

# Juan Diego: Símbolo de una Experiencia Religiosa

Victoria Raquel Rojas Lozano

*Universidad Autónoma del Estado de México*

**Resumen:** Lo que se pretende observar en el presente escrito es cómo a partir de la simbolización de la representación de Juan Diego como un Santo, se pretende construir una nueva experiencia religiosa ligada a una nueva identidad étnica, enfatizando que entre ambos se ejecuta en los actores un ejercicio de interpretación donde se crea el sentido de apropiación e identificación al construirse lo sagrado a través de la experiencia religiosa, donde dicha experiencia conformada como una construcción social, se realiza a través de las diversas relaciones interpersonales a partir de un marco de referencia social y cultural que se encuentra determinado por símbolos y significaciones compartidas.

**Palabras clave:** experiencia religiosa, identidad étnica, símbolo.

**Abstract:** *What is sought to observe presently written it is how starting from the symbolization of Juan's representation Diego like a Saint, are sought to build a new bound religious experience to a new ethnic identity, emphasizing that between both it is executed in the actors an interpretation exercise where it is believed the appropriation sense and identification when being built the sacred thing through the experience religious, where this experience conformed as a social construction, he/she is carried out through the diverse interpersonal relationships starting from a mark of social and cultural reference that is determined by symbols and shared significances.*

**Key words:** *religious experience, ethnic identity, symbol.*

## Identidad Étnico-religiosa

A lo largo de la Historia del Guadalupanismo se observa que los actores no han sido pasivos y han adaptado a su tiempo y espacio la estructura simbólica que representan Guadalupe y Juan Diego. Primero fueron los criollos que a través de la imagen Guadalupana se apropiaron de la Nación Mexicana, después los mestizos forjaron un nacionalismo mexicano a través de la imagen, y ahora la iglesia católica regresa a los indígenas una parte de su origen con la canonización del indio Juan Diego. Pero con dicho acontecimiento no se da la unificación, identificación o apropiación del culto popular, antes bien, estos indígenas a los cuales va dirigido el mensaje del nuevo símbolo religioso, siguen siendo despojados de su

significado generador de sentimientos de profunda identidad, cuyo mecanismo es dado a través del ritual, que ofrece a los integrantes de un grupo étnico seguridad espiritual y disciplina social (Sandoval; 1994: 48). Pues a pesar de que la iglesia católica ha permitido la entrada de los diferentes cultos de las etnias a la Basílica de Guadalupe, la imagen de Juan Diego, es la imagen de un hombre español, fuerte, no sencillo, que choca con lo que se describe en el Nican Mopohua, al autodescribirse como pobre y humilde, como *cola*, *ala*, *cacaxtle* o como el más pequeño de los hijos de la Virgen de Guadalupe. Levi-Strauss explica de esto, que hay diferentes formas de conocer y percibir el mundo, pero no se puede decir que una sea más importante que la otra, más bien, habla de lógicas diferentes que corresponden cada una a su contexto “La división conceptual varia según cada lengua (...) el uso de términos más o menos abstractos no es función de capacidades intelectuales, sino de los intereses desigualmente señalados y detallados de cada sociedad particular en el seno de la sociedad nacional” (Levi-Strauss; 1988: 12). Esta correspondencia con el contexto precisamente ha llamado a citar en este trabajo, la situación de algunas etnias del país que pasan por determinados conflictos ante una inclusión dada en términos desiguales.

En resumen la imagen de Juan Diego no tiene relación física aparente con las etnias del país, ni con el relato de Antonio Valeriano, ni con el discurso elaborado por la jerarquía católica; por ello en el presente trabajo se expondrá, cómo a través de la construcción de lo sagrado cuya funcionalidad habla de la condición de existencia de determinados seres humanos en un espacio y tiempo delimitado, es que se determinan identidades o no en torno a este culto.

Hablar de lo que es el concepto de identidad hace necesariamente referencia al análisis que la colectividad hace de sí misma, pues inicia cuando un individuo se pregunta sobre su existencia y se adhiere o se diferencia de los otros, es la forma de preguntarse en el plano ontológico sobre “quiénes somos” o “quiénes no somos”. De allí que este concepto se vea como un proceso dinámico y no estático que se modifica de acuerdo a un tiempo y espacio determinado, que va de la particularidad de los sujetos a la integración con el todo. Este último mecanismo que la identidad refiere, borra las tensiones entre las conciencias individuales y colectivas y logra así mismo la unificación de los individuos dentro de un sistema normativo por medio del cual se

obtiene cohesión. Una de las principales funciones de la religión y de la identidad.

Este concepto así formulado es manejado desde “Durkheim a Parsons en la sociología funcionalista, la identidad es inseparable de la socialización y su eficacia. Mientras más compleja y más dinámica es la sociedad, más se concibe al proceso de la identificación, como un elemento central de orden social (...) La identidad encarnará el principio de unidad de las orientaciones normativas, más allá de la diversidad de los roles” (Dubet, en Portal 1997: 48).

Se observa pues, a la identidad como un continuo proceso de diferenciación, y así mismo de integridad que es modificada cuando tiempo y espacio se alteran. Es decir, hay una continua reconstitución de éstas por medio siempre de un otro que es el que permite definir la existencia.

La identidad constituye la dimensión subjetiva de los actores sociales, de transformar un dato en valor, transmutar lo que es, en lo que cada quien ve de sí mismo. De allí que el concepto retomado para este trabajo de identidad sea afirmado sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social, es decir, tiene necesariamente un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros (Giménez; 1992: 188). El individuo se reconoce así mismo sólo reconociéndose en el otro, (traza fronteras). Ya que éste le dice lo que es y lo que no es, (selecciona), pero siempre inmersos en una lógica social, es decir, en una continuidad de tiempo y espacio, (integra a través de la interpretación de las experiencias).

La identidad no sólo describe, sino explica, pues no es sólo un medio sino un producto de la interacción social, es pluridimensional, es un proceso activo y complejo de relaciones y representaciones históricamente situadas que resulta de la interiorización de valores, normas y códigos culturales compartidos y de conflictos y luchas (Giménez; 1993: 27).

A través del entendido de que la identidad se logra a través y en la interacción social, tenemos al ritual religioso como esa forma donde se establecen y reproducen las identidades sociales a través de la comunicación e interpretación de códigos y representaciones simbólicas. Por ello se hace referencia a la interacción social que se

manifiesta en los rituales llevados a cabo en torno a la imagen de Juan Diego como nuevo santo, y específicamente a la experiencia religiosa indígena, que lleva a pensar, en la construcción de nuevas identidades étnicas, dadas las modificaciones en el espacio y el tiempo que manifiesta la canonización del indio en pleno siglo XXI.

Como lo menciona Gilberto Giménez (2000), no se puede hablar de identidad étnica sin saber lo que se entiende por etnia. "...se utiliza el término etnia como concepto más global e histórico que refiere a la otredad, al diferente de Occidente" (Leyva; 1996; 22). Una etnia es una nación desterritorializada, es decir, una comunidad cultural disociada real o simbólicamente de su territorio; colectividad cultural (generalmente minoritaria) consecuentemente marginal y discriminada, cuyo aspecto lo diferencia del de nación (Giménez; 2000; 53).

La etnia denota una diferenciación a partir de rasgos culturales distintivos y entre la gama de instancias de alteridad social. "...comunidad que se auto perpetua en gran medida, comparte valores culturales fundamentales, cuenta con miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y constituyen una categoría distinguible de otras del mismo orden" (Barth, en Leyva; 1996: 26). Por tanto, lo que realmente importa para explicar la etnicidad, no es el contenido cultural de la identidad, sino los mecanismos de interacción que utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen y cuestionan las fronteras colectivas; este repertorio cultural consta de: una tradición archivada en la memoria colectiva, la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales, la valoración del lenguaje, del parentesco y de un complejo religioso-ritual que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo.

En este sentido las identidades étnicas se caracterizan por ser profundamente tradicionales ya que dan al pasado una autoridad trascendente para regular el presente, que tienen como referencia un territorio cultural, como herencia ancestral, además de la lengua "que es una marca de identidad, lo que significa ya no ser nombrado por el otro, sino por sí mismo, el lenguaje es una forma de codificar el pensamiento y una forma de memoria histórica" (Valiñas; 1996:). El parentesco habla de que la identidad se adquiere por nacimiento, por la inserción a una familia; por último la religión como referente de

identidad (que es el que interesa mayormente abordar) es interpretada a través de un Santo Patrono que constituye la base de la organización, y el principio vital de la comunidad.

De lo antes expuesto se observa que “La identidad étnica... no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema de identidades étnicas, valoradas en forma diferente en contextos específicos o en sistemas particulares” (Oliveira de; en Leyva; 1996: 28). Así la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros, es decir, éstas dependen no sólo de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos (Bartolomé; 1997: 47).

Las identidades étnicas son el resultado de una construcción en el tiempo que sólo pueden perdurar adaptándose, recomponiéndose y redefiniéndose permanentemente, en este sentido Valiñas (1996) dice que la identidad no se pierde, ya que en ese continuo proceso de recreación se acomoda a las necesidades y funciones que socialmente van surgiendo; y Carmagnani (1988) plantea que el proceso de reconstitución étnica encuentra su fundamento en el inconsciente colectivo (que se encuentra bajo formas simbólicas) de querer seguir siendo indio.

Ser o no ser indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural, que excluye la pertenencia a un fenotipo racial particular. Asumir una filiación étnica supone entonces, en uno de sus niveles, superar los estereotipos denigrantes adjudicados a la condición indígena, esta es una de las concepciones retomadas para significar a las etnias en la modernidad, en el que se les valora sólo desde sus formas lingüísticas, donde se es o no indígena dependiendo del lenguaje. (Bartolomé; 1997: 23-24).

La veneración de lo divino es otra forma de legitimar lo social, partiendo de este hecho es que se observa la construcción de identidades étnicas religiosas, como una nueva forma de percibir e interpretar un contexto espacio-temporal determinado, a través de un sistema simbólico que integra y diferencia colectividades.

La identidad étnica tiene como uno de sus referentes culturales básicos a la religión, como sistema de producción de sentidos y significados específicos que condiciona las representaciones simbólicas de los sujetos sociales (Ortiz; 1995), que a través de la

interacción en torno a rituales sagrados como estrategia para actualizar y dinamizar el mundo y el código simbólico, pone de manifiesto la adscripción u apropiación a un universo social. Es a través de elementos como el espacio sagrado y la autoridad del Santo Patrono que dichas identidades étnicas se formulan. El primero a través de lo que formula Carmagnani (1988) se retoma como mediado por las divinidades y por tanto con una connotación sagrada; el segundo es el símbolo unificador y característico de un determinado espacio que impone autoridad, organiza la vida social y por tanto cohesiona e identifica a la sociedad que lo simboliza, Giménez (2000). Los Santos Patronos son ahora las entidades que simbolizan la vida espiritual colectiva. Lo esencial es que la vida étnica no es posible sin su subordinación a la voluntad divina, pues a partir de esta subordinación los grupos indios pueden definir el territorio en el cual se desenvuelven. Ya que en algunas culturas la relación entre identidad y religión es insoluble, en la medida en que la segunda sustenta a la primera (Bartolomé; 1997).

Por ello Barabas (1995) dice que el fenómeno aparicionista es una situación relacionada con crisis de identidad que impulsan a acciones tendientes a la cohesión social, en la que las acciones reintegradoras implican un proceso de apropiación o reapropiación territorial por la vía de la sacralización, revitalizando identidades primordiales en riesgo, de allí que el mito guadalupano sea una forma de sacralización de un espacio y apropiación de un territorio por parte de los indios en pleno siglo XVI, que les otorgó la seguridad de ser elegidos y legitimó la ocupación cultural del espacio, “De esta manera, la aparición de la Virgen a un representante de la raza indígena, Juan Diego, significaba el retorno a la Tonantzin, otorgándoles no sólo la continuidad de su raza, sino sobre todo la continuidad de su fe en sus dioses propios” (Nebel; 2002: 149) Pero ahora a través de la canonización de Juan Diego; dicha apropiación de espacio y de divinidad no se observa como antes, aunque éste Santo haya sido participe de dicha aparición. Lo que lleva a hablar de otros elementos que sustentan o forzan la nueva identidad étnica.

### **Juan Diego como símbolo de una nueva experiencia religiosa**

La experiencia religiosa alude a vivencias que los individuos y los pueblos han asumido en torno de lo sagrado, es decir, a su religiosidad, a la relación directa que los hombres tienen con la divinidad y todo el

cúmulo de relaciones que se establecen en torno a este espacio que particularmente para las etnias como ya se mencionó, hace referencia a uno de los principales elementos que permiten comprender la construcción de identidades étnicas, como bien lo refiere Rangel en su trabajo sobre “La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indios de la montaña de Guerrero” (2001).

Esta experiencia puede manifestarse de una manera individual como lo menciona Otto (1980) y Eliade (1983), puesto que se trata de buscar el cómo se ha ido construyendo la experiencia de lo numinoso, lo hierofánico en la experiencia religiosa vivida que se manifiesta como un sentimiento de terror, fascinación, éxtasis y misterio de algo completamente distinto. Entonces, la relación con lo sagrado como práctica humana de lo trascendente y lo inefable deviene en experiencia colectiva, que se expresa en mitos y en rituales, mismos que en este escrito demuestran tener una relación directa, es decir, el mito guadalupano y la acción ritual en torno a éste.

Particularmente este trabajo trasciende la experiencia del *Homus Religioso*, al sobrepasar la intimidad de la creación y manifestarse a través de la interacción social, logrando estados anímicos, formas de organización, y de vida de una colectividad que responde a ciertos códigos por los cuales logran comunicarse, al diferenciarse e integrarse. Con ello el sistema simbólico por el que se representa la religión (Geertz; 1987: 89) dentro de la experiencia religiosa, puede construir identidades en un espacio y tiempo determinado. Identidades que se encuentran en constante reconstitución, precisamente por la dialéctica que las formula, donde se les observa como un proceso flexible y dinámico de recreación que se va acomodando a las necesidades y funciones que socialmente van surgiendo.

De allí que Carmagnani (1988) vea que el grupo étnico conserva y defiende su forma de vivir y de sentir gracias a un sistema coherente, fuertemente integrador, que se da a través de un imaginario totalizante que permite la relación interétnica. Este imaginario trasciende a través precisamente de la experiencia religiosa colectiva que vinculada con la identidad étnica formulan un mismo significado, que ve su expresión más tangible en lo relatos míticos y en los actos rituales a través de distintas ceremonias, en las cuales la colectividad refuerza sus lazos de identificación y expresan el estado contemporáneo de su proceso de producción y reproducción simbólica (Bartolomé; 1997: 107). Este

fenómeno religioso es el que se destaca en esta última parte, ya que es a través de éste, que Juan Diego va a ser entendido y apropiado primero como un nuevo Santo incluyendo el espacio y todo el imaginario que este representa, por parte no sólo de las etnias de México, sino por el pueblo mexicano. O segundo, al observarse si es más bien una reproducción forzada y por tanto la apropiación de éste por parte de la sociedad no resulta darse.

Juan Diego al ser canonizado en pleno siglo XXI, prefigura acontecimientos que sobrepasan al sistema religioso, pero con los cuales se relaciona su mutación, como son el contexto político, social y económico intrínseco a la misma sociedad, dado como resultado de un fenómeno multicausal (Bastian; 1997: 79). Ante esta situación de transformación del entorno; el símbolo sagrado pretende modificar ciertas situaciones sociales que van dirigidas en su totalidad a las etnias de México. Esto es entendido bajo los cambios que se han suscitado en torno a ellas, como son los conflictos que acarrear diversos movimientos sociales, las respuestas contestatarias de éstos para con la Iglesia católica, como es la Teología India y el incremento de nuevas religiones y disminución de la hegemonía católica. Además de lo que Rangel (2001: 83) señala como: procesos de secularización en diversos grados y niveles que se expresan en la adopción de un pensamiento autónomo, en un creciente avance de iglesias protestantes en regiones rurales y urbanas pobres, así como el surgimiento de Nuevos Movimientos Religiosos en sectores medios y altos de las mismas, la propia secularización de la iglesia católica en su interior, la cual ha tenido que salir de su dimensión espiritual y adecuarse a las realidades regionales en donde trabaja, y la experiencia religiosa de los pueblos indios, expresada en procesos múltiples que van desde la espiritualidad heredada de la cultura mesoamericana, hasta la religión católica y la experiencia de nuevos movimientos religiosos.

Juan Diego dentro de este nuevo sistema ritual entendido este como una recreación de la realidad social (Douglas en Mayer; 2000: 22). Es interpretado desde la misma experiencia de la colectividad como el intermediario, como mensajero de la divinidad, exaltando atributos de pobreza, ignorancia, humildad, bondad, otorgados al victimizarse por ser un indio moreno, por ser parte de la raza olvidada. Este sentido y significado que la gente ha construido se ha formado por cuatro elementos: 1) La imagen, 2) los discursos católicos, 3) la teatralización de los estereotipos prehispánicos, y 4) por el proyecto de su santuario.



Con estos elementos se alude no tanto a una experiencia numinosa y subjetiva de la construcción de lo sagrado y así de la transformación del indio que llevaría a la apropiación de éste, (como idea, es decir, como objeto, como espacio y como fe) sino lleva a observar la construcción de la identidad étnica religiosa por otros elementos y por otras causas.

### **Teología India como producto del cambio de identidad religiosa al interior de los pueblos indios**

Los cambios religiosos que se han dado han surgido en México a partir de varios elementos como los económicos, políticos y sociales, pero desde el mismo ámbito de la postura eclesial, se han manifestado más tangibles a partir del Concilio Vaticano II en 1964, como lo comenta Blancarte (1993; 413) que es una forma de adaptar la Iglesia al mundo moderno, y de reafirmarse en la necesidad de libertades religiosas, en el que después de éste, se aprecia una mayor sincronía entre el episcopado mexicano y la Santa Sede que se afirma con las varias visitas de Juan Pablo II al país. Las ofensivas por la repercusión de libertades religiosas, donde se definieron las políticas misioneras por Juan XXIII se planteó que la evangelización debía darse en los términos culturales de los pueblos receptores de éste, a partir de una concepción integral de su quehacer, para adaptar a éste a las nuevas condiciones sociopolíticas de la sociedad en las cuales actúan, con el objeto de repercutir en ellas y no seguir perdiendo poder como religión hegemónica frente a las alternativas del surgimiento de Nuevos Movimientos Religiosos.

Otro aspecto que ha modificado la situación religiosa y la postura clerical es que “ciertos sectores de la Iglesia católica se inclinaron a partir de la segunda conferencia del episcopado Latinoamericano reunida en Medellín, Colombia en 1968; por la opción preferencial de los pobres” (Bastian; 1997: 75). Lo que deviene en una transformación o radicaclización que busca organizar redes católicas populares de solidaridad y toma de conciencia política de izquierda, como es la Teología de la Liberación en la que uno de los teólogos iniciadores es el Brasileño Leonardo Boff que fue excomulgado por la iglesia (Rangel; 200: 107).

*“Esta Teología esta basada en la relectura contemporánea de las enseñanzas del cristianismo primitivo aplicada en las regiones indígenas y en los sectores populares del Tercer Mundo que se constituye en la base de una alternativa político-religiosa que cuestiona el status quo y quita legitimidad a los sectores*

*tradicionales de poder e incluso a sus aliados clericales”* (Masferrer: 1998: 31-32).

Esta nueva adecuación del sistema religioso, ante las modificaciones del entorno se ha manifestado también y muy expresamente en la cuestión indígena con lo que se llama Teología India que intenta crear un rito católico indio no romano. Esta tendencia confluye en algunos casos con la Teología de la Liberación iniciada en la década de los sesenta, pero no plantean necesariamente lo mismo (Masferrer; 1998).

A partir de mediados del siglo XIX la iglesia enfocó su estrategia, reconociendo el hecho de que algunas creencias y prácticas de los pueblos indios eran verdaderas por lo que podían y debían ser conservadas. Es pues que la Iglesia católica dado su *universalismo* (Masferrer; 1998) puede particularizarse y entonces llevar su Palabra a los indios que inicia con “La Coyuntura de los 500 años de Cristianismo en América Latina que favorece el levantamiento de “la voz de los que no tienen voz”, según la expresión de Juan Pablo II al dirigirse a los indígenas de México en 1979, refiriéndose a su papel como Papa, y al papel de las iglesia de cara a los más pobres entre los pobres”. Según el Primer taller latinoamericano sobre Teología India que se hizo en México del 16 al 23 de septiembre de 1990 (1991; 7).

En este taller se define a la Teología India como saber “dar razón a nuestra esperanza milenaria”. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de los pueblos indios a través de toda su historia. Sus características son que es concreta, integral, es una teología sobre el pueblo antes que de Dios, privilegiando el ámbito religioso para mantener, reelaborar y recrear en él, las esperanzas utópicas de los pobres; con un lenguaje marcadamente religioso esta teología tiene por sujeto al pueblo que elabora su pensamiento en forma colectiva.

Usa como expresión el lenguaje mítico-simbólico porque expresa en su totalidad el sentido profundo que los indios dan a la vida. La Teología India es una teología de pueblos oprimidos y de resistencia a la opresión. En este sentido forma parte de la Teología Latinoamericana, que es Teología de Liberación, que es una producción propia y auténtica de los pueblos indios, que trata de conciliar a la Iglesia con el pueblo.

De allí se observa como la Teología India se relaciona con lo que es la Teología de la Liberación a través del discurso a los desprotegidos, y así mismo se ve porque ésta es parte de los cambios de identidad étnica-religiosa en este momento, como respuesta a modificaciones sociales y como contestación al poder hegemónico de la Iglesia católica; de allí que se pueda ver la forma de construcción de lo sagrado en Juan Diego como indio, a través del respeto a diversos rituales prehispánicos que permite a los indios encontrarse con ellos mismos, con sus raíces, con su historia y cultura, es decir, con su religión de origen, al ser permitido por la Iglesia católica (como nueva estrategia evangelizadora) formas paganas de las cuales parte para hablar de una reivindicación al decir que deben ser conservadas.

La teología India es pues una política indigenista y una estrategia por la cual la religión católica trata de asimilar a los pueblos indios al mestizaje, al llevar a cabo la inculturación del evangelio. Por ello es que ahora se ejemplifica de una manera perfecta a través de la canonización del indio Cuauhtlatoatzin lo que Rangel (2001; 111) dice es el fantasma que ahora recorrerá el mundo: la reivindicación de las identidades étnicas que habían sido desdibujadas en aras de la construcción nacional y después gracias a la globalización, con lo que se da en llamar "*La Nueva evangelización*".

Pero esta pretendida estrategia emprendida por el clero como una forma de contrarrestar los efectos de la Teología de la Liberación, es condenada por el Vaticano en la penúltima visita que Juan Pablo II hace a México en el 2001, ya que ésta representa los riesgos que la propia iglesia no podía controlar cuando suscribió los acuerdos sobre la inculturación del evangelio, continuándose así lo que es la Teología de la Liberación ahora dentro de la denominada Teología India. Y aunque ésta no constituyó en sus inicios una propuesta contestataria tal como lo fue en su momento la Teología de la Liberación, sin embargo su potencialidad radica justamente en asumir dentro de su quehacer pastoral la opción preferencial por los más pobres que son los pueblos y comunidades indígenas de América Latina (Rangel; 2001: 114-116).

La teología India por tanto nace como una estrategia de inculturación del evangelio emprendida después de la década de los sesenta, como respuesta del clero nacional en combinación con el Vaticano, de comprender las matrices culturales diversas de los pueblos donde la iglesia católica tiene presencia, pero que deviene

contestataria al no formular ésta un verdadero reconocimiento de las culturas y de su autonomía y reconocimiento a la diversidad frente a la alteridad, que en este caso es la hegemonía de la ortodoxia católica.

En la mayoría de los grupos indígenas la religión es la base del sistema cultural y así mismo de la construcción de su identidad, al diferenciarse “del otro”, por lo cual los cambios religiosos producen transformaciones cualitativas en sus modos de existencia.

Al contemplarse el sistema religioso en su totalidad como la expresión de la forma de vida y de existencia del indígena, y tratar de asumirla desde el pensamiento simbólico-mítico y representarlo a través de los diferentes rituales sagrados, se enajenan características de la memoria colectiva que ha formado a todo un pueblo y se emplea para tratar de cooptarlo a otro sistema de valores redefinido, es decir, la evangelización que hace más de 4 siglos se logró al eliminar este tipo de pensamiento, se está logrando ahora con ayuda de éste. Lo que quiere decir por un lado que la memoria histórica ha perdurado a lo largo de todo este tiempo y que lo que se ha manifestado como expresión religiosa en México no ha sido un catolicismo ortodoxo, sino un catolicismo popular, no expresado éste como algo inferior, sino como el culto tradicional del pueblo no sólo indígena, sino del pueblo mexicano.

Esta concepción de la Teología India como producto del cambio de identidad religiosa, se representa de ésta forma al respetar y exaltar la identidad de los pueblos indios en lo referente a la lengua, a las ceremonias religiosas que conservan características paganas, y a través de una labor paternalista y asistencialista que buscan hacer llegar a los indígenas los beneficios del desarrollo.

La percepción de lo expuesto se retoma de las estrategias que han construido la sacralidad de Juan Diego, que es primero los sermones sobre la preferencia que Dios tiene para con los humildes que son particularmente los indígenas y que se manifiesta de manera más tajante a través de la frase bastante citada del Papa: “México necesita de sus indígenas y los Indígenas necesitan de México”. En segundo lugar se tiene el proyecto asistencialista hacia los indígenas al construir una casa y hospital de auxilio a éstos, además de llevar a cabo ceremonias pretendidamente autóctonas con tintes cristianos totalmente gratuitos para los indios, haciéndoseles por último un tipo de homenaje a través de la construcción de un santuario donde su marca

de identidad, (la lengua) va a ser patentizada sobre las paredes que lo conforman, en el lugar que van a estar las criptas.

Por tanto la Teología India como estrategia de la iglesia, al ser vista como radicalizada, al pretender una mayor autonomía y privilegiar en ésta su memoria colectiva, es observada como una respuesta contestataria, y de allí que ahora la iglesia enfoque ciertos elementos a sus rituales cristianos que recuperan la religión pagana como una síntesis, como una mezcla homogénea de dos sistemas simbólicos, y que da como resultado lo que se ha visto a lo largo de todo el proceso de reconstrucción de la santidad de Juan Diego desde 2002.

### **Juan Diego, símbolo de identificación y reivindicación indígena**

El discurso elaborado en los rituales sagrados van dirigidos al indígena, comandado por una política paternalista que busca conciliarse con este sector, que se manifiesta a través de varios movimientos sociales; tal vez el verdadero objetivo de las autoridades religiosas al establecer esta propuesta asistencialista no es reivindicar y acoger a las etnias, situación que se manifiesta en la imagen entronizada de Juan Diego. Antes bien se puede presentar como una apropiación del término indígena mediante la imagen santificada, para: primero acrecentar el culto guadalupano no sólo en términos espirituales, sino también geográficos y lograr con ello una reevangelización, y una expropiación del significado católico popular que de él tienen sus feligreses, presentando una imagen criolla y al mismo tiempo apropiándose de los cultos prehispánicos a través de los cuales se teatraliza al guadalupanismo, que culmina en situaciones de carácter político, y que contribuye a dar otra imagen y sentido a la identidad indígena, y a la identidad mexicana, dándoles una forma y un espacio limitado, una idea de lo que es ser indio y de presentarse frente a los “otros”, y poder inmiscuirlos en el proceso modernizador desde la visión católica. Lo que en otras palabras sería crear mediante los rituales, realidades sociales diferentes para los indios que son constantemente amenazados en su devenir histórico, y así mismo crear un nuevo cristiano para el siglo XXI, además de resultar pertinente dar un nuevo enfoque al culto guadalupano, que significa reavivarlo por sí este pudiese estar desgastado después de cuatro siglos de evangelización.

Hablar de que en San Juan Diego se ve un símbolo de reivindicación e identificación indígena, resulta ser muy pretencioso, pues aunque ha pasado poco tiempo después de su canonización, la gente no se ha apropiado de la imagen, ni del espacio, y por tanto se cree que no existe un reconocimiento de identidad, y menos entre las etnias.

Ser indio y diferenciarse por la lengua, religión, costumbres, territorio, formas de organización y parentesco, y así mismo identificarse con un grupo social, al representarse, significarse y comunicarse por medio de ciertos símbolos que le manifiestan su existencia, ha sido en el caso de Juan Diego, una forma de retomar al hombre que manifiesta la situación de víctima dentro de un sistema social injusto y desigual. Al verle como un mártir y como una persona con cualidades bondadosas y sumisas antes que sentirlo de verdad como un Santo.

Por tanto, Juan Diego y San Juan Diego no resulta ser el mismo fundamento, al segundo no se le toma como el representante de los indígenas, ni les manifiesta su reivindicación a través de su santidad como la manifestación de lo sagrado, ya que en él no se presenta la transformación numinosa de la que habla Callois (1988), más bien esta santidad es una manifestación de estrategias político-religiosas que pretenden cambios cualitativamente diferentes en el ámbito social. Y en el primer caso, en el que se hace referencia a la sola idea de Juan Diego, se presenta un reconocimiento de elementos específicos que son parte de la memoria histórica de los pueblos originarios. Que resultan ser arquetipos del inconsciente colectivo (Jung; 1991).

Al ser éste el primer santo indio no significa que las etnias se sientan mayormente relacionados con él para que así pudiera darse a través de ésta imagen y de este evento una reivindicación de lo indígena. Sí dicha identificación sólo se da por los adjetivos que se resaltan de pobreza, humildad, olvido, es por las situaciones que se viven actualmente en el país. Se creyó que la reivindicación indígena se daría al rendírseles una especie de culto en las últimas celebraciones litúrgicas y así darles un poco de todo lo que ellos están demandando actualmente, pero sólo resulta ser una teatralización para lograr la inculturación del evangelio dentro de los pueblos indios que se han estado alejando del poder de la iglesia católica.

## Qué significa ser indio en el ritual y culto a Juan Diego

El contexto político en el pasado siglo en México no se manifestaba por ser el adecuado para llevar a cabo un acto tan importante como fue la canonización de Juan Diego, y sobre todo porque es una patentización del Guadalupanismo, mismo que ha formado al país, y que en ese tiempo hubiera significado dar mayor poder a la iglesia católica. Pero ahora la situación tanto social, como política y mucho más religiosa se presentaron favorables para que tal evento aconteciera. De hecho hasta resulta significativo el momento y las formas de exacerbar lo indígena, frente al contexto que viven en la actualidad donde en muchos de los casos han sido víctimas de despojos y violaciones a sus derechos humanos. Esta mutación se manifiesta como un modelo dinámico de las relaciones entre identidades y entorno social (Giménez; 1993:37).

Por ello frente a esta realidad social los indígenas se manifiestan como contestarios y movilizadores sociales; y al estar Juan Diego como símbolo religioso que unifica y representa a una sociedad, que al ser contextualizado e interpretado en la praxis social, modifica y reconceptualiza relaciones societales, manipulando conductas que son la expresión de las necesidades básicas de la existencia social. “Ya que la causa principal de los cambios de identidad religiosa, son los problemas psicológicos vinculados con severas crisis sociales” (Giménez; 1993: 36).

Entonces, a partir de lo ya expuesto a través de la experiencia religiosa y la construcción de un proceso dinámico de identidades étnicas, ser indio después de la beatificación y mayormente expresado después de la canonización significa: ser un *cuerpo-objeto* moreno y quizá ya ni eso, pues a través de la imagen se contribuye a eliminar el fenotipo racial del indio, ser barbado y de cabello largo, es decir, se maneja el ideal del hombre, que sigue siendo europeo o en el mejor de sus casos mestizo, pues hasta el status social se ha modificado en esta imagen.

Ser indio es ser ahora un *cuerpo-social*, humilde e ignorante, pasivo y obediente a las leyes divinas, es ser un buen cristiano no cuestionador de las realidades sociales, sino abnegado frente a la adversidad. Este proyecto Juandieguino de evangelización del indígena plantea una paradoja, ya que se enaltece la identidad étnica a través de los mismos elementos que la tratan de eliminar.

La existencia de los grupos étnicos depende del mantenimiento de sus fronteras físicas y simbólicas y con San Juan Diego se plantea la eliminación de éstas, por la introducción de otros elementos que no presentan una síntesis o mezcla, sino más bien una enajenación de los elementos autóctonos largamente conservados en la tradición mediante la memoria colectiva, que son ahora disfrazados y vendidos como *la utopía de la reconstrucción étnica* (Bastian; 1997: 118).

### **Los nuevos Juan Diegos**

El mensaje de un nuevo santo debe ser un nuevo cristiano; y todos los mexicanos y especialmente las etnias son ese nuevo cristiano ejemplificado en la figura de Juan Diego. Y a través de ese discurso evangelizador paternalista y conciliador se plantea cuál debe ser la ruta a seguir ahora; camino que es impuesto por la Iglesia católica como una nueva exigencia ante el contexto social. Esta reconceptualización de la deidad y esta nueva ruta se construye como se ha visto, ante la manifestación primero de las mutaciones religiosas y cambios sociales, pero sobre todo en la *memoria colectiva* de los pueblos indios de México, que expone un sistema de comunicación de gran complejidad, que refleja un tiempo histórico, condiciones sociales, económicas, organizaciones sociales y políticas, además de los problemas y esperanzas (Sandoval; 2004: 15), que se reproducen a través de sus elementos simbólicos que son una muestra clara de Arquetipos del inconsciente colectivo que tienen una manifestación universal.

Este discurso de la nueva imagen trata de fabricar, una respuesta ante ese símbolo universal, dándoles un mensaje directo a los indios, al plantear que un nuevo santo, representa a un nuevo cristiano. Lo que Idealiza ciertas relaciones sociales que no se pueden ni deben alterar, dentro de la sociedad.

Y si la veneración de lo divino representa otra forma de legitimar lo social, lo que se esta legitimando aquí, es precisamente una nueva etapa, que se expresa de otra forma, pero cuyo contenido es el mismo, sólo que ahora sacralizando de manera más directa a lo significado como indianizado, victimizado y ultrajado.

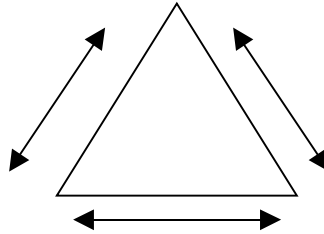
Al observar como la gente iba construyendo ese espacio y su relación con el nuevo fenómeno (santidad de Juan Diego), se pudo ver que tipo de identidad se construye entorno a este símbolo, de la cual se



analizan dos alternativas que son ejemplificadas en las figuras siguientes:

Figura (1)

a) Héroe cultural- Juan Diego

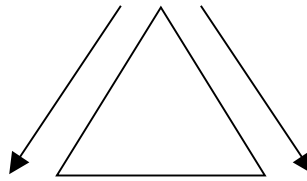


b) Identidad

c) Indígena

Figura (2)

a) Santo- Juan Diego



b) Identidad

c) Indígena

a) Por algo.....Fundamento

b)En alguna relación.....Representamen

c)Para Alguien..... Interpretante

El interpretante (c), siempre será la interpretación de un signo o representamen (b), que indica un objeto (a), o sea que un signo sólo es tal cuando se produce la relación de los tres elementos que lo conforman (Peirce en; Fernández; 1993: 164)

En la primera figura el fundamento por el que se crea la identidad étnica-religiosa y así mismo la sacralidad de Juan Diego, es como un a) héroe cultural, ya que ante él por lo menos hasta hoy no se manifiestan las cargas emotivas y subjetivas de la experiencia hierófanica, que lo presenten como un ente superior y que suscite sentimiento ambivalentes de temor y veneración, en él cual no hay numinosidad, no hay superioridad, ni jerarquía. Donde se puede hablar de identidad sólo

en el sentido de contextualizar los elementos que se sacralizan con la realidad que han vivido los pueblos indígenas de pobreza y olvido. A los cuales se adhieren y de los que retoman a Juan Diego como representante de ello, como el “*tata*” portador de los emblemas que los significan.

En la segunda figura se presenta al nuevo Santo construido por categorías racionales, que se manifiestan en su construcción sólo como parte del mito guadalupano y que por tanto llevan a lo que es el modelo dual, y modelo universal que trasciende la memoria colectiva. En donde la vida ejemplar y todos los atributos que le llevaron a ser Santo no bastan para lograr su sacralidad y así la apropiación, ya que su importancia hasta este momento sigue siendo sólo por ser el conducto por el cual la Virgen de Guadalupe se presentó. Y que hace referencia a relaciones sociales, más que a una plausible autonomía numinosa. Lo que se ratifica al no presentarse la nueva imagen de Juan Diego como legítima ante los indígenas que la significan, al ser éstos quienes lo presentan y decodifican de otra forma, confirmando a través del símbolo elementos que han persistido durante todo este tiempo. Es decir, la identificación del indígena para con el símbolo sólo se da en la medida que el indio se representa dentro del mito. Vemos pues como a partir de la idea de *santo-indio* no se responde a la emergencia de una conciencia étnica que responde a la aceptación de su existencia en la diferencia, y que desde ahí hace énfasis en la repercusión étnica de cara a la alteridad.

Retomando el hecho de que Juan Diego como símbolo dentro del mito guadalupano sea una forma de continuidad de la memoria histórica que define y afirma la identidad étnica, y que se ha presentado por la iglesia católica como una redefinición del Guadalupanismo mexicano, lleva a finalizar este escrito al observar esta canonización como una nueva interpretación de la religiosidad popular, que pretende ser sincrético.

### **Nueva interpretación de una religiosidad popular sincrética**

Este modelo ideal (Juan Diego) puede significar por último la redefinición de un *numen central de la religiosidad popular* como expresión del imaginario colectivo (Báez-Jorge, 1999: 90). Es decir, en el que el catolicismo parece ser sólo una máscara de una antigua religión prehispánica, que tiene su mayor ejemplaridad en el mito

guadalupano a través de *imágenes-memoria* que se encuentran dentro del colectivo.

En este culto a Juan Diego, se observan las manifestaciones de la religiosidad popular que según Mandianes (1989: 50) se dan particularmente a través de los santos que parecen más cercanos a la vida cotidiana. Por ello para hablar de esta nueva redefinición del culto guadalupano a través de la imagen Juandieguna, es que se interpreta este ritual como una forma de religiosidad popular, no vista ésta sólo en términos jerárquicos religión hegemónica/religión popular (Marroquín; 1999: 11), ni como un conjunto de restos, como un híbrido, como el resultado de desviaciones y asimilaciones, sino como un proceso de coexistencia entre ésta y la oficial (García: 1989: 22).

Se entiende a la religiosidad popular en términos de la oficial sólo cuando dentro de ellas se habla de poder y de control social. Así la religiosidad popular no se constituye en los restos de una ignorancia secular del pueblo, sino en el proceso secular de asentamiento de la religión oficial, esta religiosidad popular es un paradigma de ese hecho sociocultural tan trascendental hoy denominado inculturación (Maldonado; 1989: 30). Cuyo mejor ejemplo es el Guadalupanismo. Y ahora en otra de sus etapas, San Juan Diego.

Por el concepto antes señalado de religiosidad popular es que se observa a la canonización del indio como una reinterpretación, situación que se explica a continuación: Sincretismo es “la interacción dialéctica de dos sistemas en contacto” (Marzal; 1985:27-38), es decir es una fusión y mezcla cultural, a través del cual hay una persistencia, una pérdida, una síntesis o una reinterpretación. En este sentido y siguiendo los objetivos del presente trabajo se hablará de la reinterpretación, puesto que para este caso, el sincretismo no representó una pérdida, ya que se siguen llevando a cabo algunas de sus prácticas prehispánicas, tampoco representa en su totalidad una persistencia puesto que no llevan a cabo todos sus antiguos rituales y no ignoran el otro sistema cultural, una síntesis sería algo un poco más cercano para explicar el sincretismo religioso que se vive, pero en este caso es una reinterpretación la que explicaría mejor el sincretismo, ya que es un proceso por el cual los antiguos significados se adscriben a los nuevos elementos, o viceversa, es decir hay una reinterpretación y un nuevo sistema a partir de los dos originarios. “Hay sincretismo cuando surge, a partir de dos sistemas religiosos en contacto, un nuevo

sistema, que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales” (Marzal; 1985: 27-38).

El sincretismo empezó como la única salida para una situación que se eternizaba, en el que las dos culturas se ignoraban, donde el sincretismo religioso se expresa a través de que el culto a los dioses se traslapa en el cristianismo, al culto a los santos (Suárez; 1988: 118). O lo que en palabras de Félix Báez-Jorge (1988: 166), sería que hay una reinterpretación, apropiación e indianización del culto católico a través de contextos simbólicos de arraigo popular, como lo es la tierra, o los naguales en el contexto prehispánico. Es decir, muchas de las estrategias represivas contra la religión pagana significaron quizá el desplome de la gran religión oficial mesoamericana pero no el fin de los cultos populares (Austin en Báez-Jorge; 1998: 105).

Y si el sincretismo se entiende como reinterpretación, la nueva religión que nace a partir de ésta, será un nuevo y único sistema social, donde las relaciones que se den serán determinadas por el nuevo sistema cultural readecuado a su nuevo contexto y a sus nuevas relaciones sociales, todo esto a partir de la nueva imagen creada de un nuevo santo indio que pretende modificar pautas de conducta social en torno a una determinada sociedad.

Juan Diego pues es una forma de culto popular retomado del mito guadalupano y que marca situaciones específicas reintroduciendo formas de conducta, realidades e imágenes pasadas, presentes y futuras, es decir, el mito guadalupano como la mejor expresión de religiosidad popular habla de reinterpretaciones de dos culturas que al encontrarse combinan elementos que ahora y a partir de Juan Diego siguen llevándose a cabo por mecanismos que se encuentran en la memoria colectiva de los grupos que la significan, es decir Juan Diego al ser pieza de esas imágenes-memoria también es parte de la religiosidad popular que se vive en México y que ha sido redefinida a través de los tiempos. Con lo antes expuesto se ve como todas las religiones van a ser sincréticas, puesto que los significados que se les otorgan siempre estarán relacionados con su contexto y con sus relaciones sociales históricas (Lombardi; 1989: 56).

Por lo cual se puede concluir que el símbolo de Juan Diego dentro del mito guadalupano plasmado como una reinterpretación de una nueva religiosidad popular persiste como parte de símbolos universales que trascienden a través de la memoria colectiva que se

crea y recrea en una permanente reelaboración de las diversas tradiciones populares (Mandianes; 1989: 52).

Al llegar a esta parte final se puede ver como el concepto de identidad y religión se llevan de la mano, pero no así en el caso particular de Juan Diego, en el que la Identidad étnico-religiosa dada a través de la experiencia no logra construir la tan anunciada identidad indígena, antes bien Juan Diego como símbolo de una nueva experiencia religiosa, lleva a nombrar elementos fuera de éste sólo carácter y permite encontrar fundamentos de índole económico, político y social, en el que uno de los cuales es la respuesta contestataria que saliendo del ámbito religioso significa la Teología India como cambio de identidad religiosa.

Juan Diego como símbolo de identificación y reivindicación indígena significa ser una eliminación de las fronteras simbólicas entre las propias etnias, que responden negativamente ante esta nueva imagen que no les hace referencia a sus imágenes-memoria que forman parte de su historia colectiva la cual sí los identifica como etnia. Por ello la canonización de Juan Diego construye no una identidad desde la misma etnicidad, sino que es percibida como un nuevo modelo de reevangelización y redefinición del culto guadalupano.

Por otra parte se finaliza viendo a este nuevo culto desde un nueva interpretación de la religiosidad popular sincrética, ya que desde las mismas etnias que lo significan, lo revaloran a través de elementos que las constituyen como identidades étnicas, es decir, donde la imagen de Juan Diego no es vista como el Santo, sino como el símbolo dual de la creación. Que entonces si lleva a plasmar este nuevo culto desde la etnicidad como una reinterpretación de la religiosidad popular sincrética, producida y reproducida por símbolos universales.

## **Conclusiones**

El sistema religioso desde su dimensión cultural es un cúmulo de símbolos que se significan a través de sus diferentes manifestaciones, como son los mitos, ritos o las representaciones sagradas, a través de imágenes religiosas. Estas representaciones simbólicas son las que le permiten al hombre comunicarse y así mismo reproducirse en un espacio y tiempo determinado.

Por ello, al abordar un estudio desde su ámbito religioso se pueden observar de una manera general las demás relaciones sociales que se

establecen en una sociedad. De allí que este trabajo haya pretendido ver las modificaciones, transformaciones, mutaciones o reinterpretaciones que se presentan a inicios del siglo XXI dentro de la sociedad mexicana y particularmente la indígena, a través de la redefinición de uno de los elementos que le han identificado a lo largo de la historia como lo es el Guadalupanismo y que específicamente se constituye ahora por la construcción de la autonomía numinosa de Juan Diego.

Se puede contemplar la forma de construcción de lo sagrado en la Imagen de Juan Diego a partir de varias ceremonias que se llevan a cabo en su honor dadas después de la canonización y que le refieren con atributos de bondad; que caracteriza la dicotomía que se manifiesta en el hombre mismo (bueno/malo, profano/sagrado).

La representación de imágenes y la importancia que tienen éstas dentro del colectivo contribuye a formular y reformular la memoria histórica de una sociedad, por ello al sufrir modificaciones se redimensiona la identidad construida, presentando manifestaciones a través de la apropiación o no de estas imágenes.

De allí que se establezca que Juan Diego y San Juan Diego no son la misma imagen-memoria que los hombres significan. San Juan Diego habla de la autonomía numinosa, de la santidad, que ha sido forzada a través de un cúmulo de estrategias religiosas que sigue manifestando la construcción de una identidad negada y cuyo mensaje es la autoeliminación de fronteras simbólicas que crean y reproducen ciertas formas de vida, como es la indígena. Esta pretendida eliminación de las imágenes-memoria es una de los objetivos que se pretenden con la santidad de Juan Diego, queriendo crear así un nuevo cristiano, y particularmente a un nuevo cristiano indígena, definido por la Iglesia católica en combinación con otros intereses.

Y Juan Diego, es pues, parte de las imágenes-memoria que han construido la realidad social de una cultura —la mexicana— que ha trascendido toda frontera y que ha sido manifestada por los hombres a través de la religiosidad popular que se manifiesta en el pueblo de México (no sólo en su sector indígena); por medio de sus manifestaciones como son las peregrinaciones, ritos, mitos y cultos a los santos patronos que son parte de la identidad y delimitación de los hombres que lo significan.

Por ello es que a través de esta investigación se observa a Juan Diego como un arquetipo colectivo, que ha trascendido en la memoria histórica, y que se manifiesta por los indígenas en la significación y veneración del símbolo dual, perfectamente manifestado en el mito guadalupano.

Las conclusiones principales a las que se llega son dos: San Juan Diego sólo es una estrategia religiosa ante las diversas manifestaciones de los pueblos indígenas que por medio de la representación de este santo les pretende construir una realidad diferente, borrando así sus fronteras simbólicas que les identifican, persistiendo en crear una identidad negada que se refleja perfectamente en la Imagen entronizada de Juan Diego, que con el cambio completo de look que de él hicieron al construir primero su historicidad y segundo su identidad, permiten eliminar su anterior imagen de indio moreno y pobre, que durante siglos ha definido la tradición.

Esta modificación que de él hacen, iniciando con el cambio de imagen y siguiendo con el cambio de status social, (pues ahora resulta ser de clase noble y nieto de Nezahualcóyotl) no identifica a la sociedad por quien se pretende sea venerado. Antes bien, ante esta representación hay una respuesta de los feligreses de no aceptación del santo como tal, que se manifiesta en la no apropiación del nuevo culto y del nuevo espacio.

En la memoria colectiva Juan Diego ha sido relacionado como el mensajero, el intermediario, el hijo menor de la Virgen, por tanto esto lleva a la segunda conclusión principal que es a través de la cual, este sistema religioso ha construido lo sagrado que se manifiesta en función de las mismas necesidades sociales que se presentan en un tiempo y espacio, y que se manifestó dentro del propio mito guadalupano.

Juan Diego por tanto, habla de la recreación y culto a relaciones sociales concretas que se han manifestado desde toda la historia en México, habla del modelo dual, de lo profano y de lo sagrado, es decir habla de la creación divina, y fundacional de una sociedad. La pareja que construye en sí misma modelos de vida, que expresa la necesidad y los ideales de una sociedad.

Por eso y como una suma de las dos anteriores conclusiones es que el construir a Juan Diego como santo sólo puede ser posible en la medida de manejarlo como héroe cultural, o civilizador, como vidente de una nueva nación, es decir, como la forma material que podemos

tener de la constitución de una nueva época, por hallarse en éste un ser mesiánico, anunciador del Apocalipsis.

El héroe como lo dice Callois (1993: 27) es la proyección del propio individuo, como imagen ideal de compensación que tiñe de grandeza su alma humillada que es producto de la propia estructura social y la presión que ésta hace pesar sobre sus deseos elementales. Por definición, el héroe es aquel que encuentra a éstas una solución, una salida feliz o desdichada. Al contemplar las prohibiciones sociales, el hombre delega al héroe su lugar y, por naturaleza, éste es quien viola las prohibiciones. Por eso dentro del mito es este modelo quien habla del principio de la creación de una nueva sociedad que se encuentra en crisis y que a través de un nuevo dialogo (Nican Mopohua) se observan sus necesidades de igualdad, y de identidad, al diferenciarse de un “otro”.

A la luz especial del mito, la grandeza, aparece justificada sin condición. El héroe es por lo tanto quien resuelve el conflicto en que se debate el individuo. Y Juan Diego como héroe cultural es el único, que al ser intermediario de la Virgen puede y tiene el poder para anunciar la llegada de una nueva era.

Durkheim (2000) habla de éste Héroe como inmerso en una escala de continuidad entre ellos y los Dioses, se habla a menudo de él como un hombre dotado de poderes más que humanos, pero que ha llevado en la tierra una vida humana. Se lo pinta como un gran cazador, un poderoso mago, como fundador de la tribu, es decir como el primero de los hombres. Estos héroes civilizadores como lo dice el sociólogo, son seres fabulosos, antepasados a los que la mitología ha atribuido un papel eminente en la historia de la tribu y que ha puesto, por esta razón por encima de los otros. Resulta ser el fundador de las principales sociedades, el padre de los hombres, él es quien ha escupido la materia prima y sacado de ella seres propiamente humanos.

También Austin (1973:), Reyes (1969) y Lafaye (2002) dentro del pensamiento mesoamericano hablan de la existencia de estos héroes culturales como los inventores de algún arte, o hazañas militares, el sacerdocio, o el gobierno, los embustes y las artes mágicas; son hombres cuya actuación se sitúa en el principio de los tiempos, cuya relación se les da entre personajes históricos y los dioses protectores de los pueblos, que son llamados Hombres-Dioses que hacen referencia a dos personas distintas una humana y otra divina, que tiene un papel de



intermediario y depositario. El ejemplo más claro lo establecen a partir de Quetzalcóatl o Huitzilopochtli.

Existe según Reyes (1969: 37) tres tipos de Héroes, los culturales o deidades Dema, los fundadores de pueblos y los sacerdotes-guías guerreros. De los cuales se puede referir a Juan Diego dentro del primero, pero las tres ideas, según Austin hablan del Hombre-Dios, del Héroe civilizador creado como un misterio que es encontrado en otros, donde su vida es la de muchos, es decir este concepto es tomado como un Modelo ideal, un Arquetipo colectivo, un símbolo universal, por medio del cual los hombres se comunican estableciendo sus principales necesidades, deseos y relaciones sociales.

*vicra\_08@hotmail*

**Victoria Raquel Rojas Lozano.** Licenciada en Sociología y auxiliar de investigación en el proyecto “El reconocimiento de la diversidad religiosa. El caso de los Mazahuas del Estado de México” de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Recepción: 15 de noviembre de 2004

Aprobación: 19 de noviembre de 2004

## **Bibliografía**

- Barabas, Alicia (1995), “El Aparicionismo en América Latina: Religión Territorio e Identidad” en Ana Bella Pérez Castro (com.), *La identidad: Imaginación, recuerdos y olvido*, IIA, UNAM, pp. 29-40.
- Báez-Jorge, FELIX (1988), *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México: Universidad Veracruzana.
- \_\_\_\_\_(1998), “Entre los naguales y los santos (Aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México), en Alejandro Lupo y Austin (coord), *La cultura plural*, México: UNAM, pp. 83-115.
- \_\_\_\_\_(1999), *La parentela de María, cultos marianos, sincretismos e identidad nacionales en Latinoamérica*, México: Universidad Veracruzana,.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de Costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Siglo XXI.
- Bastian, Jean Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México: FCE.
- Blancarte, Roberto (1993), *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, México: FCE.
- Caillois, Roger (1984), *El hombre y lo sagrado*, México: FCE.

- \_\_\_\_\_ (1988), *El mito y el hombre*, México: FCE.
- Carmagnani, Marcello (1988), *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca siglos XVII y XVIII*, México: FCE.
- Durkheim, Emile (2000), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.
- Eliade, Mircea (1983), *Lo Sagrado y lo Profano*, México: FCE.
- García, García José Luis (1989), "El contexto de la religiosidad Popular" en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coord.), *Antropología e historia*, España: Anthropos, pp. 19-29.
- Giménez, Gilberto (1992), "La identidad social o el retorno al sujeto", en *Versión, identidad Cultura y Producción simbólica*, (2), México: UAM-Xochimilco, pp. 183-205.
- \_\_\_\_\_ (1993), "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Nuevas identidades culturales en México*, México: CONACULTA, pp. 23-54.
- \_\_\_\_\_ (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (comp.), *Los retos de la etnicidad en los Estados Nación del siglo XXI*, México: Centro de Investigación de Estudios superiores en Antropología, INA, pp. 45-69.
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, pp. 43-59.
- Jung, Gustav (1991), *Arquetipos e inconsciente colectivo*, España: Paidós.
- Lafaye, Jaques (2002), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México: FCE.
- Levi-Strauss, Claude (1988), *El pensamiento Salvaje*, México: FCE.
- Leyva, Méndez Gabriela (1996), "La etnicidad en el nuevo orden internacional". Tesis de licenciatura, México: Universidad Iberoamericana.
- Lombardi, Satriani Luigi (1989), "El hambre como derrota de Dios" en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coord.), *Antropología e historia*, España: Anthropos, pp.55-69.
- López, Austin Alfredo y Luis Reyes (1969), *Religión, Mitología y Magia II*, México: Museo Nacional de Antropología e Historia-INAH.
- López, Austin Alfredo (1973) *Hombre-Dios religión y política en el mundo Náhuatl*, México: UNAM.
- Maldonado, Luis (1989), "La religiosidad popular" en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coord.), *Antropología e historia*, España: Anthropos, pp.30-43.
- Mandianes, Castro Manuel (1989), "Caracterización de la religión popular" en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coord.), *Antropología e historia*, España: Anthropos, pp.44-54.
- Marroquin, Enrique (1999), *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*, México: Palabra ediciones.
- Marzal, Manuel (1985), "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano", en *El Caribe contemporáneo*, México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, pp. 27-38.
- Masferrer, Kan Elio (1998), "La configuración del campo religioso latinoamericano, el caso de México" en Elio Masferrer Kan (comp.), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México: P Y V y ALER, pp. 19-83.
- Mayer, Leticia (2000), "El análisis del ritual aplicado a la historia de México", en *Alteridades*, vol. 10, núm. 20, México: UAM-Iztapalapa, pp.21-33.

- Nebel, Richard (2002), *Santa maría Tonantzin Virgen de Guadalupe: Continuidad y transformación religiosa en México*, México: FCE.
- Ortiz, Echaniz Silvia (1995), "El proceso de elaboración de una identidad religiosa; el caso del espiritualismo trinitario mariano", en Ana Bella Pérez Castro (copm.), *La identidad: Imaginación, recuerdos y olvido*, México: UNAM, pp. 19-25.
- Otto, Rudolf, (1980), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza editorial.
- Peirce, S. Charles (1867), "On a new list of categories", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 7, Traducción castellana de C. Vevia (1997) pp. 287-298.
- Portal, Ariosa María Ana (1997), *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpán, México, DF*, México: UAM-Xochimilco.
- Primer encuentro taller latinoamericano México (1991), *Teología India*, (Ciudad de México, septiembre 16-23, de 1990), México: Cenam y ed abya-yala.
- Rangel, Lozano Claudia Esperanza Gabriela (2001), "La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indios de la montaña de Guerrero". Tesis de maestría en sociología, México: UNAM.
- Sandoval, Forero Eduardo Andrés (1994), *Cuando los muertos regresan*, México: UAEM.
- \_\_\_\_\_ (2004), *La danza de los arrieros. Entre la identidad y la memoria*, México: Insumos Latinoamericanos.
- Valiñes, Leopoldo (1996), "La doble dimensión de la lengua en los procesos de identidad" en *III Coloquio Paul Kirchoff*, México: UNAM, pp. 114-123.
- Wolf, Eric. R. (1991), "La virgen de Guadalupe: Un símbolo nacional mexicano", en Ricardo Palafox (coord.), *Anuario*, México: Laboratorio de Antropología, pp. 178-187.