CATOLICISMO POPULAR Y TEJIDO CULTURAL

*José Luis González**

1. Introducción

La capacidad de adaptación del ser humano a condiciones diversas y dispares parece no conocer límite. Hay culturas que administran la austeridad del desierto y otras que disfrutan la abundancia de selvas tropicales; tanto las estepas de las alturas del altiplano boliviano como la diversidad del litoral brasileño han demostrado ser ambientes adecuados para la creatividad cultural de los grupos humanos de todos los tiempos. El hombre se adapta a todo ... menos al caos en sus diversas manifestaciones.

C. Geertz, encabeza su ensayo sobre “La religión como sistema cultural”¹ con este párrafo paradigmático:

Todo intento de hablar sin hablar una determinada lengua es tan imposible como el intento de tener una religión que no sea una religión en particular... De manera que toda religión viva y saludable tiene una marcada idiosincrasia. Su poder consiste en su mensaje especial y sorprendente y en la orientación que la revelación da a la vida. Los panoramas que abre y los misterios que propone son otro mundo en el cual vivir; y otro mundo

* Antropólogo Social, ENAH-ITAM.
¹ C. Geertz, en *La interpretación de las culturas*, 1997, Barcelona, Gedisa, p. 87-117.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

en el cual vivir –ya esperemos pasar eternamente en él ya no lo esperemos– es lo que entendemos por tener una religión.²

J. Santayana, *La razón en religión*

Todas las culturas –particularmente mediante sus sistemas religiosos– han procurado a los hombres ‘un mundo en el cual vivir’ con sentido. El largo camino de los pueblos protagonistas del enorme desarrollo cultural que ha tenido lugar en México no ha sido diferente. Cada uno tuvo su horizonte y su amanecer; ninguno conoció su ocaso sin haber dejado huella. De modo que, lo que podríamos llamar ‘México-2000’, en lo que tiene de fisonomía cultural, está marcado por mil huellas y tejido por infinitos hilos. Es cierto que, frecuentemente, la necesidad ‘administrativa’ con que enfrentamos la vida cotidiana nos lleva a simplificar lo complejo y a unificar lo múltiple para poder manejar el presente. Pero quienes en lo político o en lo religioso, en lo educativo o en lo económico, tienen que ver con el servicio, desarrollo y realización histórica del pueblo mexicano, no pueden permitirse el lujo de olvidar la gran densidad de su identidad cultural y de los factores que la determinan a modo de fuerzas que la animan, le dan sentido y la articulan.

100

En las líneas que siguen reflexionamos sobre la significación de uno de estos factores en la configuración de la cultura mexicana: el catolicismo en su versión popular.

2. Las raíces de la divergencia

Conscientes de la limitación de los términos, entendemos por ‘catolicismo popular’ todo el conjunto de creencias y prácticas, rituales y

² Jorge Santayana (1863-1952), nacido en España, aunque se formó y ejerció en Estados Unidos, fue un filósofo y profesor en Harvard hasta 1912. Sus temas de estudio y los terrenos de sus más fecundas intuiciones fueron la estética, la moral, la filosofía y la novela. Entre sus obras destacan “El sentido de la belleza” (1891) y “La vida de la razón” (5 vols. 1905-1906).

CATOLICISMO POPULAR

normatividad ética, cosmovisión y ethos expresados en múltiples sistematizaciones y construcciones culturales, elaboradas desde el modo peculiar de apropiación de lo cristiano de las culturas y grupos vistos, entendidos y administrados como *marginales* desde la cultura oficial y hegemónica. Por tanto, la *marginalidad* (en su sentido cultural, social e institucional) es un componente esencial y determinante de esta forma de experiencia cristiana. De este modo, el catolicismo popular se contrapone (al menos conceptualmente) al **catolicismo oficial** constituido por todo el sistema doctrinal, ritual, ético y organizacional generado y administrado desde el **centro institucional**. Por ejemplo: el ministro que atiende una parroquia católica pertenece a la jerarquía oficial; los diversos mayordomos que participan en una fiesta patronal son funcionarios religiosos pertenecientes a una jerarquía católica popular. Ambos son parte del campo católico pero sus relaciones son un juego sutil y, a veces, complicado de autoritarismo, dependencia, autonomía y libertad.

El proceso por el cual se llegó a esta diversificación al interior del campo cristiano (lo oficial y lo popular, según una terminología frecuente) viene de lejos y en él intervinieron diversos factores culturales, históricos, sociopolíticos e institucionales presentes en los primeros siglos del cristianismo.³ La *catolicidad* o vocación universalista del

101

³ Sin poder entrar aquí a un análisis minucioso y argumentado, podemos decir que, en términos generales, el fenómeno del cristianismo popular se da hasta nuestros días tanto en las iglesias cristianas orientales como en la Iglesia Católica. También la Iglesia Anglicana, aunque se separó de la órbita de Roma en el siglo XVI, conservó esta diversificación tal como se había dado durante toda la Edad Media. Dentro del protestantismo, el cristianismo popular fue severamente *depurado* tanto por la presencia de elementos real o supuestamente supersticiosos como, sobre todo, por el voluntarismo que animaba la espiritualidad popular. Posteriormente, en algunas iglesias del protestantismo histórico (el más antiguo) se ha configurado cierta modalidad de cristianismo popular marginal a las prácticas oficiales. Donde es imposible que surja esta modalidad popular es en los grupos cristianos definidos, sociológicamente, como sectarios; en ellos el control férreo de las conciencias y de las prácticas no deja ningún margen para el pluralismo y la autonomía relativa.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

cristianismo se las arregló –no siempre sin rupturas y tensiones– para integrar lo múltiple, lo diverso y hasta lo contrapuesto, en una identidad institucional que, entre otras cosas, marcó la configuración del viejo mundo y del Occidente cristiano.

El catolicismo popular nace y se desarrolla en medio de esta dialéctica que se genera entre la cultura *refinada* de los especialistas (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales, todo dentro de la institución eclesiástica tomada en el sentido más amplio y real. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultura están unidos por ciertos lazos de real identidad religiosa, las experiencias cristianas de la élite eclesiástica y las del pueblo son profundamente diferentes en conceptos, símbolos, lenguaje, actitud ante el poder sagrado, etc. Es la **brecha cultural** que, en el límite, se puede esquematizar como: a) El catolicismo oficial que, a modo de fuerza centrípeta, centraliza sin encarcelar en una uniformidad asfixiante; y b) El catolicismo popular que, a modo de fuerza centrífuga, diversifica lo cristiano, mantiene una autonomía relativa en la conducción de sus tradiciones, es multicultural y disperso... pero sin perder su referencia de unidad institucional católica.

102

Pero, además, existe una **brecha social** que también rompe la homogeneidad y la uniformidad. Las fuentes que nos hablan de los inicios del cristianismo nos dan elementos para pensar que la fuerza mística y profética de la nueva religión rescataba a sus miembros de las diversas posiciones sociales que ocupaban y los reintegraba en una comunidad fraterna e igualitaria. Esta *extravagancia* cristiana cuestionaba y desbordaba las rígidas estructuras del Imperio romano.⁴ Esa era la época en que, a los conversos cristianos, si querían recibir el bautismo se les imponía la obligación de dar la libertad a sus esclavos. En la medida en que la comunidad cristiana se fue haciendo coextensiva a

⁴ Burton Mack, *Who Wrote the New Testament? The making of de Christian Myth*. Harper Collins Publishers. San Francisco 1996. Con el mismo término (*extravagance*) califica la utopía de las primeras comunidades este gran especialista.

CATOLICISMO POPULAR

la sociedad cada vez más compleja y estratificada del imperio y del feudalismo posterior, la experiencia religiosa quedó sociológicamente fragmentada. No puede negarse que, en el proceso de la formación del feudalismo, se cristianizó Europa y se feudalizó la Iglesia. Postulamos que así como hay una sociología del conocimiento que, entre otras cosas, condiciona el ejercicio de comprensión de las cosas según la posición que el sujeto cognoscente ocupa en la estructura social, se da una sociología de la experiencia religiosa que produce una ‘reelaboración’ de aquella misma experiencia desde la posición social del creyente. Si esto es verdad, significa que, más allá de las fórmulas y las declaraciones de la teología oficial, categorías tales como Dios, salvación, pecado, Iglesia, etc. tienen una significación distinta para un rico y para un pobre, para un clérigo y para un laico.⁵ En el límite, el Dios cristiano que llegó a América tenía que tener, dadas las circunstancias, una significación radicalmente distinta para el conquistador, para el misionero y para los vencidos catequizados. No es de extrañar que en esos vericuetos de la historia se haya configurado esa tensión entre pertenencia y autonomía, inclusión y distancia, que marca las relaciones del catolicismo popular y la intención pastoral.

En estas dos brechas mencionadas se encuentra la razón por la que, a nuestro juicio, al interior del desarrollo histórico del catolicismo popular, están presentes dos proyectos alternativos:

- 1) **Sociedad alternativa:** la visión de lo humano que comunicó el cristianismo a los pueblos, ha sido consistentemente en el catolicismo popular ‘criterio de juicio del presente’. Resultado de ese *juicio* han sido, ocasionalmente, ciertos movimientos sociorreligiosos que cuestionaron a la sociedad y a la misma

⁵ Por lo demás, esta sociología de la experiencia religiosa, el primero que la constató en la tradición cristiana fue el propio Jesús cuando, hizo notar la diferente acogida que su mensaje tenía en los diversos sectores sociales que le escuchaban (Mt. 11, 25-26). Pablo, a los pocos años, expresó la misma observación (I Cor. 1, 26-28).

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Iglesia. Estos cuestionamientos no son otra cosa que la expresión de la búsqueda, por parte de los marginales cristianos de todos los tiempos, de un lugar de dignidad en el orden establecido o en el orden promovido. Que estas aspiraciones se manifiesten abiertamente o no, depende de la coyuntura del momento, de factores detonantes, de liderazgos que las impulsan u opacan, etc. Pero las aspiraciones ahí están, arrojadas por valores cristianos y por la decepción del presente. Definitivamente, el pobre no está enamorado de la sociedad que genera su pobreza, y los códigos simbólicos del folklore o de la religión han sido siempre un instrumento privilegiado para expresar emocionalmente y ocultar tácticamente los sentimientos de los sectores populares y de las culturas marginales sin exponerse a la represión. Los obispos latinoamericanos expresaron en forma brillante esta dimensión social que se alberga en la experiencia religiosa popular:

104

De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Ésta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada.⁶

- 2) **Iglesia alternativa:** De alguna manera, la historia del cristianismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la concentración del poder religioso en manos del clero. Eso empobreció a la Iglesia. Más allá de la dosis de idealismo que pueda encontrarse en las primeras

⁶ Conclusiones de la Tercera conferencia episcopal latinoamericana, 1979, Puebla, n° 452.

CATOLICISMO POPULAR

fuentes del cristianismo, la activa corresponsabilidad que se observaba en las comunidades cristianas cuya ‘etnografía’ nos ha descrito san Pablo, se fue esfumando y todavía no se ha recuperado. Quitándole toda connotación de beligerancia (que a veces ha existido), el ámbito del catolicismo popular ha sido un reducto del liderazgo religioso de los laicos: juglares que cantaban milagros, curanderos, santones, ermitaños, cofradías, hermandades, santuarios, peregrinaciones, etc. Todo esto, además de la saludable tensión intrainstitucional que implica, tiene un mensaje extrainstitucional muy claro: el pueblo católico ha sabido mantener espacios de autonomía religiosa que, aunque no han puesto en cuestión su sentido de pertenencia, no permiten reducirlo a la condición sociológica de ‘masa’ o *rebaño* arriado por sus pastores. La mayoría de éstos lo saben y con mayor o menor lucidez, según los casos, lo respetan. Los líderes sociales y políticos harían bien en tener en cuenta este hecho que diferencia en forma substancial, por ejemplo, a la Iglesia de ciertas prácticas sociopolíticas.

3. La religión como búsqueda de sentido

Un gran sociólogo de la religión como Peter L. Berger, define uno de los rasgos más característicos del hombre como el ‘permanente creador de mundos de sentido’. Ésa parece ser la finalidad fundamental de toda la producción cultural humana. Después de todo, en el tránsito de la naturaleza a la cultura, el ser humano *contrae* una necesidad por la que trasciende la animalidad: la necesidad de significado y sentido para el mundo y para él mismo. ¡Extraña y sorprendente condición la nuestra! En el límite de las fuerzas, es el sentido el que nos puede hacer sobrevivir; y, aún en la abundancia, es la falta de sentido de la vida lo que la hace miserable y la puede encaminar a la muerte. Por eso los factores generadores de sentido son esenciales para la convivencia sociocultural.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Más allá y por encima de las grandes divergencias interpretativas de la naturaleza misma del fenómeno religioso, no hay manera de ignorar que la religión ha jugado un papel fundamental en relación con la necesidad humana de ordenar significativamente el mundo:

...la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construcción del mundo. En la religión se encuentra la autoexteriorización del hombre de mayor alcance, su empresa de infundir en la realidad sus propios significados. La religión implica que el orden humano sea proyectado en la totalidad del ser. O, dicho de otro modo, la religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo.⁷

106

La religión, en la historia de las culturas, ha sido el espacio de generación de significados por excelencia. Todas las primeras teorías del sentido del mundo y el hombre, de la persona y la sociedad, de la vida y la muerte, han surgido en los alrededores de los templos y en relación con los dioses. Ahí es donde el hombre empezó a tejer sus verdades necesarias, no definitivas, pero siempre suficientes para que cada momento trascendiese hacia el futuro. Y se hizo la Historia.

Carlos Fuentes planteaba hace unos años, que el nacionalismo mexicano ‘nace para sustituir lazos perdidos’ y “para dar respuesta a heridas infligidas a la sociedad”, heridas que se producen como efecto de sucesivas pérdidas del centro de adhesión. La primera de ellas se refiere precisamente a la pérdida del centro de adhesión indígena determinada, sobre todo, por el derrumbe de las estructuras del campo religioso prehispánico con las heridas irreparables provocadas a la cosmovisión:

La respuesta a tal herida fue, asimismo, religiosa y cultural, más que política. Para crear nuevas identificaciones en la sociedad, importaron menos las endebles leyes políticas que la

⁷ P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, 1967, Kairós, Barcelona, p. 50.

CATOLICISMO POPULAR

moderna adhesión religiosa promovida por la aparición de una cultura cristiana y fortalecida por la asimilación sincrética del mundo antiguo mexicano.⁸

Tal como lo hemos expresado en otros ensayos, lo que surgió después fue configurándose como un sistema generador de sentido y de nuevos significados. El escenario y contexto en el que el proceso tuvo lugar es la dialéctica de la conquista material y espiritual que, primordialmente, enfrenta a vencedores y vencidos. Pero algo cualitativamente nuevo nació como respuesta a problemas inéditos. El sincretismo no es simplemente persistencia de lo antiguo en contra de las pretensiones de los conquistadores sino reedición de la vieja identidad y reinterpretación de la nueva propuesta. Camino históricamente sin retorno.⁹

La ‘asimilación sincrética’ no fue uniforme en México, pero los diferentes resultados han ejercido un rol integrador muy similar en los diversos pueblos y culturas.

A la racionalidad moderna le ha resultado muy difícil entender, sin colonizar, las otras racionalidades. La modernidad y su tecnología inseparable, sin discutir ahora sus sorprendentes aportes a la hegemonía de nuestra cultura occidental, adoleció de un narcisismo constitutivo y no consiguió integrar armónicamente sus relaciones hacia afuera de sí misma:

- Decidió que era prototipo de lo humano y colonizó conceptual, política, militar o económicamente al resto de los pueblos.
- Decidió que era la cima de la historia del desarrollo cultural y se autoproclamó parámetro del progreso cultural; desconoció

⁸ C. Fuentes, “Nacionalismo e integración”, en *Este País*, n° 1, 1991, México, DOPSA.

⁹ José Luis González, “El catolicismo popular y su aporte a la configuración de la cultura mexicana”, en G. Bonfil Batalla, *Simbiosis de culturas*, 1993, México, FCE, p. 541-56.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

que en el mundo convivían pueblos en diversas culturas, en distintos tiempos y en diferentes cosmovisiones.

- Decidió que, por haber llegado primero a una tecnología privilegiada, el mundo le pertenecía; hoy, el mundo que es de todos los pueblos, el Occidente Moderno se lo está acabando en aras del bienestar de unos pocos privilegiados.

Estos prejuicios que frecuentemente comparten políticos, economistas y hombres de negocios, suelen chocar con la *extravagancia* y *anacronismo* de las culturas y las religiones populares. ¿Cuál es la funcionalidad de las culturas indígenas, campesinas y urbano-marginales en una sociedad cuyos dirigentes se esfuerzan para que sea aceptada en el club de la globalización? ¿Qué aportan las inveteradas tradiciones religiosas populares (que articulan a esas culturas) a la solución de los graves problemas que pesan sobre las vidas de sus protagonistas? ¿Qué aportó el catolicismo al complejo proceso cultural del que emergieron las identidades culturales populares en permanente tensión entre dominación y autonomía, colonización y resistencia, sumisión y afirmación?

108

Algunos de los núcleos de esta búsqueda permanente de sentido en torno a los cuales se ha estructurado el catolicismo popular mexicano, como verdadero sistema cultural, son los siguientes:

3.1 *La tierra y la naturaleza*

Occidente mercantilizó la naturaleza y la privó de su mística. El *desencantamiento* del mundo que, en principio, era tan sólo un modo de superar el panteísmo y darle al hombre la iniciativa sobre la creación, expulsó a la naturaleza de la experiencia religiosa más racional. Esto tiene variadas consecuencias en las relaciones interétnicas en un país multicultural como es México.

Para la mayor parte de las culturas, la tierra es, ante todo, una realidad mística y su relación con ella es un componente esencial de la identidad colectiva. Esto que en muchos programas de desarrollo rural

CATOLICISMO POPULAR

y de modernización económica casi nunca se tiene en cuenta en la justa proporción, es de una importancia vital para los grupos que viven de estas categorías. Por esta razón el elemento *tierra* (con mucha frecuencia entendida como *naturaleza* en general) es tan recurrente en las expresiones del discurso y del simbolismo religioso popular.

Un elemento fundamental en torno a la tierra como suelo de la comunidad y medio de subsistencia es su carácter social y comunitario que suele estar sancionado por la mitología respectiva. Los dioses han entregado la tierra (cada porción de tierra) a los grupos, a las colectividades; de ahí que los grupos no puedan entenderse sin esa referencia. Es más, en la mayoría de los casos, los grupos comienzan a existir como tales cuando reciben la promesa de las tierras que los dioses les asignaron o se posesionan de ellas (como en el caso de los aztecas venidos de Aztlán al valle de México). Cada fiesta patronal, en nuestros días, es un modo de perpetuar y consagrar esa relación esencial entre grupo social y territorio. Es reproducir la identidad colectiva desde la experiencia religiosa de la fiesta.

Es cierto que, a raíz de la conquista, el nuevo tiempo cristiano no significó sólo un cambio de fechas sino mucho más. Sin duda el cosmos se tambaleó, como lo refleja con dramático realismo un famoso texto del Chilam Balam de Chumayel:

Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el cristianismo. Porque los muy cristianos entraron aquí con el verdadero Dios; pero ése fue el principio del tributo... fue el principio de la obra de los españoles y de los padres.¹⁰

Efectivamente, nuevos ‘señores’ reinaron sobre nuevos tiempos. Tláloc siguió lloviendo y su fuerza se encontró con la de los santos cristianos que tenían que ver con la agricultura y el sustento cotidiano; el dios totonaco de la lluvia se transformó en san Juan bautista y continuó haciendo florecer la agricultura hasta nuestros días.

¹⁰ E. Florescano, *Memoria Mexicana*, 1987, México, Mortiz, p. 144.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

La agricultura, y por tanto la economía, de amplias zonas campesinas e indígenas del país incorporadas a la economía de mercado, sigue realizándose como ritual por el que se establecen relaciones más que económicas con la madre Tierra. Cuando, por ejemplo, un mixe de Tamaulapan, antes de llevarse la bebida a la boca, derrama unas gotas en el suelo como ofrenda a la Tierra inmensidad, quienes comparten con él el rito saben que el suelo no es una ‘mercancía’ sino una ‘fuerza’ que envuelve a la comunidad entera. Pues bien, las ceremonias son los tiempos propicios en los que la comunidad y lo sagrado se encuentran y, en ese encuentro, el grupo reafirma el sentido que la vida tiene para sus componentes. “¿Cómo va a llover si no hay santos y si no se observa la costumbre?”¹¹

3.2 La salud

110 | Un rubro en el que las religiones populares han sido particularmente fecundas es el de la medicina. La enfermedad y la conservación de la salud han constituido siempre uno de los más importantes ejes sistematizadores de las creencias religiosas populares católicas. Y es que, en la frontera entre la vida y la muerte se esconde una permanente amenaza de caos y ‘sin-sentido’ a la que todas las religiones tienen que prestar una particular atención en su permanente tarea de ‘conservación del mundo’.¹² Este campo de encuentro entre religión popular y salud, ha sido también un terreno de frecuentes discordias entre la aséptica religión oficial de algunos pastores y la polivalente práctica religiosa marginal. Un nuevo frente de conflicto de racionalidades que tienen dificultad para entenderse desde el ‘sentido del otro’. Curiosamente, la academia acusa de práctica ilegal de la medicina a la medicina popular y al curanderismo, mientras que, muchas veces han padecido la amenaza latente o explícita de idolatría y superstición por

¹¹ E. Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica ante el México actual*, 1988, México, Siglo XXI, p. 86.

¹² P. L. Berger, *op. cit.*, p. 55s. C. Geertz, *op. cit.*, p. 98-100.

CATOLICISMO POPULAR

parte de la teología. Por encima de las divergencias más o menos superficiales, la medicina tradicional tiene un componente religioso fundamental. Sus especialistas se diferencian de los médicos ‘titulados’ más por una actitud espiritual que por sus técnicas curativas. El enfoque holístico e integrador de la religión popular, considera a la enfermedad, más que como un simple trastorno corporal, como algo que implica al orden global y compromete a las ‘potencias’ que rigen el mundo y el destino humano; de este modo, la medicina es una subdivisión del ritual religioso y la calificación de su funcionario, para la racionalidad occidental, resulta simplemente imposible porque reúne algo del saber del curandero, de los poderes del chamán, de las artes del brujo y del poder intercesor del sacerdote. Pero, por encima de todo, es un medio de relación con lo sagrado para la reconstrucción del equilibrio y del sentido de la vida.

3.3 *La vida al ritmo de los rituales*

El transcurso de la vida popular mexicana está marcado por los rituales. Y, dado que la ritualización conlleva una cierta institucionalización de acciones y comportamientos que obedecen a una lógica diferente a la de nuestra cultura occidental, la abundancia de rituales ha sido contrapuesta con la modernización, la facilidad para el cambio y la aceptación del progreso. Hay que reconocer, sin embargo, que las relaciones entre ambas categorías tienen una fuerte carga de ambigüedad histórica que dificulta la percepción de su correlación. Y la dificultad proviene de la asimetría de las relaciones interculturales.

De cualquier forma, al margen de la interpretación final que el hecho nos merezca, los rituales articulan la vida del catolicismo popular y la ordenan en referencia a ese sistema global de significación. Desde el nacimiento hasta la conmemoración de los difuntos años después de su muerte, el pueblo mexicano tiene respuestas rituales para las diversas crisis y desafíos que la vida plantea. En la mayoría de los casos se trata de un sistema ritual sincrético que hunde sus raíces en niveles

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

muy lejanos del pasado cultural. Decir que el ritual es funcional, significa que la comunidad que lo celebra es convocada por él, para el ejercicio de los roles establecidos. Todo ritual es, en cierto modo, una manera que tiene el hombre de decirse a sí mismo que no está solo en el mundo y que es parte tanto de un grupo social como de un sistema de significaciones. Ya Foster, a mediados del siglo pasado, había observado la gran importancia de cohesión social que tenían las redes de compadrazgo en México.¹³ Pues bien, el compadrazgo no es otra cosa que la estructura de parentesco espiritual que se va tejiendo al ritmo de los rituales. Esa red nace en el ritual pero su fin es la vida cotidiana y sus alianzas indispensables. “Todo lo que esté fuera de las alianzas es destrucción” se piensa en la cosmovisión mazateca. La vida social no se entiende sin esos pactos rituales. Hasta tal punto llega la funcionalidad y el carácter pragmático de esta institución, que, en muchos medios populares urbanos y rurales, son los mecanismos del parentesco y compadrazgo los que regulan el acceso a la fuerza de trabajo, a la ayuda comunitaria, a la colaboración e, incluso, a ciertos excedentes que circulan en virtud de los mismos principios.

112

3.4 La fiesta

El esplendor del culto fue la gran metodología visual que emplearon los misioneros en la implantación del cristianismo. El culto, en el contexto de la fiesta, se convierte en apoteosis que rompe la monotonía cotidiana y coloca a la comunidad en una especie de ‘tiempo liberado’ de corta duración. En el ritmo semanal la fiesta es el domingo; pero el carácter de observancia ritual que tenía el domingo en Europa quedó ampliamente desbordado por su reinterpretación en el contexto de la nueva cristiandad americana. A su sentido de observancia y cumplimiento rituales, se le añadieron otros significados importantísimos para el proceso de reconstrucción de identidades que se estaban pro-

¹³ G. Foster, “Cofradía and Compadrazgo in Spain and in Spanish America”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, 1953, 9, 1.

CATOLICISMO POPULAR

duciendo. El templo parroquial quedó relacionado con la cabecera municipal, y se convirtió en referencia de integración de una identidad colectiva dispersa por un patrón de asentamiento mucho más diseminado que el europeo. En ese contexto, la religión integró y dio coherencia a poblaciones obligadas a convivir por los intereses económicos de la administración colonial. Para poblaciones atrapadas en un régimen colonial dispuesto a pocas concesiones, la religión resultó ser el espacio privilegiado para poder salvar parte de la identidad atropellada.

Dentro del contexto festivo, las **peregrinaciones y las procesiones** fueron rituales privilegiados. Ambos rituales tienen en común el contenido simbólico de la caminata como parte de un lenguaje total en el que el cuerpo, el esfuerzo y el sacrificio se incorporan. Sin embargo mientras que en la procesión el poder sagrado sale al encuentro de lo profano y lo cotidiano, en la peregrinación se camina hacia los lugares sagrados para recibir el beneficio de lo sobrenatural. Ambas formas, independientemente de su origen como parte de una metodología de evangelización, han experimentado una radical apropiación por parte del catolicismo popular mexicano que, con el paso del tiempo se convirtió en su promotor, custodio y administrador. El desarrollo ‘indígena’ de estas expresiones de culto colectivo fue tan impresionante en cuanto a formas de representación, que Grijalva en su crónica no duda en reconocer que los indios se habían convertido en ‘maestros’ para los españoles a pesar de la raigambre que en la península tenían las procesiones¹⁴ desde la Edad media.

El desarrollo de las fiestas en la historia del catolicismo popular mexicano ha estado estrechamente ligado también a las **cofradías**. En principio, la cofradía fue un instrumento pastoral. Los cofrades o socios se reunían por su devoción a un determinado santo y aceptaban vivir bajo los estatutos que regían la vida de la institución. Indefectiblemente, la finalidad de las cofradías era ‘promover la vida cristiana’

¹⁴ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P. San Agustín en las provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, 1924, México, p. 227.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

entre los recién convertidos. A pesar de la injerencia, a veces absoluta y autoritaria, del clero, las cofradías se caracterizaron por ser un espacio laico de relativa autonomía. Toda cofradía, además de las obligaciones que los socios tenían entre sí, debía hacerse cargo de la celebración de la fiesta de su santo patrón y éste era el gran beneficio que obtenía toda la comunidad. Cada fiesta era una especie de ‘tiempo liberado’ de las miserias de la opresión cotidiana. La sorprendente multiplicación que tuvieron las cofradías desconcertaba, frecuentemente, a obispos y párrocos que, en algunos casos, llegaron a intentar suprimirlas o limitar su crecimiento. Qué intereses podía tener un pueblo de 300 habitantes en mantener 10 ó 12 cofradías? Muchos y variados.

114

- El titular de la cofradía (un santo o Cristo y María bajo cualquiera de sus advocaciones) implicaba el poder sagrado cercano y a favor de sus devotos;
- Cada cofradía se hacía cargo de una fiesta anual que traía consigo alguno o todos estos beneficios para la comunidad: un día sin trabajo, comida más abundante, diversión y encuentro comunitarios, etc. En síntesis: la cofradía y la fiesta aliviaban el presente.
- Por la posibilidad de poseer bienes, recibir herencias, etc. las cofradías se convertían en un modo de incrementar cierto fondo ceremonial que era manejado con relativa autonomía entre los cofrades dentro del marco de sus estatutos;
- Eran el único espacio *político* en el que la población indígena, durante la Colonia, podía participar en la toma de decisiones comunitarias y acceder a posiciones de prestigio dentro del sistema de cargos y liderazgo en que se ramificaban.
- En muchos aspectos, eran un reducto de identidad popular.

Vistas así las cosas, podemos apreciar que las cofradías y, en general el catolicismo popular, son mucho más que folklore y costumbrismo. Son codificación simbólica de memoria colectiva y de procesos de identidad.

CATOLICISMO POPULAR

Otra institución de gran peso sociocultural que aportó el catolicismo popular a la articulación del sentido de la vida comunitaria, fue el **sistema de mayordomías**. Surgió en estrecha relación con las cofradías. Las mayordomías o ‘cargos’ no son otra cosa que la jerarquización de los diversos roles que eran necesarios para asegurar el funcionamiento del sistema religioso popular en una comunidad. Nada podía quedar a la improvisación en un asunto de tanta trascendencia como era el culto y la fiesta al santo patrón, símbolo mayor y referencia obligada de identidad colectiva. En realidad no era sólo la fiesta lo que estaba en juego sino **la comunidad** cuyos vínculos se reproducían, se renovaban y se sacralizaban en los rituales de la fiesta. Además, todo eso permitió el que se formara una línea de liderazgo paralelo que, cuando ni la administración política ni la eclesiástica mantenían una presencia en las comunidades, era la única instancia que mantenía cohesionada a la comunidad. En realidad, las mayordomías, hasta el día de hoy constituyen un servicio a la comunidad asegurando el culto adecuado a sus santos protectores. A cambio de esto, el santo concede sus favores y la comunidad otorga prestigio y ‘autoridad’. No obstante las variantes regionales que presenta, podemos aceptar como válido para México lo que en 1976, Dehouve escribía refiriéndose al sudeste del estado de Guerrero: “el sistema de cargos constituye tradicionalmente, junto con el territorio, uno de los pilares del cuadro comunitario”.¹⁵

115

3.5 *El símbolo mayor*

Todo lo que hemos dicho del catolicismo popular mexicano y de su funcionalidad cultural, tiene una expresión máxima y apoteósica en el fenómeno devocional del guadalupanismo. No hay advocación católica que tenga más fiestas en el mundo ni más peregrinaciones ni más

¹⁵ D. Dehouve, *El tequio de los santos y la competencia entre los merca-*
deres, 1976, México, INI, p. 195.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

cofradías ni más fiestas patronales ni más santuarios regionales ni una presencia nacional más intensa que la Virgen de Guadalupe. Por La Villa parece que no pasaron la secularización y la modernidad; pero no es cierto. Sí pasaron y, en buena medida, fueron integradas a ese universo de significación que es la constelación simbólica del guadalupanismo. El culto desarrollado en torno a la temprana aparición de la Virgen de Guadalupe en la devoción popular colonial, fue el fenómeno más significativo de la indigenización del cristianismo en América. Lo ocurrido allí fue de una significación trascendental: el Dios cristiano traído por los conquistadores, sin excluir a nadie y para bien de todos, tomó a los indios como interlocutores, mensajeros y destinatarios de un mensaje de esperanza. Son las paradojas que, en el límite de la lógica, aparecen ocasionalmente como profecías en la tradición judeo-cristiana: los ricos son pobres, los pobres ricos, los poderosos débiles, los enclenques se llenan de fuerza y los indios son enviados como mensajeros de Dios a los obispos.

116

Según el sentir de la primera tradición guadalupana representada por el noble náhuatl don Antonio Valeriano, “diez años después de conquistada la ciudad de México, cuando ya estaban depuestas las flechas, los escudos, cuando por todas partes había paz en los pueblos...” la Madre compasiva se apareció en el Tepeyac al indio Juan Diego con un mensaje que hablaba de esperanza para “todos los hombres que en esta tierra estáis en uno porque allí les escucharé su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores”. Fue el inicio. Lo demás fue haciéndose aspecto medular de la cultura y de la conciencia nacional mexicanas.¹⁶ Una buena parte del sentido de la vida personal y colectiva de muchos mexicanos, ya en el siglo XXI, no se entiende sin referencia a este símbolo mayor.

¹⁶ J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, 1977, México, FCE, p. 219s.

4. Conclusión: responsabilidad y tolerancia

Todos estos elementos del catolicismo popular que hemos mencionado, aunque tienen sus raíces en el pasado, conservan su vigencia socio-cultural. En el presente, nos están indicando la persistencia de varias cosmovisiones en este México que ha transitado al siglo XXI. Desde una perspectiva secularizada, hemos distinguido y separado radicalmente lo profano de lo sagrado. De hecho la secularización ha sido definida con frecuencia como el acceso de lo mundano a la ‘autonomía’ y mayoría de edad, emancipándose de toda ‘tutela’ religiosa y de toda ‘heteronomía’. Pero no se puede perder de vista que la cultura del catolicismo popular pertenece todavía, en buena medida, a una cosmovisión sacralizada en la que la vida se expresa más por ‘síntesis’ que por rupturas, más por el principio de ‘participación’ que por el de ‘contradicción’.¹⁷ Si la secularización resultase ser un proceso irreversible, nos atreveríamos aventurar la hipótesis de que el aporte de las religiones a la configuración de las culturas prácticamente habría terminado. Pero ése no es el caso del catolicismo popular en general y, en especial, del mexicano. Aquí los símbolos más representativos de la secularidad, como podrían ser los sindicatos y las fábricas, han sido integrados a una visión religiosa; los sindicatos peregrinan corporativamente a los santuarios y en pocas naves de las fábricas falta una imagen de la Virgen de Guadalupe u otro símbolo religioso.

En el desarrollo cultural de los últimos 500 años de México, el catolicismo popular ha tenido un protagonismo singular que frecuentemente ha pasado desapercibido para la racionalidad moderna de muchos observadores, incluso de no pocos eclesiásticos.

¹⁷ L. Levy-Brühl, *La mentalidad primitiva*, 1972, Buenos Aires, Ariés, p. 349. Fue este autor (1857-1939) quien, no obstante la polémica que levantaron sus conceptos, primero planteó, en los términos de *lógico* y *prelógico*, (contradicción y participación) el problema de la comunicación intercultural que Occidente tenía para entenderse con los otros pueblos.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

118

Cuando, para entender una sociedad se necesita tener una comprensión dinámica del catolicismo, no es raro que líderes sociales y políticos, bien intencionados, incurran en el reduccionismo de una visión teóricamente abstracta o exclusivamente jerárquica del campo católico. Por ejemplo, el ‘carácter eminentemente privado de la religión’ que la modernidad laica decretó unilateralmente, hizo pensar a muchos que era suficiente para que las Iglesias, como institucionalización social de lo religioso, pudieran y debieran aceptar reducirse a la opacidad de lo privado. Probablemente ninguno de los arquitectos políticos de los ‘estados laicos’ sospechó que el tránsito de milenio que acabamos de vivir pudiera estar tan marcado por sobresaltos provenientes de conflictos étnico-religiosos, fundamentalismos religiosos, ebullición de nuevos grupos religiosos, etc. Éste es uno de los motivos por los que muchos teóricos sienten la necesidad de replantear algunas de las tesis de la modernidad sobre la relación sociedad y religión, Iglesias-estados, iglesias-sociedad, etc. En realidad no hay religión que pueda renunciar a configurar el orden social y a plasmar su ‘revelación’ en la polis. Es su misma esencia. La intuición certera de que el Estado Moderno debía regirse por una filosofía política **no confesional** si quería poder albergar a todos los credos y filosofías, frecuentemente se confundió con la pretensión del Estado de monopolizar la configuración de la sociedad y de la cultura, marginando a la sociedad civil y su infinita variedad de instituciones y actores, entre los cuales, sin duda, se encuentran las iglesias. Hoy día, quienes reflexionan sobre los temas de cultura organizacional y liderazgo, saben que el poder y el liderazgo, no sólo no están ligados por una relación de causalidad del primero sobre el segundo, sino que la fuerza del segundo sólo puede derivarse de la autoridad que la sociedad u organización otorga a quienes reconoce como servidores de su desarrollo, crecimiento, justicia y bienestar. No hay liderazgo social reconocido y legitimado en los autoritarios y expoliadores de los bienes y el derecho. A lo mucho se les teme y desprecia; jamás se les admira como constructores sociales. Hoy la falacia de ‘tengo razón porque tengo el poder’ está en el ocaso de su legitimidad. Hoy los líderes sabios, al modo de directores de orquesta,

CATOLICISMO POPULAR

son aquellos que saben sacar de la sociedad lo mejor de sí misma y dejar a sus componentes interpretar las partituras de las cuales surgirá la sinfonía. A los políticos, principalmente en tiempos electorales, se les suele pedir más planes y programas que conocimiento y reconocimiento de la riqueza y complejidad sociocultural de los pueblos que pretenden conducir. Quizás sea más vistoso hablar de la tierra prometida que de la tierra de las tradiciones. Y sin embargo parece tan evidente que cualquier futuro seriamente proyectado debe partir del pasado en el que hunden sus raíces las identidades colectivas.

Con todo, téngase en cuenta que, en los inicios del siglo XXI, la Iglesia católica no es la única en México y el catolicismo popular no es la única fuente de sentido para todos los mexicanos. La Iglesia católica lo sabe. El siglo XXI va a ser el siglo del pluralismo; debería ser también el de la tolerancia y el respeto a la diversidad. En ese escenario, las iglesias harían mejor en cuidar la calidad de sus relaciones con la sociedad que en estar obsesionadas por sus competitivas relaciones y su ventajoso posicionamiento en relación con el Estado. Y, si el pluralismo religioso creciente y más visible va a ser un rasgo de la cultura mexicana de este siglo, parece que el reto fundamental de todas las iglesias y asociaciones religiosas, mayoritarias o no, ha cambiado: no se trata de saber si estadísticamente ganarán terreno, se trata de que pongan sobre la mesa los valores con los cuales contribuirán, en las próximas décadas, a que México tenga viabilidad y destino.