

MARÍA ELVIRA BUELNA SERRANO*

Presentación. Ideas y religión en México. Análisis de diversas manifestaciones de religiosidad

Presentación

En este número la revista *Fuentes Humanísticas* dedica el dossier al análisis de la religiosidad como elemento cultural constitutivo de la sociedad. Sus autores participaron en el Seminario *Ideas y religión en México*, organizado por la UAM y la UNAM en junio de 2015. El dossier también incluye un segundo conjunto de trabajos diversos; se trata de cinco artículos misceláneos, uno de carácter psicoanalítico, uno historiográfico, uno de estética y dos de crítica literaria.

Esta presentación consta de dos partes. En la primera se exponen algunas reflexiones sobre el fenómeno de la religiosidad con el fin de contextualizar la temática central de esta publicación. En la segunda se presenta una síntesis de los trabajos diversos, esperando que sea de utilidad para el lector.

1. Reflexiones sobre la religiosidad como componente del accionar cotidiano

Para analizar la religiosidad como manifestación social parto de concebirla como expresión de dos características constitutivas de los humanos: la de ser mamíferos con conciencia inter-temporal y la de formular preguntas de naturaleza ontológica para explicar su relación con el entorno.

Desde la interrogante ontológica hemos construido varias respuestas para ubicarnos como seres terrenales relacionados con el universo. Se trata de explicaciones subjetivas que dan origen al mito y conllevan la construcción de cosmogonías; cosmovisiones que intentan explicar la relación hombre-naturaleza. Estos sistemas, una vez institucionalizados, dan fundamento a la tradición y a la fe.

La cosmovisión dota de funcionalidad a cada uno de los elementos de la organización social, lo integra a una forma de concebir el mundo y de concebirse sí mismo en relación a ese mundo, establece un sistema de comportamiento acorde a sus estructuras políticas y religiosas, un campo

* Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Azcapotzalco.
ebuelnazoo@yahoo.com.mx

de creencias que se institucionaliza y se mantiene como tradición.

Sin comprender la cosmovisión que da cohesión al comportamiento social no se entiende la racionalidad particular de quienes pertenecen a una sociedad determinada, sus valores responden a la preservación del conjunto del que forman parte y les es significativo. La visión cósmica teocrática resignifica al universo, a la tierra y a la naturaleza por medio de una genealogía mítica que establece actos fundacionales y dicta normatividades socio-religiosas que dan sustento al ejercicio de doctrinas, ritos y liturgias.

La otra vertiente para explicar el sentido religioso de la especie es la concepción inter-temporal del humano, es decir, una percepción temporal que vincula el pasado-origen, la vida-transcurso y el futuro-fin. Por ello, desde la prehistoria, los *sapiens sapiens* empezaron a enterrar a sus muertos en un lugar específico como una forma de preservación.

En efecto, la cosmovisión en las organizaciones sociales primigenias relacionaba la vida-muerte, el principio-fin con los fenómenos de la naturaleza. Los sistemas explicativos se constituyeron en creencia, en símbolo, en código, en rito; un conjunto de comportamientos y manifestaciones organizativas que institucionalizaron el sentir ontológico e hicieron coherente la concepción inter-temporal. Así, la religiosidad otorgaba a la cotidianidad su razón de ser y permitía solventar las crisis que ésta conlleva. Desde otra perspectiva, Luckmann considera que las representaciones religiosas son objetivaciones sociales que los individuos internalizan de manera inconsciente. Ellas se utilizan para significar y darle sentido a las diferentes catarsis

que las personas enfrentan durante su vida cotidiana.¹

De acuerdo con nuestro planteamiento, la religiosidad es producto de la razón porque requiere explicar los fenómenos naturales y el sentido del tiempo. En la historia de la humanidad se ha manifestado en muchas modalidades territoriales, en sistemas politeístas o monoteístas, y ha existido al margen del poder, o bien, lo ha servido y legitimado.

En la historia del cristianismo primigenio, su fundador propuso separar el poder religioso del civil: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios." Posteriormente, en el siglo IV d. C., se orientó a legitimar y ser legitimado por el poder civil en el Imperio Romano de Occidente. Por último, las revoluciones liberales del siglo XIX consolidaron la supremacía del poder civil sobre el religioso en Occidente.

Desde una perspectiva histórica, la religiosidad cristiana en Europa fue resultado de la escisión del judaísmo, transitó de la oposición al mismo a la condena del politeísmo romano. Se constituyó en la religión de Imperio Romano de Occidente en el siglo IV. Mientras no fue una religión de Estado, integraba conversos mediante una labor proselitista; cuando logró ser la religión del imperio, buscó herejes y herejías. Desde entonces mostró su naturaleza intolerante. Persiguió desde el poder cualquier modalidad religiosa: cristianos que no reconocían a la Iglesia Romana, principalmente los arrianos, a los politeístas, a los maniqueos, a cualquiera que cuestionara la estructura eclesiástica o se opusiera al monopolio de intermediación con

¹ Cfr. Thomas Luckmann [1973 (1967)], *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, p. 72.

Dios. No obstante, en todo momento favoreció los sincretismos locales, con lo cual generó una estructura distinta en cuanto a su acercamiento al Dios único. La escala de acompañantes iba desde los arcángeles hasta los santos. Así, cuando el cristianismo occidental consolidó su poder institucional en Roma, se constituyó en un monoteísmo ecléctico porque reconfiguró e integró las diferentes creencias prevalentes en los territorios que conservó el Imperio Romano de Occidente.

La religión cristiana tuvo una modalidad adicional, la de su contacto con el mundo racionalista greco-romano. La filosofía de Aristóteles y Platón reconfiguró las explicaciones causales del cristianismo occidental. Creencia y razón se conjuntaron. La ontología, la lógica, la moral adquirieron estructura disciplinaria; la teología se sistematizó como cúspide del conocimiento epistémico por encima de la filosofía misma. Este vínculo lo estableció en el siglo IV san Agustín de Hipona, después, en el XIII, santo Tomás de Aquino lo reconfiguró en su obra magistral, la Suma teológica. El estoicismo también impactó de manera importante las concepciones morales cristianas, particularmente mediante las epístolas de San Pablo. En el siglo XVIII, cuando diversos ilustrados se dieron a la tarea de sistematizar el conocimiento, el concepto epistémico se modificó mediante la primacía del llamado "método científico" que, sin cuestionar la existencia de Dios, incidió en el mismo. La famosa frase "Dios creó, y Lineo clasificó" puso de manifiesto el dilema de la Modernidad entre ciencia y creencia.

Las crisis milenaristas y la consolidación del poder civil de las monarquías y del Imperio Romano-Germánico durante el siglo XV minaron el poder del papado y lo

hicieron más dependiente de los intereses políticos entre los monarcas. Desde finales de ese siglo la Iglesia propició una serie de reformas institucionales que no fueron suficientes para consolidar un cambio en sus estructuras. Ellas culminaron en el siglo XVI con el proceso de Reforma promovido por Martín Lutero, después el de la Contrarreforma instaurado por la sede romana. El Concilio de Trento, realizado entre 1545 y 1563, redefinió dogmas, principios y liturgias, obligó a párrocos y obispos a residir en su jurisdicción, creó seminarios para la formación de sacerdotes, prohibió el casamiento de los mismos y la acumulación de beneficios, y fortaleció la estructura jerárquica. Asimismo, restableció el funcionamiento de la Inquisición —contra la herética pravedad y apostasía—, la cual prácticamente había desaparecido en Europa, con excepción de los reinos de España porque los Reyes Católicos la habían refundado en 1478. La policía del espíritu resurgió con nuevos bríos e intentó controlar la difusión de ideas y conocimientos que se propagaban con rapidez nunca vista antes gracias a la invención de la imprenta en 1445. En Roma, desde 1557, se empezó a editar el Índice de Libros Prohibidos, calificando a autores y obras según un grupo de censores que presuntamente contravinieran el dogma impuesto en Trento.

A pesar de las medidas tomadas por la curia romana, la vertiente racionalista mantuvo su cause. El Renacimiento había trastocado las formas de concebir el mundo, la razón da un giro en busca de la verdad. A partir de Bacon se delimitó claramente el campo del conocimiento teológico y el del científico. Poco a poco el racionalismo europeo discutió sus principios íntimamente constitutivos. El Siglo

de la Luces cuestionó la religión, el dogma, la institución eclesiástica y la existencia de Dios mismo. La laicidad contribuyó a construir una sociedad fundamentada en la libertad del intelecto. En consecuencia, la ciencia resignificó la concepción inter-temporal de la humanidad.

Aún así, las creencias en una vida después de la muerte propias de toda religiosidad, y la cosmovisión cristiana, han prevalecido como instituciones informales en el transcurso de los siglos en Occidente. La inquietud ontológica que nos agobia y surge del contraste entre vida-muerte, entre momento y eternidad, nos aferra a creer en la singularidad de los humanos para sobrevivir a la muerte. Por ello se mantiene esta conciencia integral, la de pensar que nuestra sobrevivencia no depende solo del entorno inmediato. Nuestra especie le da significado sobrenatural a la muerte, creemos en un el futuro subjetivo, para lo cual inventamos la eternidad. Este hecho permite compensar los sentimientos de lo efímero de la vida, la religión le da futuro a la muerte, la religiosidad al recuerdo, porque dota a la vida post-mortem de un fin, de un *telos*.

Así observamos que el predominio de la explicación mítico-religiosa ha sido general en la historia de la humanidad, pero sólo el cristianismo integró la explicación racional fundamentada en la filosofía y en la ciencia griegas. La apología de la razón generó otro tipo de explicaciones basadas en la ciencia que permitió distinguir los argumentos racionales de las creencias. No obstante, prevaleció un espíritu místico porque la incertidumbre por lo desconocido nos inclina a buscar certezas. Por ello la religiosidad perdura a pesar de la primacía de la razón científica como

categoría epistémica en la explicación del cosmos.

2. Religiosidad, religión y liturgia en México

En la actualidad, un número considerable de saberes basados en la creencia ha sido cuestionado, muchas proposiciones han perdido validez y son inaceptables como principio explicativo del mundo natural. Podemos vivir sin Dios, sin ángeles ni vírgenes; el politeísmo puede convivir con el monoteísmo, las religiones pueden tener dominios regionales. No obstante, existen aún las guerras religiosas que generan genocidios basados en la intolerancia.

Los cambios en la ciencia y en la sociedad no han eliminado las creencias como sustento de la explicación de fenómenos naturales y sociales porque la tradición mantiene su funcionalidad, las instituciones que le dieron origen se modificaron y perdieron poder político en el transcurso de la historia;² sin embargo, han persistido de manera informal.

Sobre estas bases aparentemente débiles pero endémicas se sustentan sistemas místico-religiosos que dan contenido a la diferenciación de las instituciones religiosas formales e informales.³ Ésta es una

² Cfr. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, 18ª. ed., Buenos Aires, Amorroutu, 2003.

³ Retomo el concepto de instituciones formales e informales de Douglas North, quien define a las formales como aquellas que se establecen mediante leyes y reglamentaciones; las informales, las que permanecen como comportamientos culturales a lo largo del tiempo. Véase Douglas North [2012 (1990)], *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 14.

veta para la comprensión de las culturas porque en el contexto de sus instituciones nos explica creencias, comportamientos y jerarquías sociales, así como la ubicación de las personas en una determinada sociedad; también valores y dogmas, aunque se niegue su validez universal, como lo reclaman las tradiciones e iglesias.

En Iberoamérica, el cambio de un sistema de creencias a un sistema de razón lógica causal ha encontrado fuertes resistencias en el tiempo y nula penetración en ciertas regiones. Resistencias de las instituciones formales religiosas, pero también resistencias derivadas de la tradición, sobre todo en lugares aislados donde el sincretismo es arcaico, extensión de ritos y liturgias locales basados en la doble relación politeísta-monoteísta que hacen del ritual el sustento de la creencia y cumplen una función de cohesión social.

La religiosidad del pueblo mexicano se sustenta en la prevalencia de las instituciones informales como son el sincretismo ritual entre lo prehispánico y las liturgias católicas. Las manifestaciones de esta religiosidad se presentan de manera más evidentes en zonas con elevada población indígena, pero también en las urbes grandes o pequeñas, donde sus habitantes conservan sus expectativas de vida después a la muerte porque responden al sentido inter-temporal humano.

De manera simultánea, tradición y soledad derivada del mundo especializado son también componentes de la tradición. Esta pervivencia se explica porque el conocimiento individual es limitado y se acepta la supremacía de quienes se han especializado en un determinado campo del saber. Por ello la creencia tiene mayores ámbitos de acción.

Por otra parte, el carácter festivo de los mexicanos urbanos de la Ciudad de México y la supeditación ante el poder militar, religioso y civil también persisten históricamente como tradición. En este entorno, debe comprenderse la elevada convocatoria de los papas como portadores de ideales subjetivos y sueños implícitos de fe cuando han visitado nuestro país.

Las visitas del Papa a regiones urbanas del altiplano o de Chiapas, Michoacán o Chihuahua, convoca a un número considerable de personas que se vuelcan a las calles para recibirlo, para verlo pasar durante el trayecto que recorre entre el aeropuerto y su lugar de residencia temporal, asiste a los eventos organizados por la arquidiócesis y es despedido con múltiples pruebas de afecto.

Este fenómeno ha llamado la atención de diferentes observadores por la capacidad de convocatoria que mantiene la Iglesia Católica en nuestro país, fenómeno no exento del interés de los políticos y religiosos. La exaltada religiosidad del pueblo mexicano hacia el papado es conmovedora, aunque tenga que ver con nuestras tradiciones y rituales: recibimos a quienes ostentan saberes o a los que los fundan en la tradición sincrética religiosa mexicana.

El 90% de los mexicanos se consideran católicos⁴ y las muestras de religiosidad pública son más abiertas. La resistencia de la Iglesia a mantenerse al margen de la política, del sexo, de la educación y la propiedad es cada vez más explícita. Por esta razón debemos recordar que la

⁴ Según el último censo de población, el 89.3% de los mexicanos mayores de cinco años es católico. Cfr. INEGI, *Censo de población y vivienda 2010. Indicadores sociales*. Consultado el 21 de agosto de 2015 en línea: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/temas/default.aspx?s=est&c=19004>

Iglesia Católica logró consolidar sus instituciones formales e informales entre 1521 y 1853 mediante un sincretismo ritual generalizado y permeó las relaciones sociales novohispanas a través de organismos religiosos y prácticas cotidianas que daban sustento y cohesión al entramado social.

Ésta es la relevancia de los artículos orientados al análisis de la religiosidad. Ellos nos permiten comprender la conformación de las instituciones católicas formales y su pervivencia informal, nos dan luz sobre creencias y las estrategias diversas de la institución eclesiástica para difundir ideas, cultos, celebraciones y procesos de formación religiosa. En seguida paso a realizar una exposición sucinta del contenido para orientar la lectura de este dossier.

3. Síntesis orientativa de contenidos y relevancia de los trabajos

El trabajo de Norma Durán, "De reliquias y milagros: de la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical", contiene varios apartados. En el primero delimita los presupuestos desde los cuales analiza la producción de milagros; el del discurso cristiano como sistema organizado de pensamiento que utiliza la retórica como sistema de validación. La verdad de este discurso se concibe como intrínsecamente buena y se fundamenta en expectativas morales; por consiguiente, el conocimiento de esta verdad es de carácter moralizante.

En el segundo apartado la autora hace un recorrido temporal desde las herencias del culto a los muertos de la cultura gre-

corromana y, a partir del siglo II d. C., el inicio de una práctica de resguardo piadoso de los restos de quienes habían muerto dando testimonio de su fe. Esta práctica se conservó en el ámbito de lo privado hasta el siglo IV, cuando los obispos trasladaron las osamentas de los mártires a las basílicas y su culto pasó a formar parte de las instituciones formales eclesiásticas, situación que coincide con la derogación de la proscripción del cristianismo en el Imperio Romano, su legitimación mediante el Edicto de Milán de 313 y su reconocimiento como religión oficial con el Edicto de Tesalónica en 380 d. C. Entre los siglos IV y XII los obispos generalizaron el culto al santo patrón en las diócesis.

En el tercero describe el largo proceso de centralización realizado por la Santa Sede para que fuera ella la única con jurisdicción para otorgar el reconocimiento de la santidad a algún católico sobresaliente en Occidente. Este proceso inició con las reformas gregorianas implementadas por Gregorio VII en el siglo XI, el periodo de transición abarcó todo el siglo XII y su consolidación hasta mediados del siglo XIII durante el pontificado de Inocencio IV (1243-1254). Se le llamó canonización porque el reconocimiento tendría sustento en el derecho canónico.

El cuarto abunda sobre la corroboración del milagro en los procesos de canonización: el relato de la vida, la comprobación ante notario de testimonios de vida y prodigios, la relatoría de hechos y reservas, el consultorio cardenalicio para establecer, mediante juicio canónico, una sentencia y, para los casos de reconocimiento de santidad, la emisión de la bula papal y la instrucción de la celebración correspondiente. Norma Durán concluye que exis-

te la fabricación de una narrativa que hace constatar el milagro del proceso de canonización de los santos.

En el artículo “Las penas del infierno en la literatura espiritual, la predicación y la iconografía (siglos XVI a XVIII)” Carlos Vizuet Mendoza examina meticulosamente los cuatro medios de los que se valió la institución eclesiástica para configurar una cultura en torno a la vida *post mortem* en la que los humanos podrían gozar de la gloria o sufrir el fuego eterno como premio o castigo por su comportamiento en la tierra.

Para analizar estos medios, el autor parte de considerar el decreto sobre el santísimo sacramento de la penitencia emitido por el Concilio de Trento (1551), en el cual se estableció la obligación de los católicos de confesar sus pecados por lo menos una vez al año. Los ministros de la Iglesia eran quienes podrían juzgar si Dios los absolvía. Para decidir, debían distinguir entre dos tipos de contrición, la perfecta, la que se definió como el “dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante”; o bien, la imperfecta, aquella motivada “por la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas”. A ésta se le denominó atrición. Como era difícil para el confesor dilucidar si efectivamente el confeso sentía dolor del alma, detestaba el pecado y tenía el firme propósito de no volver a cometerlo, los ministros se abocaron a infundir temor a los terribles castigos del infierno. Si bien la finalidad era promover una atrición como parte de un proceso hacia una vida espiritual, este segundo nivel del proceso no se generalizó entre la población católica.

Vizuet clasifica en cuatro los medios de los que se valió el clero para fomentar el

arrepentimiento de los pecados: la literatura espiritual, los tratados de oración y meditación, los sermones de las penas del infierno y las representaciones pictóricas. Analiza críticamente las obras más importantes de cada uno de estos medios.

El autor considera como la literatura espiritual más relevante a aquella que fomentó el temor a la condena eterna y quedó plasmada en relatos de visiones del infierno y fue impresa desde finales del siglo XV. Destaca la vívida descripción escrita por santa Teresa de Jesús en el *Libro de la vida*, capítulo 32. En segundo término, la *Visión de San Pablo*, texto que circuló en latín y romance antes de la invención de la imprenta. En él, se narra la visita del apóstol a la morada de los elegidos, a la de los condenados y al paraíso terrenal en compañía del arcángel san Miguel. El mayor número de copias manuscritas recuperaron un sermón inspirado en la visita al infierno. Este texto lo editó en español la imprenta de Menardo Ungut y Stanislao Polono en Sevilla en 1494, y se reeditó en Toledo en 1525 por Gaspar de Ávila, pero a partir de 1559 la Inquisición lo incluyó en el índice de libros prohibidos. El tercero fue el *Ars morendi* que editó el parisino Anoine Vérard. En 1496 reeditó el libro con un *Tratado de las penas del infierno* que contenía una serie de xilografías dedicadas a ilustrar las penas que sufrían los condenados por cometer alguno de los siete pecados capitales.

El autor señala que existe una notable cantidad de tratados de oración y meditación publicados entre el siglo XVI y XVIII, pero se aboca a analizar los de mayor difusión en la formación de una “sensibilidad religiosa atribulada por la conciencia del pecado y la necesidad de la contrición —el

dolor de corazón por la ofensa a Dios— o al menos de la atrición —el temor a las penas del infierno— para alcanzar el perdón”. Analiza cada una de las obras, las diversas ediciones y la recepción que tuvieron desde los siglos XVI hasta el XIX. Considera que en los tratados de oración y meditaciones, muchos de los cuales eran el material didáctico utilizado durante los ejercicios espirituales, existía un desplazamiento del objetivo deseable de la meditación, es decir, el de promover la devoción, hacia la exaltación del temor por las penas del infierno.

El tercer medio del que se valieron los religiosos para fomentar el temor a la condena eterna fueron los sermones. El autor señala que desde Trento se impuso a los párrocos la obligación de predicar y enseñar el catecismo. Las penas del infierno no formaron parte de las prédicas ordinarias, sino que fueron producto de las misiones populares. Vizuete destaca como los misioneros jesuitas más prominentes del siglo XVII, al padre Alonso de Andrade (1590-1672), el padre Jerónimo López (1589-1658) y el padre Tirso González (1624-1705). La finalidad de estas misiones era popularizar los ejercicios espirituales, y fueron muy exitosas porque generaron un efecto catártico utilizando una amplia gama de recursos retóricos y teatrales como el “empleo de crucifijos y calaveras, representaciones pictóricas del infierno, procesiones nocturnas que concluían en un acto de contrición”.

Por último, las representaciones pictóricas eran uno de los elementos de gran impacto visual para los feligreses, las almas pervivían en medio de llamaradas y las rodeaban terribles demonios atormentándolas. En este rubro incluye los grabados de los libros espirituales y las pinturas

conservadas en la Pinacoteca del templo de San Flipe Neri, en la Casa Profesa de la Ciudad de México.

Carlos Vizuete concluye que la contemplación de las imágenes de condena eterna debió:

[...] producir en el espectador un doble efecto: por un lado el temor a las penas del infierno representadas de forma tan áspera; por otro el aborrecimiento del pecado que conduce, de manera inexorable, a experimentar dichas penas.

La literatura espiritual, los ejercicios del espíritu, la predicación y la iconografía pretendían generar, en principio, la atrición, después, como segundo nivel del proceso, la contrición causando el dolor del alma y aversión al pecado mismo, pero se produjo un deslizamiento del objetivo último a la primera fase del proceso. De esta manera se generó una cultura de vida signada por el temor al infierno y una angustia permanente ante la muerte.

La organización de los gremios en cofradías y las festividades relacionadas con los santos patronos fue parte de la institucionalidad eclesíastica que forma parte de nuestra herencia cultural y persiste instituciones informales. En relación a esta configuración, el artículo de María Cristina Montoya Rivero, “Festividades en la iglesia de La Santísima. Entre procesiones, chirimías y tarascas también se gana el cielo”, nos presenta un ejemplo bien documentado, el de la Iglesia de la Santísima Trinidad en la Ciudad de México.

Montoya Rivero describe el trayecto histórico iniciado por algunos sastres que rendían culto al misterio de la Trinidad. Éstos decidieron organizar una hermandad que obtuvo un terreno donde edificó una

pequeña ermita durante la primera mitad del siglo XVI. Constituyeron una cofradía, la cual solicitó en 1576 su adición a la de Roma. En pocos años consiguió su reconocimiento como archicofradía, lo cual le permitía agregar a otras cofradías y obtener indulgencias plenas para los cofrades. Poco después se integraron otras dos hermandades, la Trinitaria, que congregaba a personalidades de la alta sociedad novohispana, y la Congregación de San Pedro, integrada por sacerdotes del clero secular. Esta última firmó un convenio mediante el cual se comprometió a edificar una iglesia, una capilla para los trinitarios y dos salas para los sastres a cambio del permiso de ocupar el terreno de la archicofradía para construir un hospital para clérigos. La archicofradía creció con el tiempo hasta llegar a contar con doce hermandades. Por esta razón fue una de las más importantes en la Nueva España.

El primer templo de la Santísima se construyó en el siglo XVI; el segundo se inauguró el 19 de septiembre de 1667; el tercero se edificó entre 1755 y 1783. Celebraban de manera conjunta la Semana Santa, el día de la Santísima Trinidad, el jueves de Corpus Christi y el de los Santos Difuntos. Asimismo, cada una de las cofradías organizaba las fiestas correspondientes al santo patrono. Montoya relata minuciosamente los preparativos y ceremonias realizadas de manera anual por las cofradías.

La autora concluye que las fiestas de la Iglesia de la Santísima expresan el fenómeno de la religiosidad popular que se configuró durante tres siglos y se manifestaba en procesiones, imágenes, velas, música y sermones. La pertenencia a una cofradía era prestigioso, pero era indispensable cumplir las reglas y códigos de conducta,

como firmar la patente de ingreso, pagar las cuotas, asistir a las festividades y a los entierros, orar diariamente. Todo ello era garante de la salvación eterna.

El trabajo presentado por Valeria Cortés, "Argumentos en defensa de la religión en una nación moderna. La Sociedad Católica de México", nos introduce a la crisis de conciencia que generaba en la sociedad el triunfo del liberalismo en México ante la incapacidad para apreciar los beneficios de contar con un Estado laico que no estableciera entre sus principios constitucionales la obligatoriedad de profesar la religión católica.

Uno de los aciertos del artículo es el de rescatar:

[...] los argumentos esgrimidos por el grupo conservador de la importancia de mantener al catolicismo como religión exclusiva del Estado mexicano y a su Iglesia como pilar fundamental para la unidad nacional y la modernidad.

Pocas veces los estudiosos investigan la serie de razones que argüían los conservadores para sustentar sus posiciones, ya que, a pesar de que el interés de la alta jerarquía católica fuese el de mantener su poder económico, político y social, también había intelectuales convencidos de que la institucionalización del Estado laico acarrearía consecuencias nefastas para el país.

Valeria Cortés analiza algunas publicaciones periódicas donde los defensores del catolicismo como religión de Estado dieron a conocer sus opiniones sobre el particular. Los textos los encontró en periódicos publicados por la Sociedad Católica de la Nación Mexicana, fundada en 1868 con el fin de defender la religión ca-

tólica como la única posible en nuestro país. Esta sociedad contó con la bendición del Papa Pío IX y tuvo presencia en gran parte del territorio nacional. El primer periódico que editó fue *La Voz de México* (1870-1875); posteriormente, debido a diferencias políticas entre los redactores y la asociación, publicó *El Mensajero Católico* (1875-1876), asimismo imprimieron otras revistas dirigidas específicamente a mujeres, a hombres o a niños. Los textos más relevantes los ubicó entre los años de 1870 y 1872, año de la muerte de Benito Juárez.

La autora distingue los ejes de argumentación de los articulistas conservadores: la libertad sólo existe donde hay religión; la libertad y tolerancia religiosa minan la unidad nacional; la felicidad de las naciones, del hombre y de la humanidad se alcanza siguiendo las leyes proclamadas en los evangelios, las cuales son la verdad, el amor, la fe y la caridad; la moral propicia la felicidad, no la razón; la educación requiere cimentarse en principios católicos: sistema de las ciencias, los dogmas, la moral y la política; la sociedad es un cuerpo espiritual dotado de vida, fuerza y progreso.

Valeria Cortés concluye que los conservadores mexicanos sustentaron parte de sus argumentos en los planteamientos de Edmund Burke en cuanto a la necesidad de evitar cambios drásticos y mantener las tradiciones para generar cohesión social:

[...]concibieron el estado moderno poniendo como requisito indispensable el desarrollo interno de las instituciones, la defensa de las tradiciones que dotan a la nación de identidad, cohesión y solidaridad, y el apoyo del estado a la Iglesia y, por supuesto, a la religión, sin por ello

renunciar al estadio de modernidad al que también aspiraban.

La secularización continuó su curso. Después de la muerte de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada fue aún más radical en la aplicación de la ley. Las publicaciones católicas continuaron editando sus revistas, pero su discurso fue modificándose poco a poco para mantener la filiación a la Iglesia Romana.

Nora Pérez-Rayón nos presenta un trabajo de recapitulación y análisis sobre "La visita de Benedicto XVI a México. Expresiones y argumentos del anticlericalismo en el siglo XXI". En éste recupera las voces críticas que cuestionaron la visita papal, a las instituciones formales eclesiales, a las estatales y a la clase política. Las críticas se emitieron en publicaciones periódicas de amplia difusión nacional: *Reforma*, *La Jornada*, *El Universal*, *Milenio* y *Proceso*.

La doctora Pérez-Rayón contextualiza claramente los intereses políticos que se conjuntaban en la visita papal con una dimensión simbólica. Especifica las diferentes motivaciones de los involucrados en el suceso. Por una lado, el Vaticano intentaba recuperar las simpatías para los Legionarios de Cristo perdidas por la difusión de los escándalos de pederastia cometidos por su fundador, el michoacano Marcial Maciel. Después de la muerte de Juan Pablo II en 2005, la congregación fue obligada a reconocer los crímenes de su fundador, a desligarse de su imagen y reorganizarse bajo la supervisión de Roma. Por otra parte, la curia mexicana vinculada al cardenal Norberto Rivera y a ciertos grupos del Partido Acción Nacional pretendía incidir en la modificación del artículo 24 constitucional para lograr lo

que definieron como “plena libertad religiosa”. Mediante este concepto formulado, estos grupos intentaban lograr la obligatoriedad de la formación religiosa en las instituciones públicas de educación básica arguyendo que era un derecho de los padres que pagaban impuestos. También proponían que los clérigos, como cualquier otro ciudadano, pudiesen ejercer su derecho de libertad de expresión, el voto activo y pasivo sin restricción alguna, y se les otorgara el derecho a adquirir medios masivos de comunicación. Por último, el entonces presidente Felipe Calderón requería del reconocimiento y apoyo para paliar los costos de su estrategia de guerra contra el narcotráfico.

La serie de artículos que reconfigura Pérez-Rayón en su análisis los escribieron reconocidos estudiosos del tema religioso. La autora tuvo particular cuidado en retomar los artículos representativos de una gama ideológica plural. Estructura paso a paso las críticas que vertieron en las diversas publicaciones periódicas. Respecto de los intereses del pontífice, se le criticó duramente por negarse a recibir a las víctimas de abusos sexuales cometidos por Maciel.

En relación al interés preponderante de la curia mexicana, la reforma del artículo 24 constitucional, los críticos señalaron que la Constitución garantizaba adecuadamente la libertad religiosa y propusieron que en el artículo 40 se agregara a la definición de república democrática, federal, representativa y laica porque así el Estado también estaría obligado a promover los valores civiles seculares, tales como la tolerancia, la libertad, la pluralidad, la no discriminación, el respeto a los derechos humanos sin distinción de raza, género, edad, nacionalidad, orientación sexual

o creencias. Éste es uno de los temas más importantes porque, de manera evidente, la institución eclesiástica mexicana desea restablecer sus formas de reproducción de instituciones informales a través de las instituciones formales.

La pretensión partidista de influir en el voto de las elecciones que se realizarían tres meses después de la visita pontifical fue un rotundo fracaso. El PAN pudo constatar que la presencia del Papa en el monumento a Cristo Rey en el Cerro del Cubilete y la asistencia de los candidatos al la misa oficiada por el Pontífice no implicaba que su partido sería el mayoritario en las preferencias políticas.

Así, la autora concluye que, a pesar de que los datos muestran que la mayoría de los mexicanos se consideran católicos, su religiosidad subsiste en términos de institución informal, pero también cuenta con una formación laica liberal y anticlerical. De esta manera los ciudadanos tienden a adecuarse a opciones políticas, morales y sexuales acordes con criterios propios y están lejos de adecuarse a las directrices señaladas por la religión institucionalizada en Iglesia Romana.

4. Heterodoxias diversas

La segunda parte del dossier la configuran una serie de artículos misceláneos. En el primero, Danaé Torres de la Rosa presenta en este dossier un estudio sobre los géneros literarios que se entrelazan en la obra póstuma de José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Coincide con Philippe Lejeune respecto de las limitaciones de la teoría literaria sobre los géneros porque éstos son producto de una sistematización concebida en determinado

momento y depende de fenómenos históricos complejos. Por tanto, la clasificación de los géneros es insuficiente. A partir de estas consideraciones presenta su propuesta de análisis de la obra y la tipifica bajo la denominación de género híbrido. Plantea un esquema estructural donde existe un macro conjunto, el de géneros dominantes, que tiene dos tipos de relato: el ficcional y el autobiográfico. Éstos forman dos sub-conjuntos configurados cada uno de ellos por cuatro géneros subordinados. Al ficcional lo constituyen el mítico, el costumbrista, el teatral y el de canciones. Al autobiográfico, el del diario, las epístolas, la crítica literaria y el mítico.

Las premisas de las que parte la propuesta de Torres de la Rosa es la inconsistencia en la clasificación de esta novela como literatura indigenista o mestiza, porque Arguedas crea diferentes universos narrativos, juega con la realidad y plasma sus opiniones acerca de la ineficacia del lenguaje para transmitir mensajes, su imposibilidad para plasmar la complejidad real y mental de las personas y la incapacidad de los humanos para entenderse. Por estas razones, concibe esta obra como una metáfora, tanto social como personal que, pesa a su:

[...]fragmentariedad, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* enuncia una nueva propuesta de literatura autobiográfica que parte de una lectura unitaria. Así, los límites entre los géneros literarios, definidos en un principio, se desdibujan y crean una obra caleidoscópica y visceral, como una suerte de equilibrio entre la novela total de Vargas Llosa y García Márquez, y la fragmentaria de Macedonio Fernández.

Para concluir, Torres de la Rosa reflexiona sobre la necesidad de realizar la lectura unitaria de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* como una nueva propuesta autobiográfica. Se niega a juzgarla como una novela inconclusa e invita a percibirla como:

[...] una proclamación de la existencia del ser humano, un reclamo para reconocer que detrás de un libro hay un hombre (como Arguedas advierte cuando 'critica' a los escritores de su generación). [...] un manifiesto de la complejidad de las relaciones entre una sociedad en búsqueda de su identidad; un testimonio de los problemas a los que se enfrenta un autor en los procesos creativos; un ejemplo de la imposibilidad de escribir; un caso de género híbrido; una nueva propuesta de escritura del yo; una evidencia de que el lenguaje representado en los géneros literarios no es suficiente para expresar la realidad consciente e inconsciente del hombre.

"Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl" es el estudio historiorográfico que nos brinda Sergio Ángel Vásquez Galicia. Compara las diversas aportaciones sobre la vida de este autor acogida realizadas por notables historiadores como lo son Edmundo O'Gorman, José Rubén Romero Galván, Camilla Townsend, Amber Brian, Bradley Benton, Charles Gibson, Diana Rosell y Gerardo Pérez Gerardo. Se propone ubicar de manera más apropiada el horizonte histórico desde donde el narrador formula su historia.

Después de rescatar los datos de vida personal de Ixtlilxóchitl, el autor ubica la temporalidad de los cargos que desmpe-

ñó en la administración novohispana como juez gobernador, los privilegios familiares como cacique de Teotihuacan, la decadencia del mismo, la residencia en la Ciudad de México, las opciones educativas a las que posiblemente accedió y las implicaciones de que fuese sepultado en la parroquia de Santa Catalina Mártir en la capital novohispana.

Vásquez Galicia finaliza su texto elaborando una serie de observaciones sobre la biografía de Ixtlilxóchitl:

[...]como funcionario público, sus cargos lo mantuvieron en el escalafón medio de la administración novohispana, y sólo de forma efímera pudo alcanzar la cúspide de esta estructura; las ventajas económicas, políticas y sociales que dicha posición pudo ofrecerle, se vieron afectadas por el proceso de pérdida de privilegios que vivió la nobleza indígena de su tiempo, esto no sólo se reflejó en la decadencia del cacicazgo familiar y en sus circunstancias económicas al momento de fallecer, sino también en el contenido de sus crónicas.

Ana Sofía Rodríguez Everaert presenta "Orozco: ¿pintor sin ideología?" Sostiene que José Clemente Orozco incorporó a su expresión artística una visión ideológica del mundo, por lo que considera erróneas las aseveraciones de Octavio Paz acerca de que la pintura de jalisciense carecía de posiciones ideológicas.

Sin realizar un análisis detallado de las pinturas de Orozco ni del significado que da Octavio Paz a la palabra "ideología" en el contexto del literato o del pintor, Rodríguez Everaert considera que Orozco no es dogmático, sin embargo no carece de ideología porque su arte busca "recrear

para sus espectadores la disyuntiva que irremediamente se nos presenta cuando nos plantamos frente a la tragedia, ya sea ésta coyuntural, previsible o inevitable en el futuro. Al enfrentarnos a ella, tenemos dos opciones que son en apariencia pasivas, pero que, si se asumen plenamente, no pueden sino llevar a la acción". Aparentemente la autora concibe a la ideología como motivación para la acción.

Rodríguez Everaert afirma que el jalisciense mantenía un actuar ideológico más complejo porque "deliberadamente buscó provocar de forma reflexiva y crítica con su pintura. Pocas ideas tan bien establecidas y fundadas como la potencialidad del arte cuando se le mira libremente". No pretendía imponerse con su arte, pero transmitía ideas y causas en sus murales.

"Caín y Abel: transmisión y apropiación de la ley, un punto de vista lacaniano", Mónica Morales Barrera analiza el mito hebreo de Caín y su hermano Abel como la forma de transmisión y apropiación de la ley simbólica en la cultura.

Bajo la influencia de Freud y Lacan, Morales Barrera utiliza la historia de los hijos de Adán y Eva por concebirla como un herencia arcaica, cuyo origen data del siglo I a. C. Con ella pretende explicar la importancia de generar sujetos que se hayan apropiado de leyes simbólicas que los integre a la sociedad donde viven mediante una serie de prohibiciones y generación de culpabilidad que les permite ajustar sus comportamientos a los aceptados socialmente.

Morales Barrera considera que la prohibición desempeña una función educativa que estructura la personalidad de los individuos y, gracias a ella, el individuo forma su carácter mediante la sublimación y formación reactiva. Cuando internaliza la

ley simbólica, el sujeto adquiere conciencia moral mediante sentimientos de culpa, que le permiten responsabilizarse de sus acciones. La responsabilidad es fundamento para la educación y la adquisición de patrones culturales.

El artículo concluye aseverando que la culpa, la responsabilidad y el castigo estructuran al sujeto; forman la conciencia moral; generan lazos sociales. La culpa propicia el amor, el perdón, la inhibición de conductas antisociales. Cuando la culpa se convierte en responsabilidad, se crea una deuda que se paga a su vez transmitiendo la ley. La culpa y la deuda dan cuenta de la subjetividad; y sólo en este registro el castigo adquiere sentido.

Por último, en "Devenir de la obra de Severino Salazar", Gerardo Bustamante Bermúdez elabora una reseña crítica de los artículos publicados en el número 44 de la revista *Tema y Variaciones de Literatura*, coordinado por Antonio Marquet y Edilberta Manzano en el primer semestre de 2015. Este número fue producto del homenaje que organizó el Departamento de Humanidades para conmemorar el sentido fallecimiento de nuestro estimado profesor Severino Salazar Muro (1947-2005). Contiene ocho ensayos críticos sobre la obra del zacatecano y un texto-cartaretrato literario sobre Salazar, incluidos en la sección "Tema", más tres artículos sobre otras temáticas, pertenecientes a la sección "Variaciones".

Gerardo Bustamante nos presenta el interés por escribir este artículo: "No hay mayor homenaje para un escritor fallecido que la reedición de su obra, los estudios realizados alrededor de ella y, sobre todo, el diálogo entre académicos, lectores y admiradores". Señala Bustamante, la obra de Severino Salazar no es regionalista,

como se le ha clasificado injustamente, pues ella:

[...] se inspira en tópicos locales, pero va mucho más allá, pues lo mismo dialoga con temas bíblicos o mitológicos; encuentra y da lo mejor de sí a través del manejo de voces narrativas y oralidades que el zacatecano maneja con originalidad a lo largo de su prolífica obra.

Destaca los textos de Alberto Paredes, Vicente Francisco Torres y Antonio Marquet porque, además del análisis erudito, aportan testimonios de vida gracias a su cercanía con el escritor.

Alberto Paredes llama la atención sobre la rigidez de la etiquetas impuestas a los géneros literarios, que en el caso de Severino serían literatura moderna de la provincia mexicana, literatura post-revolucionaria, neo-regionalista, literatura gay. El manejo de fuentes bíblicas y hebraicas se manifiesta en sus distintas obras. Propone nuevas formas de análisis y tipología a partir de la visión de conjunto de la obra del zacatecano.

Antonio Marquet contribuye con nuevas líneas de lectura de *Donde deben estar las catedrales*. La capacidad crítica de Marquet le permite enfocar el análisis en la represión discursiva, específicamente respecto de la relación de Baldomero Berumen y Crescencio Montes, a la que califica como heteronormativa porque, afirma Marquet, "la homosexualidad no se dice, se procede a recurrir a la sordidez y a la monstruosidad como expedientes para expresar el horror contra una sexualidad que ni siquiera se menciona".

Tomás Bernal Alanís presentó un análisis comparativo de la toponimia en la novela *Donde deben estar las catedrales*. El

Tepetongo de Salazar alcanza una dimensión universal como el Macondo de García Márquez o la Comala de Juan Rulfo. Así, para Bernal, Severino dio vida a Tepetongo "por medio de la palabra exquisita y mágica que pueblan las páginas de esta novela fundacional del universo salazariano".

En "Severino Salazar y el habla coloquial de sus relatos", Ezequiel Maldonado y Concepción Álvarez Casas retoman los estudios de Ángel Rama y Carlos Pacheco y aplican los conceptos de oralidad, tradición, neoregionalismo, literatura dialógica, oraliterura y literatura monológica a los personajes de la obra del zacatecano.

Edilberta Manzano presentó el análisis sobre ediciones y correcciones de la obra del zacatecano en "Severino inacabado o el recommienzo eterno". A partir de las aportaciones de Maurice Blanchot,

reflexiona sobre la escritura, la revisión, los agregados o modificaciones que en su momento hicieron los editores o el propio escritor.

Marcela Quintero en su artículo "La poética del juego cósmico en ¡Pájaro, vuelve a tu jaula!, de Severino Salazar", estudia el tema de la tragedia clásica, los elementos de religión y símbolos presentes en una obra poco estudiada por la crítica.

La revista cierra con un testimonio de Uriel Martínez, quien da cuenta de la vida, pasiones y trayectoria del homenajeado. Un texto poético que con acierto quedó incluido en el número de *Tema y variaciones de Literatura* en homenaje a Severino Salazar. Con esta reseña se concluye el número 52 de la Revista *Fuentes Humanísticas* que invitamos a su lectura.

