un catolicismo eminentemente multitudinario, que se manifiesta en las procesiones y romerías, lo que nos revela un catolicismo de masas poco instruidas pero llenas de fe. En todo lo ancho de nuestra nación la religiosidad tienen manifestaciones periódicas y de gran envergadura. La fe se mantiene gracias a la piedad tradicional, a la devoción a Santa María de Guadalupe, a las enseñanzas de los padres y catequistas.

Finalmente, la religiosidad popular debe ser abordada en una actitud de servicio pastoral, reconociendo en ella su fuerza evangelizadora, socializadora, creadora de sentido y comunión, destacando sus valores y sus antivalores, aprovechando sus múltiples expresiones y reorientándola hacia una experiencia profunda del Dios de Jesucristo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1989). *La población negra de México*. México. FCE.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A. (1990). *Vocación y Estilo de México. Fundamentos de la Mexicanidad*. México-España-Venezuela-Colombia-Puerto Rico. Limusa.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A. (1992). «Fundamentos de la Mexicanidad»: *Logos*, XX/60), 83.
- BEUCHOT, M. (1993). «Sentido del Renacimiento en general y sentido que tuvo en México»: *Bonfil Batalla*, 1993: 35-64.
- BEUCHOT, M. (1996). *Postmodernidad, Hermenéutica y Analogía*. México. Porrúa.

- BLANCARTE, O. (1987). *El Jinete de la Divina Providencia*. México. IMCINE.
- BLANCARTE, R. J. (1993). «La influencia del Catolicismo “Culto” en México»: Bonfil Batalla, 1993: 519-540.
- BONFIL BATALLA, G. (1991). *Pensar nuestra cultura. Ensayos*. México. Alianza Editorial.
- BONFIL BATALLA, G. (2005). *México profundo. Una civilización negada*. México. Mondadori.
- BONFIL BATALLA, G. (COMP.) (1993). *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – FCE, México.
- BRADING, D. A. (2002). *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México. Taurus.
- BRAVO, B. (2001). «Análisis de la Religiosidad Popular»: Bravo, 2001: páginas.
- BRAVO, B. (2001). «Ceniza»: Bravo, 2001: páginas.
- BRAVO, B. (COORD.) (2001). *Vocabulario de religiosidad popular*. México. Dabar.
- BRAVO, B. (año). *Apuntes de religiosidad popular*. Lugar. Editorial.
- BUSTILLO, Z. (2013). «Mayordomía del Niño, una espera que vale la pena»: *Desde la fe. Semanario católico de formación e información*, XVII/838, 7.
- CASO, A. (2004). *El pueblo del sol*. México. FCE, 21ª ed.
- CELAM (1979). *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*, Puebla, México 1979.
- CELAM (2007). *Quinta Conferencia General Episcopal Latinoamericano. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, Aparecida, Brasil.
- DE LA TORRE VILLAR, E. (1985). *En torno al Guadalupanismo*. México. Porrúa.
- Floristán, C. (2002). *Nuevo diccionario de Pastoral*. Madrid. San Pablo.
- FROST, E. C. (1990). *Las categorías de la cultura mexicana*. México. UNAM, 2ª ed.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1993). *Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid. Trotta.
- GONZÁLEZ, J. L. (1993). «El catolicismo popular y su aporte a la configuración de la cultura mexicana»: Bonfil Batalla, 1993: 541-554.
- GUERRERO, J. L. (2000). *Flor y canto del nacimiento de México*. México. Realidad, Teoría y Práctica.
- HERRERA, R. (2013). «Fija el PND cinco metas»: *Reforma Nacional*, 7 (21 de mayo de 2013).
- JARAMILLO ESCUTIA, R. (2008). «La evangelización fundante. Primera Parte»: *Efemérides mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*, 26/78, 333-382.
- JARAMILLO ESCUTIA, R. (2009). «La evangelización fundante. Segunda Parte»: *Efemérides mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*, 27/79, 3-44.
- LEÓN PORTILLA, M. (2000). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*. México. Colegio Nacional.
- LEÓN PORTILLA, M. (ED.) (2005). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México. UMAM [Biblioteca del estudiante universitario 81], 27ª ed.
- LÓPEZ AUSTIN, A.; O’GORMAN, E.; Y VÁZQUEZ DE KANUTH, J. (1975). *Un recorrido por la historia de México*. México. SEP Setentas 200.
- MARTÍN QUIJANO, M. (2005). «Migración Cuba-México»: *Centro de Estudios de Migraciones Internacionales (CEMI), La Habana – Cuba – <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cemi/migcumx.pdf>*.
- MARTÍN VELASCO, J. (1978). *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología*. Salamanca. Sígueme.
- MARTÍNEZ DÍAZ, F. (2002). «Iglesia»: Floristán, 2002: 663-665.

- MARTÍNEZ MONTIEL, L. M. (1993). «La cultura africana: tercera raíz»: Bonfil Batalla, 1993: 111-175.
- MARZAL, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa*. Madrid. Trotta.
- MONTALVO, G. (2012). «Cumplen prácticas espirituales labor de contención. Protege fe salud emocional»: *Reforma* (09.12.2012).
- NAJERA C., M. I. (1987). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*. México. UNAM.
- PAZ, O. (2003). *Tiempo nublado*. México. Seix Barral.
- PAZ, O. (2004). *El Laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta al Laberinto de la soledad*. México. FCE, 3ª ed.
- PÉREZ, M. (2001). «Indio. Indígena»: Bravo, 2001: **páginas**.
- RAMOS, S. (2007). *El perfil del hombre y la cultura en México en el siglo XX*. México. Taurus.
- RIVERA VELÁSQUEZ, J (1991). «La derrota teológica de los antiguos mexicanos»: *Quinto Centenario*, Domingo 40.
- SAHAGÚN, B. (1999). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México. Porrúa.
- SILLER, C. (año) *Cómo entender a la Virgen de Guadalupe*. Lugar. Editorial.
- SILLER, C. L. (2001). «Guadalupe»: Bravo, 2001: **páginas**.
- WECKMANN, L. (1993). «El influjo de la cultura medieval en el México colonial y moderno»: Bonfil Batalla, 1993: 11-32.
- ZARAGOZA LARA, E. (2001). «Agua. Agua bendita»: Bravo, 2001: **páginas**.
- ZARAGOZA LARA, E. (2001). «Curandería. Medicina tradicional»: Bravo, 2001: **páginas**.
- ZARAGOZA LARA, E. (2001). «Muertos (día de)»: Bravo, 2001: **páginas**.