

# CULTOS Y RELIGIONES POPULARES EN AMÉRICA LATINA: IDENTIDADES ENTRE LA TRADICIÓN Y LA GLOBALIZACIÓN<sup>1</sup>

*Cristián Parker G.*  
*Universidad de Santiago de Chile*

La globalización ha provocado un cambio cultural que afecta las creencias y prácticas religiosas, pero las identidades y cultos religiosos del pueblo latinoamericano, en vez de reformularse bajo una tendencia secularizante, se están viendo transformadas y en algunos casos revitalizadas. La revolución de las comunicaciones, los procesos migratorios y los crecientes flujos de información, bienes y personas, van borrando las viejas barreras y fronteras, pero no alcanzan a desplazar las antiguas barreras simbólicas de la identidad religiosa con poderosos arraigos en las mentalidades colectivas.

Globalization has provoked a cultural change that affects religious practices and beliefs, but the religious worships and identities of Latin American people instead of reformulating themselves under a secularizing tendency have been transformed and, in some cases, revitalized. The communication media revolution, migratory processes and increasing information streams, goods and people, have been erasing old barriers and boundaries, but they have not being able to overthrow the ancient symbolic barriers of the religious identity which has powerful roots in collective mentalities.

## 1. IDENTIDADES RELIGIOSAS Y GLOBALIZACIÓN

Una de las características centrales del cambio social que vivimos en las puertas del tercer milenio ha sido conceptualizada bajo el término globalización. Es este un término plurívoco y polisémico para referirse a un complejo proceso por el cual se entiende la difusión de un nuevo paradigma tecnológico, al mismo tiempo que de cambios en los procesos productivos, movimientos financieros, mercados laborales, diseños organizacionales y de gestión, educación, sistemas de información y de comunicaciones, y formas de vida urbana, familiar, pautas de consumo, publicidad y mercadeo, conocimientos, valores y preferencias ciudadanas, y por ende, formas de vida de las sociedades y las personas (Tomassini 1995). Son un conjunto de cambios que afectan todos los campos de la vida colectiva y que de acuerdo a ciertos autores como Robertson

---

<sup>1</sup> Este artículo recoge parte del Cursillo dictado por el autor en el marco de los *Cursos Internacionales de Verano, Universidad de Extremadura, CEXECI- Junta de Extremadura, Jarandilla de la Vera, España, 13 al 17 de julio 1998.*

(1992), implican, además de la objetividad de los cambios, la conciencia creciente por parte de los actores sociales, de que vivimos en un mundo global. Un conjunto de cambios que van transformando la cultura y plantean, por consiguiente, interrogantes acerca de la existencia y del sentido en el marco de una relativa "aceleración del tiempo histórico" en el tránsito de una sociedad industrial a una sociedad posindustrial.

Especial relevancia tiene, en estos cambios hegemonizados por el capitalismo transnacional, la prevalencia del mercado como ente regulador de las relaciones sociales y no meramente económicas; y el desafío que para las culturas locales plantean los procesos de modernización que impulsan los modelos de desarrollo que buscan integrarse al mercado mundial bajo políticas neoliberales ortodoxas o moderadas.

Todos estos cambios desbordan, como hemos dicho, la esfera económica. No sólo se trata de una nueva economía sino que también de una nueva cultura que se está gestando en el tránsito hacia una sociedad capitalista posindustrial. Aun cuando sometidos a los procesos contradictorios, a la subsistencia de la pobreza y las desigualdades sociales, las sociedades latinoamericanas están siendo influidas por esta globalización.

Este proceso de globalización ha desencadenado un conjunto de cambios que están afectando a la religión y por cierto incluso a las religiones populares, incluido al catolicismo urbano de América Latina (Oro y Steil 1997).

### **Las identidades religiosas ¿desafiadas por la globalización?**

A diferencia de las tesis etnocéntrica que postula la globalización, sería un proceso exclusivamente positivo que posibilitaría a las religiones mundiales un acercamiento en torno a una postura espiritual y ética concordante en vistas a enfrentar problemas planetarios emergentes y dramáticos, hay que concebir el proceso de globalización en forma dialéctica y conflictiva. Es decir, al mismo tiempo que la globalización provoca el acercamiento de las perspectivas interreligiosas provenientes de diversidad de culturas a nivel planetario, provoca como respuesta frente a la hegemonización de valores no religiosamente inspirados, o frente a las tendencias a la fragmentación, la acentuación de perspectivas religiosas fundamentalistas, milenarias o integristas que se retroalimentan en la reivindicación de identidades locales, étnicas o particulares que se sienten amenazadas por este mismo proceso de globalización. Enzo Pace (1995) ha sugerido cómo una teoría etnocéntrica occidentalizante que concibe la globalización como una forma positiva de secularización debe ser cuestionada: porque no da cuenta de la tendencia a la sincretización de las creencias y a la complejidad de su rearticulación en formas diversas; porque no entiende que la religión muchas veces acompaña las formas de resistencia cultural de los pueblos no occidentales a los procesos de modernización que los desenraízan de sus tradiciones; y porque tampoco da cuenta de la complejidad creciente del campo religioso en el cual ya la tensión no aparece tan clara entre clero-laicado, sino entre un conjunto de corrientes religiosas y culturales, así como étnicas y de clases, que atraviesan el campo religioso llenándolo de tensiones verticales y horizontales.

Frente al nuevo panorama dominante que surge del predominio del capitalismo globalizado, las preguntas que cabe formularse, entonces, serían: ¿hasta qué punto, y a pesar de la existencia de esta cultura hegemónica que globaliza y enfatiza el consumo y el pragmatismo, la gente mantiene sus valores y sus identidades cristianas?; ¿cómo esto se relaciona con la permanencia de las religiones y con sus transformaciones?; ¿cómo se conjuga esta cultura del mercado consumista global con la vitalidad religiosa del pueblo latinoamericano en los últimos tiempos?

Estas preguntas nos llevan a interrogarnos acerca de la realidad de la religión popular en Latinoamérica. Dado que sería muy extenso referirnos a todo el panorama de las religiones y cultos populares en el continente hoy, hemos escogido, para presentar el problema, un estudio de carácter más histórico en torno al caso paradigmático de la Virgen de Guadalupe. Nuestro interés estará centrado principalmente, aunque no exclusivamente, en algunas expresiones del catolicismo popular.

## 2. GÉNESIS HISTÓRICA DE LOS CULTOS SINCRÉTICOS Y PRODUCCIÓN DE IDENTIDADES LATINOAMERICANAS: REFLEXIONES EN TORNO A LA VIRGEN DE GUADALUPE<sup>2</sup>

Ella le dijo: 'Juanito, el más pequeño de mis hijos, ¿adónde vas?' El respondió: 'Señora y Niña mía, tengo que llegar a tu casa de México Tlatilolco, a seguir las cosas divinas, que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor' Ella luego le habló y le descubrió su santa voluntad; le dijo: 'Sabe y ten entendido, tú el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre del verdadero Dios por quien se vive; del Creador cabe quien está todo; Señor del cielo y de la tierra. Deseo vivamente que se me erija aquí un templo, para en él mostrar y dar todo mi amor, compasión, auxilio y defensa, pues yo soy vuestra piadosa madre, a ti, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra y a los demás amadores míos que me invoquen y en mi confien; oír allí sus lamentos y remediar todas sus miserias, penas y dolores. (Mopohua, Nican. *Sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe*. Mexico, 1649).

El cristianismo penetró a América con la conquista y provocó, junto con la introducción de la lógica mercantil y militar hispanolusitana, un profundo impacto cultural en la sociedad precolombina. Esta se desintegró y en algunos casos se llegó a su completa desaparición por extinción o por reabsorción. Sin embargo, lo "indígena", su cosmovisión y su profundo y central sentido religioso, aunque desarticulado y dominado, por medio de la resistencia abierta en pocos casos o simbólica en muchos, o por inculturación en la mayoría de los casos, pasó a componer la cultura latinoamericana emergente. Lo cierto es que la raíz indígena está presente, en forma subterránea muchas veces (en socieda-

---

<sup>2</sup> Seguimos en esta parte mucho del análisis ya presentado en una obra anterior (Parker 1993).

des como la argentina o la uruguaya), abierta otras veces (en Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, etc.), en la cultura mestiza de las clases subalternas, incluso en las grandes ciudades latinoamericanas<sup>3</sup>. En aquellas regiones donde la empresa colonial "importó" mano de obra esclava, la composición cultural africana –y su fuerte sentido religioso animista– alimenta también esas raíces y se integra como un componente adicional (mulato, zambo, caboclo, garífuna, etc.) y configura otro componente en el mestizaje latinoamericano.

Esta base compuesta (hispanolusitana-indígena-africana) constituye, con mayor o menor peso, de acuerdo a la situación particular y a la evolución histórico-cultural de cada región y país, la base sociocultural de las mayorías populares (e incluso del proletariado). Se contraponen objetivamente (aunque no siempre conscientemente) a la cultura de las clases medias y minorías privilegiadas y a eso que se llama "cultura nacional", mucho más influida por una cultura ilustrada y burguesa de origen europeo y más recientemente por la cultura transnacional, la cultura global de masas, la cultura del mercado y su *american way of life*.

### Respuesta religiosa del indio y el mestizo: el sincretismo

Miguel León Portilla para México y Nathan Wachtel para los Andes han mostrado que el siglo XVI fue la época de la conquista y muerte, la desarticulación de las grandes civilizaciones precolombinas, una época de tristeza colectiva para el indígena. El impacto de esos cambios en la conciencia indígena ha sido por ello calificada de "visión de los vencidos". Luego otros estudios nos han mostrado cómo hubo un rápido período de aculturación, de fácil colaboracionismo con el español y de entrega hacia el sistema dominante, disolviendo la propia sociedad y cultura. Burga (1990) ha mostrado cómo frente a la crisis y los cambios del siglo XVII fue surgiendo la utopía andina. Las poblaciones indígenas –y sus intelectuales mestizos marginados o caciques indios empobrecidos– plantean lo indígena como una alternativa y recurren a la risa y a la fiesta para burlarse de la historia de una absurda derrota. La utopía es ritual, desacraliza al sistema e idealiza lo indígena.

La persecución sistemática de los idólatras y "demonios" y el manto de sospecha, de parte de una mentalidad inquisitorial<sup>4</sup>, sobre el cristianismo

---

<sup>3</sup> Farrel y Lumerman, en una investigación sobre religiosidad popular en la ciudad latinoamericana supuestamente occidentalizada y secularizada, Buenos Aires, afirmaban: "El núcleo cultural que se origina en el pensamiento indígena que subsiste hoy en la población criolla, que llega en la actualidad al núcleo mismo de la gran ciudad. Y aunque no tiene aparentemente relación directa con el mundo indígena, subyace en ella de alguna manera una serie de características que trae consigo desde lejano pasado". Farrel y Lumerman, 1970: 20-21.

<sup>4</sup> La Inquisición, entidad postridentina, vino a América a luchar por la defensa de la cristiandad amenazada por el judaísmo, las herejías, el racionalismo y el protestantismo, y asegurar el control normativo sobre las costumbres y la moral de españoles y criollos, más que para vigilar la fe de los neófitos indígenas y castigar sus rituales, idolatrías y creencias paganas. Con todo, la Inquisición generó un espíritu de sospecha que también afectó la visión que se tenía sobre los cultos indígenas propensos –según ella– al retorno secreto a las costumbres, creencias y rituales de sus padres. (Cfr. Medina 1956).

sincrético naciente marcó también la evolución de numerosas expresiones rituales, artísticas, musicales y místicas de la producción religiosa indígena y mestiza del barroco colonial (que se extiende desde la mitad del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII) y perviven parcialmente hasta nuestros días en actuales manifestaciones de religiones populares.

El encuentro entre la sociedad hispanolusitana colonial y la sociedad indígena dominada tuvo, pues, en el plano religioso, muchas formas. Pero las más de las veces lo que sucedió fue que la colonización destruyó las bases de reproducción de la religión precolombina al destruir la sociedad indígena precedente. En este período de transición en el cual lenta y progresivamente se va imponiendo la lógica del capitalismo mercantil en la sociedad colonial se producen los sincretismos más notables.

A partir de los desechos de su propia sociedad tribal y de las nuevas relaciones sociales de las clases que se le imponían coercitivamente, el indígena respondió aceptando (con diferentes grados de motivación e internalización) el bautismo cristiano, dando lugar a un resultado sincrético en el campo religioso que reproduce, en ese plano, la situación de transición en que se encontraba la sociedad indígena en proceso de mestización.

### **Un caso paradigmático: la Virgen de Guadalupe**

Si en la transición a la sociedad de clases colonial las relaciones del mundo indígena fueron desarticuladas, sus relaciones con la naturaleza no fueron sustancialmente modificadas. La religión jugaba un papel central como mediadora en la lectura del mundo natural. Dicha lectura fue "cristianizada" en la medida en que los misioneros pudieron sustituir las prácticas tradicionales por significaciones "cristianas". Los cultos a los antiguos dioses, ahora "bautizados", se celebraban en el mismo lugar donde una capilla reemplazaba el templo destruido; la fiesta del santo patrono sustituyó el culto a la divinidad protectora del clan; las danzas y demostraciones festivas con que concluían misiones y misas eran reproducción de rituales del pasado. "De hecho estas diversas formas de religiosidad popular tenían idénticas funciones en los diversos sistemas religiosos a pesar de la variedad de formas" (Houtart 173).

Caso paradigmático de sincretismo mestizo es el de la Virgen de Guadalupe. Según la narración más antigua conocida en lengua náhuatl, el *Nican Mopohua*, la Virgen se le aparece a Juan Diego, un joven indio cristianizado y comunero cuyo tío está moribundo. La Virgen se le manifiesta en el Tepeyac, en 1531, diez años después de la conquista de Tenochtitlán. La Virgen envía a Juan Diego donde el Arzobispo de México para informarle de su deseo que se construya un santuario en el Tepeyac. Luego de no ser escuchada por el Obispo, en una tercera oportunidad se produce el milagro: le ordena coger rosas allí en el desierto y llevarlas en su manto. Al mostrarle el manto al Obispo, como señal de la veracidad de la aparición, la imagen de la Virgen aparece estampada milagrosamente en el manto. El Obispo se convierte y el santuario es construido.

Mucho es lo que se ha escrito y dicho acerca del extraordinario caso de la Virgen de Guadalupe, de su aparición misteriosa (Lafaye 1985), de la ferviente devoción que suscita en millones de latinoamericanos. Lo notable del relato

mítico es la enorme cantidad de simbolismos que encierra. La Virgen le insiste a Juan Diego que ella quiere mostrar su amor, su compasión, su auxilio y defensa, para que los indios "en mí confíen, oír sus lamentos y remediar todas sus miserias, penas y dolores". La Virgen se aparece en el Tepeyac, antiguo santuario azteca que congregaba multitudes para adorar a Tonantzín, diosa de la tierra y la fertilidad. "Parece una treta satánica para enmascarar la idolatría", dirá luego Sahagún. El significado profundo del mito guadalupano está en la combinación de una representación cristiana, la Virgen Madre de Dios, con una divinidad prehispánica, Tonantzín: es un ser sagrado que da vida y protege frente a la traumática experiencia de una cultura que se derrumba (el tío se muere) frente a la invasión y opresión extranjera. Con todo, estamos ante el símbolo religioso del dominador, la Virgen, que interpela incluso a la más alta autoridad de la Iglesia y le obliga a aceptar su mensaje. La Virgen/Tonantzin, protectora de los indios, inaugura una nueva era al hacer construir un santuario cristiano sobre las ruinas de uno precolombino, pero el significado religioso de ambos cultos se funde en uno nuevo que le ofrece un sentido a su vida al mestizo que nace de la cultura azteca moribunda y de la faz vivificante y positiva del cristianismo como religión de los conquistadores. Juan Diego puede ahora integrarse a la sociedad colonial con la certeza de que en el plano simbólico religioso cuenta con una aliada poderosa frente a la humillación y la opresión de que es objeto por parte de los "cristianos". El sentido de protesta simbólica del mito se funde con su funcionalidad reidentificadora y su significado en el plano del sentido de la vida y de la historia.

Numerosas son las apariciones de Vírgenes<sup>5</sup> en diversas regiones de América y el mapa está saturado de expresiones sincréticas que durante los siglos XVI al XVIII se van sucediendo en una dinámica de creatividad religiosa asombrosa. Con la introducción de esclavos africanos, sobre todo en las religiones tropicales y costeras de grandes plantaciones, el sincretismo indígena-español recibirá notables influencias de las culturas y religiones africanas arribadas a América.

Así es como destacan, entre otras, el origen mítico (o mitificado) y sincrético de variadas devociones regionales (algunas han llegado a ser nacionales) contemporáneas, como el Señor de los Milagros (Perú), Nuestra Señora de Aparecida (Brasil), la Virgen de la Caridad del Cobre (Cuba), la Purísima (Nicaragua), la Virgen de la Tirana (Chile), la Virgen de la Copacabana (Bolivia), la Virgen de Caacupé (Paraguay), la Virgen de Chinququirá (Colombia), Nuestra Señora de Itatí (Argentina), Nuestro Señor de Chalma (México), etc. Como vemos, esta respuesta es compleja, recoge variadas tradiciones religiosas previas, y en cada región aportes y notas características. Los antecedentes de las actuales religiones populares se remontan a varios miles de años antes del mal llamado 'descubrimiento'. Bien sabemos que había religión popular previa a dicho proceso, en las culturas precolombinas sometidas al dominio de grandes civilizaciones mesoamericanas o andinas, tanto como la aportada por la solda-

---

<sup>5</sup> Cf. Vargas Ugarte. *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados.*

desca y la plebe española de la primera oleada. Pero es un hecho que todas ellas se funden en los procesos de creación y reproducción cultural posterior.

Esta 'respuesta religiosa' original de las clases y grupos subalternos de la sociedad colonial en todo el continente iberoamericano, no sin considerables aportes y sedimentaciones posteriores, dan origen a los sincretismos de las actuales manifestaciones de nuestras religiones populares.

### **Guadalupe, identidad e historia**

Como es posible apreciar, el prisma de la "religión popular" nos permite aproximarnos desde otro flanco a la historia de la cultura latinoamericana, puesto que en la dialéctica de esa oposición semántica entre la religión popular y la religión oficial, descubrimos, con mirada crítica, que ya no sólo podemos hablar esquemáticamente de una polaridad homogénea. La dinámica histórico-cultural nos ha dejado suficientes huellas que permiten afirmar que la misma cultura "oficial", por la condensación de las contradicciones de la historia, encierra también contrapuestas expresiones. Tanto el mito de Guadalupe/Tonantzín como el de Santo Tomás/Quetzalcóatl –para seguir a Lafaye– se convierten en símbolos y estandartes de la nacionalidad mexicana, negación y ruptura con la Nueva España, pero el hecho de que sólo Guadalupe, mitología mariana propia de la creatividad indio-mestiza, se transforma en imagen colectiva que perdura hasta nuestros días como símbolo de la identidad religiosa cultural y nacional de los mexicanos y de toda América Latina, es ya una prueba palpable de cómo los pliegues que generalmente permanecen en la cultura provienen, las más de las veces, de las culturas populares.

Retomando el caso de la devoción a la Virgen de Guadalupe, resulta ilustrativa su función como símbolo de identidad religioso-popular revolucionaria durante la Revolución Mexicana. No es el caso hacer aquí la historia de esa Revolución<sup>6</sup>, sino sólo destacar su inspiración ideológica liberal-revolucionaria y populista y, por añadidura, anticlerical. Sin embargo, no debemos dar crédito a las historias apologeticas que sólo ven en la revolución posiciones irreligiosas y profundamente anticatólicas. Hay que destacar los diversos períodos, procesos y corrientes involucrados en aquella que fuera la primera gran revolución social y política de nuestro siglo en América Latina. Desde el punto de vista de nuestro estudio importa recalcar que no todas las fases de la Revolución ni todos sus grupos fueron tan virulentamente anticlericales y "comefrailes".

Sabemos que Madero fue un gran líder mítico en la Revolución contra el Porfiriato. En la mentalidad popular, el levantamiento de Francisco Ignacio Madero contra el dictador Díaz se comprende como un símbolo de la identidad nacional mexicana. Y el sentido religioso, particularmente provisto de la devoción a la Virgen de Guadalupe, va intrínsecamente ligado a esa identidad<sup>7</sup> (1979). El pueblo mexicano convirtió a Madero en un mito y como todo mito lo

<sup>6</sup> Cf. Silva, Jorge. *Breve historia de la revolución mexicana*.

<sup>7</sup> Cf. Wolf, Eric. "The Virgin of Guadalupe: a mexican national symbol"

revistió de carga simbólico-religiosa. Madero no sólo era el "apóstol", el "redentor" y, luego de su muerte, el "mártir", sino que, además, contaba con el firme apoyo de Dios y la Virgen de Guadalupe. Como lo expresa el corrido mexicano de la época:

*Levantemos el grito  
viva Dios, es lo primero,  
la Virgen de Guadalupe  
y don Francisco Ignacio Madero*

La figura mitificada de Madero representa, pues, una forma a través de la cual la mentalidad religiosa del pueblo combina sus anhelos de justicia y democracia con la función simbólica-protectora de la Virgen. De suerte que la fe religiosa ofrece un esfuerzo simbólico que no se queda anclado en la leyenda mítica de los orígenes de la Virgen de Guadalupe, sino que empuja hacia adelante, hacia una utopía movilizadora. El sueño consolatorio de un futuro mejor donde será abolida toda injusticia y las penas de esta vida, conjuga un sentido político profano (Madero líder y personificación de la democracia) con un sentido religioso y escatológico (la Virgen de Guadalupe, madre de los indios, los pobres y oprimidos, gestadora de un mundo nuevo, un mundo de hermanos frente a un mismo Padre).

Dado el apoyo –directo o indirecto– que ofreció la Iglesia al caudillo Huerta, la revuelta de Carranza y los constitucionalistas fue muy anticlerical. Los generales constitucionalistas, al margen de su escaso aprecio por el clero, no tenían ningún respeto por la fe. En cambio los líderes más populares de la Revolución, Zapata y Villa, no fueron anticlericales, como se ha dicho, injustamente. La 'otra revolución' se mostraba, por el contrario, mucho más respetuosa por el sentido religioso del pueblo.

Como dice Meyer (1975), los zapatistas respetaban a las iglesias y se preocupaban por tener capellanes de campaña en sus tropas. En 1915, Zapata entró en la ciudad con un estandarte de la Virgen de Guadalupe e hizo abrir de nuevo las iglesias, que lo saludaron con repique de campanas. Villa y Carranza se acusaron mutuamente de anticlericalismo. En los hechos, el anticlericalismo de Villa obedeció a algunos excesos de sus lugartenientes. Cuando Villa rompió con Carranza y reconquistó Morelia y Guadalajara, mandó reabrir todas las iglesias y liberar a los sacerdotes. Se sabe que Villa hizo ejecutar inmediatamente a un subordinado suyo que había asesinado a un sacerdote.

Al respecto concluye Prien: "Fue una tragedia para la Revolución el que Zapata fuera asesinado en 1919 y que su movimiento, tan íntimamente ligado al catolicismo popular, no quedara definitivamente integrado a la Revolución" (1985: 913).

Es digno de anotar que fueron precisamente los movimientos revolucionarios con mayor participación y orientación popular, los de Zapata y de Villa, compuestos principalmente por campesinos pobres y por un cierto número de proletarios, los que mantuvieron una actitud religiosa de mayor respeto por la Iglesia y se entroncaron con la religión de masas, posibilitando así la confluencia práctica de la protesta latente de su religión popular con la lucha social

contra la oligarquía terrateniente y la burguesía urbana. En el caso de Carranza, Obregón y Calles, todos ellos dirigentes burgueses de la Revolución, el anticlericalismo no sólo atacaba a la institución eclesiástica, sino que era profundamente descalificante y antagónica al sentimiento religioso de las masas populares. La resistencia de estas contra la política anticlerical, aprovechada por los grupos insurgentes de Villa y Zapata, determinó hacia 1919 un cambio en la política de Carranza hacia la Iglesia, quien, modificando incluso la Constitución anticlerical de 1917, autorizó la gran manifestación del 17 de octubre en México para celebrar la Coronación de la Virgen de Guadalupe.

La identificación de la Revolución y el Estado por parte de Obregón y Calles, su inspiración social-darwinista, pro yanqui, masónica y socialista, pero antibolchevique, chocaron contra el catolicismo social mexicano, su influjo creciente entre las masas obreras y campesinas y su proyecto de crear una "democracia cristiana" antes de que se inventara ese concepto.

La aplicación irrestricta de la Constitución de 1917 y la represión ordenada por Calles contra la Iglesia desató la protesta de los católicos y radicalizó a los obispos, todavía en ánimo de negociar posiciones más duras que terminaron con la promulgación del entredicho a hacerse efectivo el 31 de julio de 1926. La ley que amenazaba de muerte a la Iglesia era un asidero que le permitía predicar resistencia y opresión.

Pero, al decir de Meyer, lo que determinó la revuelta de los Cristeros desde agosto de 1926 hasta mayo de 1929, no fue el llamado de la Iglesia, sino un elemento desconocido "en el que nadie parecía pensar y que por lo menos todos subestimaron: la actitud del pueblo cristiano".

Esa masa compuesta de campesinos principalmente, entre quienes se contaban veteranos de los ejércitos de Villa y Zapata, conservando algunos sus ideales de reforma agraria, luchaban contra un gobierno considerado criminal por intentar arrancar violentamente al pueblo sus más caros sentimientos religiosos. Luchaban contra el presidente Calles, identificado con Herodes, como guerreros de Cristo Rey, porque sabían que México estaba unido a Dios por un pacto, sellado por la aparición de la Virgen de Guadalupe y por la proclamación de su hijo como Rey<sup>8</sup>.

Los campesinos mestizos que se transformaron en guerrilleros Cristeros, se alzaron con la figura de la Virgen de Guadalupe (identificada con Tonantzin), símbolo espiritual de la rebelión colonial y de las luchas por la independencia e identidad nacional mexicana. Por ello Lafaye puede decir, al concluir su imponente obra sobre la conciencia nacional mexicana que "A partir de la Independencia, la imagen de la Guadalupe va virando, desde su función principal de protectora contra las epidemias, hasta convertirse en 'diosa de la victoria' y de la libertad" (1985).

## Guadalupe en la megalópolis

La devoción a la Guadalupe no sólo subsiste penosamente, en medio del mundo crecientemente moderno, tecnificado y globalizado de México y espe-

---

<sup>8</sup> Priens, Hans Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*.

cialmente Ciudad de México hoy en día. Es en realidad una devoción que se acrecienta y revitaliza hasta en los habitantes más 'urbanizados' de la gran megalópolis.

En esta sociedad global donde las migraciones son una característica creciente, donde la integración de los mercados (como el N.A.F.T.A.) es un hecho, donde los flujos de mano de obra de un país a otro se tornan más fáciles al interior de los procesos de integración comercial y económica, y donde los medios de comunicación eliminan las barreras y fronteras entre las naciones, los cultos populares latinos constituyen un factor de identificación cultural con poderosos arraigos en las mentalidades colectivas. Tal es así que donde veamos a grupos de latinoamericanos, en Norteamérica y en Europa, sus encuentros estarán marcados por la revitalización de los antiguos cultos populares que dejaron en su tierra de origen.

Harvey Cox nos relata su impresión y el inicio del cuestionamiento de su previa formación académica, mostrando de paso la relevancia de la Virgen de Guadalupe en la reconstrucción de la identidad 'chicana' en E.E.U.U. Al visitar a un amigo en Santa Fe, Nuevo México, nos cuenta:

La cosa ocurrió inmediatamente después de que nuestro herrumbroso Chevrolet saliera del sector principal de la ciudad y se dirigiera a un barrio de Santa Fe, en el que las casas eran más pequeñas, la calzada estaba llena de baches y las señales de tráfico estaban en español. Después de pasar unas cuantas manzanas, nos detuvimos en la esquina de las calles Dolores y San Francisco, donde había un centro comunitario dirigido por "chicanos". Al mirar por la ventanilla del coche, mis ojos quedaron instantáneamente deslumbrados por el mural que había en la pared blanca de estuco y que había sido pintado por la gente del barrio cuando se hicieron cargo del centro. Exuberantemente esparcidos a lo largo y ancho de la fachada, los relucientes colores al pastel parecían decir: "Esto es nuestro". Salí del coche sin lograr apartar mis ojos del mural. ¿Qué figuras eran aquellas que me miraban intensa y fijamente desde lo alto del mismo?

Di sombra a mis ojos y miré. Allí a la derecha, con su enorme sombrero enmarcando sus grandes mostachos y su canana, estaba Emiliano Zapata, el héroe mártir de los peones sin tierras de la provincia de Morelos. Sus rivales lo mataron traicioneramente en 1919, pero su grito de "Tierra y Libertad" todavía enciende la sangre medio siglo más tarde. Justo encima de Zapata y un poco a la izquierda, estaba Jesucristo, su cabeza ceñida por la corona de espinas, y su frente teñida por las gruesas gotas escarlata de la sangre coagulada. Junto a Cristo estaba Nuestra Señora de Guadalupe, la madre de la tierra y protectora de los pobres de México, la más reciente encarnación de la diosa azteca Tonatzin, madre de Cristo y patrona de todo México. Una ligera sonrisa se dibujaba irónica en las comisuras de sus labios. En torno a su cabeza brillaban las estrellas y, bajo sus pies, se reclinaba la luna. Algo más arriba, pero cerca de Nuestra Señora, aparecían el Che Guevara y el cura guerrillero Camilo Torres. Y cerca de la base del mural, brillando ferozmente al sol de Nuevo México, sonreía malicioso el terrible Quetzalcoatl, la deidad de los toltecas, con su cabeza engalanada con la serpiente plumífera.

El mural era lo más elocuente. La gente del barrio ya me había contado casi todo lo que necesitaba saber acerca de sus esperanzas y sus recuerdos, antes incluso de haber entrado en el centro. El mural era su testimonio. (Cox 1979: 123-5).

La Virgen de Guadalupe es para el pueblo mexicano un elemento fundamental de identificación del sentimiento nacional. Factor simbólico más permanente que otros elementos simbólicos construidos en torno a la "patria" republicana. En medio de la ultramoderna megalópolis de Ciudad de México, los devotos de la Guadalupe siguen acudiendo, de todas partes del país, al Santuario de Tepeyac, por millones. Y hasta en los extremos más remotos de las modernas e hiperdesarrolladas ciudades norteamericanas, las comunidades de méxico-americanos siguen guardando buena parte de su identidad nacional gracias al símbolo de la Virgen de Guadalupe.

Como dijera, con verdad aunque exagerada, Octavio Paz: "El pueblo mexicano, después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional".

## BIBLIOGRAFÍA

- Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Cuatro Vientos, 1987.
- Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie* XII, 1987: 295-334.
- Burga, Manuel. "Utopía y emergencia andina", *Allpanchis*, Año XXII, N° 35-36, 1990: 579-598.
- Cox, Harvey. *La seducción del espíritu. usos y abusos de la religión popular*. Bilbao: Sal Terrae, 1979.
- Debray, Régis. *El arcaísmo postmoderno. Lo religioso en la aldea global*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- During, Simon (Ed.). *The cultural studies reader*. Nueva York: Routledge, 1993.
- Duvignaud, Jean. *Fêtes et civilization*. París: n.p., 1973.
- Eisler, Riane. *El cáliz y la espada*. Santiago: Cuatro Vientos, 1990.
- Farrel, G. y Juan Lumerman. *Religiosidad popular y fe*. Buenos Aires: Patria Grande, 1979.
- Freston, Paul. "Pentecostalism in Latin America: characteristics and controversies". *Social Compass*, Vol. 45, 3/1998, 335-358.
- Hervieu-Lèger, Danièle. "Tradition, Innovation and Modernity", *Social Compass* 36 (1), 1989. 71-81.
- \_\_\_\_\_. *Vers un nouveau christianisme? Introduction a la sociologie du christianisme occidental*. París: Ed. du Cerf, n.d.
- Houtart, François. *Religión y modos de producción precapitalistas*. Madrid: Iepala, 1989.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E., 1971.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: F.C. E., 1985.
- Lanternari, Vittorio. "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique". *Archives des Sciences Sociales des religions* 53/1, (1982): 121-43.
- Maduro, Otto. *Religión y conflicto social*. Mérida: n.p., 1978.

- Magendzo, Abraham (Ed.). *¿Superando la racionalidad instrumental?* Santiago: PIIE, 1991.
- Mariz, Cecilia L. "El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil". *Sociedad y Religión* 13 (1995): 21-32.
- Marzal, Manuel. "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano" *Cristianismo y Sociedad* 88 (1986): 27-40.
- \_\_\_\_\_. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Maturana, H. y Francisco Varela. *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. Boston: Riedel, 1980.
- Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal de la Inquisición en Lima*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1956, 2 tomos.
- Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México: Vuelta, n.d.
- \_\_\_\_\_. *La christiade. L'église, l'état et le peuple dans la révolution mexicane, 1926-1929*. París: Payot, 1975.
- Morin, Edgar. "L'homme domine-t-il sa planète?". *Le nouvel Observateur*, collection dossiers 2 (1990). N. pág.
- Oro, P. y Carlos A. Steil. com. *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- Pace, Enzo. "Tendencia y corrientes de la sociología de las religiones". *Sociedad y Religión* 13 (1995): 3-19.
- Parker, Cristián. *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*. Santiago: Rehue, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*. Santiago: F.C.E., 1996.
- \_\_\_\_\_. *Religión y postmodernidad*. Lima: Kairos-CEPS, 1997.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: F.C.E., 1990.
- Desarrollo humano en Chile, 1998. Las paradojas de la modernización*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Santiago, 1998.
- Prien, Hans Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Robertson, Roland. *Globalization social, theory and global culture*. London: Sage, 1992.
- Salvat, Pablo. "Hacia una nueva racionalidad. La tarea de construir un paradigma basado en los derechos humanos" en Magendzo, Abraham. *¿Superando la racionalidad instrumental?* Santiago: PIIE, 1991.
- Scannone, Juan Carlos. "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos" *Stromata* 34 (1978): 27-42.
- \_\_\_\_\_. "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana" en *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana. Ponencia y comunicaciones*. Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano. Santiago de Chile, julio, 1978: 461-467.
- Silva, Jesús. *Breve historia de la revolución mexicana*. México: F.C.E., 1964.
- Soneira, Jorge. et al. *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Docencia, 1996.
- Schreier, Robert J. *The new catholicity, theology between the global and the local*. New York: Orbis Books, 1997.
- Stoll, David. *¿América Latina se vuelve protestante?* Cayambé: Abya Yala, 1990.

- Tomassini, Luciano. "El proceso de globalización: sus impactos políticos" en *Seminario internacional sobre transformaciones económico sociales y políticas públicas en América Latina*. Santiago: Universidad de Chile, 1995.
- Tönnies, Ferdinand. *Community and Society*. New York: Routledge, 1995.
- Valceçius, A. "Le nouvel âge ou l'éternel retour de même". *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995): 694-709.
- Vargas, Rubén. *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Madrid: Talleres Graf. Jura, 1956. 2 vols.
- Vega, Imelda. "Sistemas de creencia en la sociedad Moderna: desencuentro entre oferta y demanda simbólicas" *Sociedad y Religión* 13 (1995): 61-75.
- Vrijhof, P. H. y Jacques Waardenburg (Ed.) *Official and popular religion. Analyse of a theme for religious studies*. Mouton: The Hague, 1979.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*. México: F.C.E., 1964.
- \_\_\_\_\_. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- \_\_\_\_\_. "God, magicians and priests" en Roland Robertson (Ed.). *Sociology of religion*. Middlesex: Penguin, 1969: 407-418.
- Wolf, Eric. "The Virgin of Guadalupe: a mexican national symbol" en Lessa and Vogt (Ed.). *Reader in comparative religion*. New York: Harper and Row, 1979: 226-230.