

La religiosidad popular en México*

*Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes***

El libro *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México*, de Anna María Fernández Poncela, constituye una interesante reflexión basada en dos estudios de caso: la Virgen de la Inmaculada Concepción, en San Juan de los Lagos, Jalisco; y el Santo Niño de Atocha, en Fresnillo, Zacatecas.

Encarando el inevitable problema de la complejidad de estos temas que se mueven entre la devoción individual, la manifestación social, el juego de símbolos reinterpretados desde distintas fronteras, la identidad colectiva y el milagro individual, la autora nos advierte que la religión es un *constante ir y venir entre el adentro y afuera*. Me atrevería a afirmar –partiendo de esta aseveración de la autora– que la religiosidad popular –en muchos sentidos– es el llevar adentro lo que estaba afuera, internalizando, en una apropiación existencial, los elementos más sentidos individualmente del acervo propuesto exógenamente por la religión oficial en su anonimato universal.

La religiosidad popular es una apuesta de fe de marcado carácter temporal, las necesidades materiales no pueden resolverse desde la lejanía de las condiciones históricamente situadas del individuo y sus circunstancias; por ello, en numerosas ocasiones la razón no opera en

* Anna María Fernández Poncela, *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México*, Valladolid, Fundación Joaquín Díaz, Publicaciones Digitales, 2017.

** Director de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura de la Universidad Intercontinental; presidente del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular [rarpapalo@uic.edu.mx; gomez_ramiro@hotmail.com].

estas expresiones, pues el milagro popular tiene lugar cuando la razón no es capaz de dar cuenta de la propia subsistencia, y sin embargo se subsiste; el milagro es la ocurrencia contra toda posibilidad de aquello que al ocurrir desgarra la lógica y los límites de la posibilidad; así, tiene que ver con el sentimiento, el sentido, las razones profundas del ser y permanecer, lo cual se cifra invariablemente desde una coordenada individual, focalizada y contextualizada particularmente.

En su disertación, la autora trata la realidad de que los fenómenos religiosos populares necesariamente implican cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

En América Latina, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas que –de esta forma– se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico, que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Sin embargo, este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos, en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. También en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de esta interpretación en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa, validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica, que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular. Así, no es cuestión de un pasado remoto, sino de una constante construcción de un presente perenne.

En cuanto a los autores en quienes Fernández Poncela basa su reflexión, hay dos pilares que marcan en mucho el posicionamiento teórico que atraviesa la obra: Gilberto Giménez y las ideas que vertiera

en *Cultura popular y religión en el Anáhuac*,¹ donde encontramos la primera aproximación teórica en las ciencias sociales en México que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y –sobre todo– buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De aquí se desprende el intento de comprender la religiosidad popular como un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencia de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica diferente a la que viven los grupos hegemónicos. En seguida los aportes de Félix Báez-Jorge, en su vasta bibliografía,² resultan medulares e indispensables,

¹ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

² Félix Báez-Jorge: *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1992; *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994; “Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad”, *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre, 1995, núm. 96, pp. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana; *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998; *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000; “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 2000, núm. 115, Universidad Veracruzana, pp. 7-23; *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003; *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006; “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)”, en Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), *Pensamiento religioso y espacio de poder*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 150-214; “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, en Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, BUAP, 2009, pp. 25-44; “Los nuevos avatares de *Homsbuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, en Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, pp. 196-247; *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en*

constituyéndose en referencia obligada en los estudios contemporáneos sobre religión popular en México. Este autor aporta, en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia –para el caso concreto de México. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Esta aportación resulta determinante para el estudio de este fenómeno, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en el que se halla inmerso y, por otro, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Además de esta sugerencia de interpretación histórica, aporta la necesidad de desglosar las “claves estructurales” de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etcétera. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

Importante es la insistencia de la autora en cuanto al rito y su relación con el mito, recuerdan en todo sentido los aportes al respecto de Johanna Broda,³ especialmente en su insistencia a entender el ritual

el México indígena, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011; *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013; “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en Ramiro Gómez Arzapalo (comp.), *Los Divinos entre los Humanos*, México, Artificio Editores, 2013, pp. 23- 40; Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon, 2014.

³ Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 15-45; “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas

como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, la insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, son uno de los aportes fundamentales de Broda al respecto.

En este sentido, se desprende una forma peculiar de ver el problema abordado en este libro, pues se parte desde una experiencia empírica, lo cual asegura cierta objetividad en la investigación, de ahí la importancia de que el punto de partida sea lo particular. Por cuestiones de método los fenómenos suscitados en la religión popular no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

Otro de los aspectos a destacar dentro de la reflexión propuesta por la autora en este libro son las cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares, pues en ellos intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna externa a esta realidad material, quienes nos dedicamos a estudiar estos fenómenos percibimos desde la observación etnográfica, una apuesta por la solución inmediata a las necesidades inmanentes donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una

hasta nuestros días”, en *Diario de Campo*, México, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, núm. 93, julio-agosto, 2007, pp. 68-77; “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, México, INAH/ENAH, 2009, pp. 7-19; “Presentación”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los Humanos*, México, Artificio Editores, 2013, pp. 7-10.

expresión religiosa de marcada temporalidad material. En este sentido, conviene extender nuestra reflexión hacia la cuestión psicológica implícita en estas manifestaciones rituales que –en su historicidad, pragmatismo y materialidad– develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Levinas: “Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad”.⁴ El individuo, desde la crudeza de su vida cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad, es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Termino esta presentación recordando que para hacer una valoración –con cierto grado de objetividad– de alguna práctica religiosa popular se requiere de un mínimo ejercicio de descentramiento cultural respecto a los propios valores y principios. Ese descentramiento no implica la disolución de los propios valores culturales, sino la toma de conciencia de éstos y la posibilidad de reconocimiento de otras configuraciones de sentido de aquel con quien se da el encuentro. Añado también que para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerar a éste como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas. En todo sentido, este libro de Anna María Fernández Poncela abona en estos términos a una fructífera comprensión de los fenómenos religiosos populares en México, valorados culturalmente desde la originalidad propia de los agentes sociales que la posibilitan, le dan vida, fuerza y vigor.

⁴ Emmanuel Levinas, “La experiencia judía del prisionero”, en *Escritos inéditos 1*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 131-135.