

El pensamiento mesiánico y sus expresiones conflictivas y piadosas en el centro de Michoacán

The messianic thought and its conflictive and pious expressions in the center of Michoacán

José Eduardo Zárate Hernández

El Colegio de Michoacán

zarate@colmich.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-0131-3784>

 Foundation

DOI: [10.24901/rehs.v43i172.952](https://doi.org/10.24901/rehs.v43i172.952)

[El pensamiento mesiánico y sus expresiones conflictivas y piadosas en el centro de Michoacán](#) by José Eduardo Zárate Hernández is licensed under [CC BY-NC 4.0](#) 

Fecha de recepción: 22 de octubre de 2022

Fecha de aprobación: 21 de abril de 2023

RESUMEN:

En la actualidad, la idea mesiánica está presente no solo en las creencias y prácticas de los grupos fundamentalistas, sino también en otros ámbitos de la vida moderna, como en ciertos discursos científicos que advierten del fin del mundo, así como en las celebraciones y conflictos religiosos. Para entender su importancia actual, propongo adoptar un enfoque postsecular que no distinga tajantemente lo religioso-espiritual de lo racional moderno o laico debido a que, precisamente, el mesianismo (o la idea mesiánica) articula y le otorga significado a una serie de acciones de muy diversa índole que se relacionan directamente con la preparación de las personas para tratar de moldear el futuro ya previsto. En primer lugar, ubico la contemporaneidad de la idea mesiánica. Luego, analizo cómo se enfrentan dos versiones del mesianismo en una región particular, el centro de Michoacán: la asociada a la idea de progreso *versus* a la devoción piadosa. Finalmente, a partir de material etnográfico, presento una descripción de la ofrenda religiosa en tanto expresión del don, como una versión popular de la realización mesiánica.

Palabras clave: Religiosidad, creencias, ciencia, progreso, Estado

ABSTRACT:

Nowadays, the messianic idea is present not only in the beliefs and practices of fundamentalist groups but also in other areas of modern life, such as in certain scientific discourses that warn of the end of the world, as well as in celebrations and religious conflicts. To understand its current importance, I propose to adopt a post-secular approach that does not sharply distinguish the religious-spiritual from the modern or secular rational thought, precisely because messianism (or the messianic idea) articulates and gives meaning to a series of actions of a very diverse nature that are directly related to the preparation of people to try to shape the future already foreseen. In the first place, I locate the contemporaneity of the messianic idea. Then, I analyze how two versions of messianism confront each other in a particular region, the center of Michoacán: the one associated with the idea of progress versus pious devotion. Finally, based on ethnographic material, I present a description of the religious offering as an expression of gift, as a popular version of the messianic realization.

Keywords: Religiosity, beliefs, science, progress, State

El mesianismo y el porvenir

A pesar de su origen milenario, la idea mesiánica (o de redención al final de los tiempos) se mantiene vigente en la sociedad occidental contemporánea y, como pocas, se va transfigurando según la sociedad misma se transforma. Junto con la idea del fin del mundo, es una de las más prolíficas y generadora de muy diversos imaginarios y de acciones tendientes a preparar su llegada.¹ Se considera que los mesianismos más representativos son aquellos también denominados integristas o fundamentalistas, y que, bajo la guía de un liderazgo carismático, organizan la vida de sus adeptos de acuerdo con las escrituras sagradas. Sin embargo, existe otro tipo de manifestaciones de la religiosidad popular que adquieren significado a partir de la idea mesiánica y que la realizan de manera pausada y reiterativa, tanto en la vida ordinaria como en las celebraciones rituales, tales como las religiosas, cargadas de ofrendas y actividades que reiteran la experiencia de vivir en un estado de armonía ideal.

La creencia en la salvación definitiva motiva un tipo de acción enfocada no a resolver los problemas del presente, sino a enfrentar el futuro o lo que se sabe está “por venir”. Para entender cómo se transfigura el mesianismo en la actualidad, debemos partir de una crítica a las teorías sociológicas que oponen lo religioso a lo secular. Es necesario adoptar una perspectiva postsecular que acepte que no se trata de dos ámbitos excluyentes, sino que ambos provienen del pensamiento religioso cristiano. Esta perspectiva nos permite comprender la pluralidad de manifestaciones contemporáneas de la espiritualidad, más allá de las religiones establecidas con las que conviven y se mezclan ([Hervieu-Léger, 2005](#)), la posibilidad de cuestionar a las

instituciones y autoridades religiosas formales ([Taylor, 2007](#)) a comprender el renacimiento religioso en generaciones formadas y socializadas en ambientes totalmente secularizados, como familias de no creyentes, escuelas y universidades laicas ([Berger, 2014](#)) o sistemas políticos democráticos que avanzan hacia formas integristas, entre otros ([Walzer, 2015](#)).

No es una novedad decir que con el advenimiento de la modernidad y del pensamiento ilustrado -que, según el designio de Kant, nos llevaría a la edad adulta y a dejar atrás las creencias místicas-, la idea mesiánica se fue secularizando y asimilando en la ideología del progreso, esa abstracción que nos ofrece una mejoría constante en las condiciones de vida y un avance definitivo en la ciencia y la tecnología, que nos permita superar cualquier crisis que se nos presente.² Ahora sabemos que ese avance incontenible no es absoluto y no ocurre de manera sucesiva, ni siquiera acumulativa, es decir, no es líneal. Aunque la creencia en el progreso puede adquirir tintes religiosos o mesiánicos, como ocurrió durante el conflicto entre agraristas y grupos religiosos que se vivió en las comunidades campesinas del centro de Michoacán, en las primeras décadas del siglo XX, también produce retrocesos e involuciones, como el agotamiento de los recursos naturales, atrocidades, como las armas de destrucción masiva, incluso el genocidio. Sin embargo, al igual que la redención, según [Adorno \(1973, pp. 40-41\)](#), dada su naturaleza dialéctica, el ideal de progreso tiende a renovarse a partir de la crítica. Como toda proyección de un futuro mejor, contiene la promesa de mitigar el dolor o el malestar existente, fundamental en el pensamiento mesiánico.

Desde una perspectiva crítica, en la actualidad son los científicos y ambientalistas quienes anuncian el inminente fin del mundo, debido a nuestra acción depredadora de la naturaleza y el medio ambiente. No es casual que el discurso científico contemporáneo ocupe el lugar del antiguo discurso mesiánico producido por la iglesia católica, en relación con el peligro que representa no estar preparados para el fin del mundo. La idea de crisis climática y del posible fin de la especie humana es un tema constante que atraviesa el debate público en nuestros días de manera abrumadora. No solo está presente en el discurso de los ambientalistas y ecologistas de diferentes organizaciones, también lo está en el de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Si alguna visión de futuro tiene la sociedad capitalista contemporánea, es precisamente la del calentamiento global y la entrada en un momento de crisis de carácter irreversible.³

La naturaleza que se vuelve contra la humanidad parecería ocupar el lugar del mesías vengador que reestablecerá el orden natural pero ya sin la presencia del ser humano. Todo lo que está por venir representa una amenaza, la esperanza para la especie se diluye en la imagen secular de que no habrá un retorno ni vuelta atrás. Desde esta perspectiva, hay una confluencia del pensamiento científico y el religioso, ya que no resultan opuestos, radicalmente distintos o excluyentes. Por el contrario, derivado de la matriz mesiánica confluyen en relación con un elemento central: la predictibilidad, o sea, la capacidad de predecir o, al menos, prevenir el futuro, que está en la esencia de la escatología y de la redención final.

La posibilidad de salvación de la persona por la persona misma, presente en el pensamiento moderno, tiene su origen en la interpretación cristiana del mesianismo y la idea de que cada

persona tiene un alma individual. Desde épocas muy tempranas se planteó la posibilidad de que la realización mesiánica ocurriese a nivel individual. Para Orígenes, en el siglo III, el milenarismo o la venida del reino milenario “no tendrá lugar ni en el espacio ni en el tiempo, sino en las almas de los creyentes (...) Orígenes sustituyó una escatología milenarista y colectiva por una escatología del alma individual”, dice [N. Cohn \(1983, p. 28\)](#). Después, el mismo Cohn apuntará que San Agustín la reelaboraría y le agregará que, por consiguiente, no todos serán salvados, sino solo aquellos que llevaron una vida justa de acuerdo a la doctrina cristiana. Una versión contemporánea de la salvación individual la presenta [Augé \(1995, pp. 86-87\)](#), quien señala que en la sociedad moderna existe una “individualización de las cosmologías”. Debido a la crisis de las cosmologías intermedias (como las creencias tradicionales o en nuevas agrupaciones sociales y políticas) que transfieren a los individuos la responsabilidad de crear las maneras de relacionarse entre sí.⁴

Una propuesta heterodoxa y crítica de las interpretaciones mecanicistas de la modernidad, el individualismo y su idea del tiempo lineal, nos la ofrece W. Benjamín, quien como lo indica [Assad \(2003, p. 66\)](#), “nos ayuda a entender las ambiguas conexiones entre lo secular y la política moderna”. Como lo han señalado varios autores ([Arendt, 2007](#); [Scholem, 1998](#); [Fenves, 2011](#)) en sus reflexiones sobre la modernidad, Benjamin no excluye la tradición del mesianismo judío, sino que la integra con una visión crítica de la sociedad capitalista moderna. En su breve ensayo “Sobre el concepto de historia”, este autor distingue el tiempo de la modernidad, homogéneo y vacío, del tiempo mesiánico, un futuro lleno de contenido, porque se sabe de la venida del mesías o, para los cristianos, de su regreso. La historia, que es la lectura de los hechos pasados desde el presente o “tiempo actual”, solo nos muestra fragmentos, destellos del pasado, pero no el pasado mismo; a éste solo lo conoceremos plenamente o se nos revelará el día del juicio final, de la redención definitiva, nos dice la teología, que Benjamin contrapone al materialismo histórico. Para San Agustín, la redención es el *telos* de la historia. Dice Benjamin: “La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del proceso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la idea de este proceso debe constituir la base de la crítica de la idea del progreso como tal” ([Benjamin, 2007, p. 73](#)).

Esta distinción no es absoluta ni excluyente, el mismo Benjamín señala que en el “tiempo actual están dispersas semillas del tiempo mesiánico” ([Benjamin, 2007, p. 76](#)). Y más adelante aclara la relación entre el tiempo actual y el tiempo mesiánico en su relación con el futuro; expone dos ejemplos, el de los adivinos quienes no consideraban el tiempo vacío y “trataban de extraer lo que se oculta en su seno”, y el de los judíos, a quienes les estaba prohibido investigar el futuro, “a pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podría entrar el mesías” ([Benjamin, 2007, p. 76](#)). Esta idea del tiempo mesiánico, dice [Fenves \(2011\)](#), le permite a Benjamin resolver las paradojas y problemas de la forma de tiempo. Para Benjamin, el tiempo tiene una cualidad plástica, es decir, se puede moldear, no tiene una dirección o sentido definido, viaja en todas las direcciones y está en todos los lugares. Si quisiéramos representarlo de alguna manera, sería infinito y curvo, por consiguiente, cada momento (o punto de la curva) remite a la totalidad o, dicho de otra manera, cada momento es una representación del infinito. Lo que

le otorga significado es precisamente la idea mesiánica, es decir, de realización. Solo a partir de esa idea es que cada momento del comportamiento de una persona adquiere sentido, un tema trascendente en la cultura cristiana ([Robbins, 2007](#)).

En la modernidad, la forma lineal o puntuada del tiempo (pasado, presente y futuro) gana presencia y se naturaliza por completo, y en la sociedad tecnocrática el pasado y el presente se subordinan al futuro (como en el mesianismo), lo que se manifiesta en la gran importancia que para la gobernabilidad adquiere la elaboración de planes, programas y proyectos (sean de actividades, acciones o políticas a desarrollar). Lo anterior, convirtiéndolo en un apabullante dispositivo “necesario” para organizar nuestras vidas, tanto laborales como ordinarias. Este esquema que ordena nuestras acciones presentes, busca evitar cualquier imprevisto o distracción en nuestro desempeño, pero sobre todo vacíos o huecos que pudieran existir en nuestro devenir ordinario, cuyo fin último sería lograr una gran satisfacción personal, la felicidad de haber alcanzado las metas propuestas, haber cumplido con los cometidos y, de esta manera, pensar que se contribuye en el mantenimiento del orden y del bienestar general. Al manifestar un comportamiento coherente con esta ética, se alcanzaría la realización personal y el cumplimiento de un designio superior, sea mantener el orden (el Estado), sea el mandato de la divinidad.

Para las personas que creen en la venida del Mesías, el tiempo nunca está vacío, está poblado por las intervenciones de la divinidad. Es en la sociedad moderna donde se da un vaciado del tiempo o el tiempo se presenta sin contenido y como si tuviera una dirección única. Esta idea es fundamental, nos dice [B. Anderson \(1991\)](#), para la definición de las naciones modernas como comunidades imaginadas; y, agregaríamos, de cualquier proyecto de modernización o desarrollo, ambos ligados al ideal de progreso. Precisamente porque lo que hacen los nacionalismos es seleccionar y reubicar hechos dispersos y desarticulados en el molde vacío del tiempo de la nación y, de esta manera, darles un significado. El punto es que esta idea del tiempo vacío ofrece la posibilidad de pensar el futuro también como algo incierto, impredecible y amenazante que está a la espera para manifestarse, a la vez que se mantenga la esperanza de la salvación definitiva.

Aunque pareciera que en la sociedad contemporánea el tiempo de la modernidad prevalece, ni el nacionalismo ni el (neo)liberalismo contemporáneo lograron sustituir la imagen mesiánica, impresa tanto en las visiones apocalípticas de los científicos y ambientalistas, como en las creencias populares. La diferencia entre las comunidades imaginadas modernas con aquellas que se han mantenido cohesionadas por siglos (como pudieran ser algunas comunidades indígenas o algunas de creyentes), es que éstas, si bien entienden que hay un amplio rango del futuro que es impredecible, saben que, de cumplir con los preceptos que se encuentran establecidos en su tradición, o costumbre, se mantendrán como una colectividad viable, con mejores condiciones de vida. Para ellas, el futuro no es totalmente impredecible ni obscuro, porque se ancla en las acciones del presente. Este presente que se hace y deshace todos los días conforme a pautas establecidas en algún momento del pasado. Cerrar, o contribuir a cerrar esa brecha que se abre entre el futuro que se espera (y se quiere) y lo impredecible del porvenir, que ofrecen las modernidades nacionalistas neoliberales, es uno de los principales efectos de las celebraciones colectivas.

A continuación, me propongo describir cómo se enfrentaron estos proyectos y cómo confluyen en la actualidad, sobre todo en las celebraciones religiosas locales en las que también se expresa una civilidad basada en lo común, una forma de vida que adquiere significado en el ideal de redención.

Modernización forzada y reconfiguración de los cultos populares en Michoacán

Las manifestaciones contemporáneas de la religiosidad popular en las comunidades del centro de Michoacán,⁵ son resultado de un largo proceso histórico de resistencia y continua renovación de las ideas mesiánicas. Esas que tienen en la figura y trayectoria de Cristo su paradigma.⁶ Este proceso de resistencia y renovación tiene un punto de inflexión en el siglo XIX, con el embate frontal a las formas de organización comunitarias por el naciente Estado mexicano, mediante la expedición de las leyes de desamortización, el ataque directo a la Iglesia o a sus bienes. Después se renueva con la embestida del Estado revolucionario en las primeras décadas del siglo XX, que pretende redefinir a las comunidades exclusivamente como estructuras del Estado -a través del reparto agrario, la formación de ejidos, la restitución de tierras comunales- y sustituir la ideología religiosa por el racionalismo y la laicidad mediante la escuela pública y las organizaciones corporativas. Se trató de un proyecto que tenía como objetivo el control de las conciencias y que, por lo mismo, no solo tenía un sentido político sino moral ([Becker, 1994, p. 257](#)). Después de este periodo, es hasta mediados del siglo XX, prácticamente al inicio de los años sesenta, cuando los cultos populares reinician su organización y retoman su lugar en la organización social, como el centro o eje de la vida comunal activa.

Desde las primeras décadas del siglo XX, el Estado nacional buscó desplazar lo que consideraba el “fanatismo religioso” e implantar una nueva narrativa histórica, en la que la religiosidad y las celebraciones rituales (es decir, las creencias) eran las causantes del “atraso” y de la condición de pobreza en que vivían las comunidades rurales. Hasta principios del siglo XX, la Iglesia católica en Michoacán tuvo un papel relevante en los designios de la vida social de personas y comunidades. Se puede decir que, cobijada en el catolicismo, la religiosidad normaba las relaciones sociales, así como los ritmos de vida de los michoacanos. Estaba presente tanto en la organización jerárquica del trabajo en las haciendas, como en la vida cotidiana de los pueblos y en la organización familiar en torno al varón o patriarca y la sumisión de mujeres y menores de edad.

Este predominio fue cuestionado por las Leyes de Reforma y sufrió un fuerte golpe con el agrarismo radical de las primeras décadas del siglo XX, cuando los grupos de campesinos radicalizados asumen como su enemigo no solo a los hacendados y propietarios particulares, sino al “fanatismo religioso” que defendía los bienes de la Iglesia, las tierras dedicadas a santos y vírgenes, y el financiamiento de fiestas y celebraciones religiosas al interior de sus comunidades. Este conflicto se recrudeció en 1926, ya que, como lo planteó el presidente Plutarco Elías Calles, de lo que se trataba era de transformar la conciencia del pueblo ([Blancarte, 1992, p. 32](#)). Es decir, eliminar el peso que el pensamiento y los valores religiosos tenían en los mexicanos y reemplazarlos por una moral secular apegada a los principios de la civilidad moderna impulsada por el Estado revolucionario. Más allá del frecuente acoso a que fue sometida la Iglesia católica,

a nivel local se dio un ataque directo a los símbolos religiosos y a los mismos feligreses practicantes.

Fueron pocas las localidades michoacanas que no resultaron afectadas o trastocadas por la política agrarista y los conflictos que desató a su interior. En mayor o menor medida, las comunidades se dividieron, en algunos casos incluso en varias denominaciones religiosas, en otros simplemente en grupos de familias que conformaron facciones o grupos de interés, con distintos proyectos de comunidad.

Aunque no todas las comunidades tuvieron una participación activa, este movimiento impactó a prácticamente todas las localidades del estado. En las que no hubo un notable movimiento agrarista, el culto se mantuvo constante aunque con ciertos altibajos;⁷ otras vivieron momentos de extrema radicalización con fuertes líderes, identificados con el proyecto laico del Estado revolucionario mexicano y conocidos como "quemá santos". En algunas de éstas, la iglesia local se cerró en las primeras décadas del siglo XX y se abrió varios años después, como ocurrió en Tiríndaro, en la ciénega de Zacapu (que vivió una gran radicalización). Las organizaciones sociales, promovidas por la Iglesia, empezaron a manifestarse a partir de los años sesenta, cuando el caudillo local era un hombre mayor y se mostraba incapaz de oponerse a quienes ellos habían denominado los "fanáticos" (Solís, 2012, p. 197).

Diversos autores (Friedrich, 1981; Beals, 1985; Aguirre Beltrán, 1981; Sáenz, 1966; Becker, 1994; Butler, 2013; entre otros) se han encargado de narrar la confrontación primero entre agraristas y cristeros, y después entre agraristas y sinarquistas; o como los denominó Aguirre Beltrán (1981), entre el partido progresista y el partido conservador, en diversas comunidades michoacanas. La disputa por las conciencias era también una confrontación entre proyectos de sociedad hacia el futuro, así como versiones distintas de la historia. Mientras que para unos se trataba de liberarse de la sujeción de la iglesia a que habían estado sometidos y lograr la realización a través del progreso, para otros la religión había marcado el camino hacia la liberación espiritual.

Un testimonio presencial de cómo se vivió ese conflicto en aquellos años, lo ofrece Moises Sáenz, quien en su intento de abrir una "Estación experimental" educativa en la comunidad de Carapan, en la región de la Cañada de los Once Pueblos, a principios de los años treinta y apoyado por el Estado mexicano, se vio involucrado en esa confrontación. Dice Sáenz:

Existe en la Cañada una división entre el elemento revolucionario (...) y los “otros”. Esta vaga designación se refiere a la masa más menos pasiva de la población que no está de acuerdo con la transformación (...) comprende a las mujeres fanatizadas y a los viejos más o menos reaccionarios. Se oye hablar a cada rato de los “agraristas” por una parte y de los “viejos” o “los beatos” o “los *janáticos*” por la otra. Los “agraristas” compusieron a su manera (...) la cuestión de tierras; mantienen cerrados todos los templos; se oponen a ciertas fiestas y celebraciones de carácter religioso o tradicional; prohíben la venta de alcohol; apoyan al Gobierno; son miembros de la Confederación Regional Michoacana de Trabajadores ([Sáenz, 1966, p. 13](#)).

Impulsadas y armadas por el Estado, las comunidades agraristas vivieron un gran fervor antirreligioso, además del cierre y expropiación de los templos. Destruyeron imágenes religiosas y realizaron ceremonias consideradas, por los católicos, “blasfemas” al interior de los recintos, como la que narra [Becker \(1994\)](#), acontecida en el pueblo de Ario en la ciénega de Chapala, protagonizada por un grupo de mujeres “cardenistas”. Después de quemar la imagen de la virgen de La Purísima en la plaza pública, entraron bailando, acompañadas de una banda de música, a depositar las cenizas de la imagen en el altar de la iglesia local.⁸ Acciones similares se realizaron en otras comunidades, en las que los grupos de agraristas organizados por el gobierno saquearon los recintos religiosos, quemaron las imágenes e hicieron un uso burlesco de los objetos y atuendos eclesiales. [Friedrich \(1981\)](#), [Butler \(2013\)](#) y otros autores han narrado algunos de estos episodios. O, en el intento de establecer una nueva civilidad laica y sustituir a la moral católica, realizaron actos como la veneración a la bandera rojinegra. Según [Becker \(1994, p. 248\)](#), los agraristas michoacanos veían a Lázaro Cárdenas como su mesías redentor.⁹ Un informe de 1927, proveniente de la comunidad de Puácuaro, en la cuenca lacustre de Pátzcuaro, da cuenta de la adopción de los valores revolucionarios y de las festividades en honor de la bandera rojinegra, de la cual dice:

Me permito comunicarle a esa Delegación de su merecido cargo, y por haber sido conferido, Presidente Ejecutivo Administrativo por los miembros del propio lugar, hemos terminado a fin de hacer una fiesta, en honor de la vandera rojo y negra, (...) por ser esa vandera que hoy cobija á todos los campesinos de nuestro querido país, durante las horas de la fiesta tuvimos una orquesta siempre en todo los actos permaneció derecha la vandera, y para proseguir la honorable fiesta, se pronunció un discurso por el compañero Roberto Alvarez recordando al Gral. Emiliano Zapata, del modo que luchó para que los campesinos tuvieramos tierras, terminado el discurso se sonó un esplendoroso aplauso intermedió una pieza, y para terminar se cantó el Himno Nacional, por los alumnos morales con lo que terminó la honorable fiesta.
Tierra y Libertad
(firma Marcelino Juan).¹⁰

Durante ese periodo, los creyentes más devotos quedaron prácticamente arrinconados y, en algunos casos, sintieron claramente amenazada su existencia. Como se dice comúnmente

pasaron a las catacumbas (Butler, 2013). Las misas se realizaban en casas particulares y los sacramentos, así como las celebraciones, eran impartidas por los mismos laicos. En muchos lugares las imágenes religiosas también fueron resguardadas en los hogares. Los edificios religiosos pasaron a ser propiedad de las autoridades civiles, quienes los utilizaron para realizar actividades cívicas, como salas de juntas de los ejidatarios, bodegas, salones de escuela, de fiestas o museos. Las personas adultas -prácticamente ancianos- entrevistadas en varias comunidades como Zurumútaru, Puácuaro o Tingambato, se refieren a esta época como un tiempo muy triste en que se cerraron los templos, saquearon las imágenes, se acabaron las fiestas y el culto; y, con muchas dificultades, se realizaban misas y se ofrecían los sacramentos.

En algunos lugares, como Zurumútaru, en la cuenca lacustre de Pátzcuaro, la iglesia local se reabrió hasta los años ochenta del siglo XX, cuando las nuevas generaciones ya no reivindicaban al agrarismo. Se reiniciaron las clases de catecismo, se ofrecieron los sacramentos a la población local, se realizaron matrimonios, primeras comuniones e incluso bautizos masivos porque “vivían en pecado”. Tanto en Zurumútaru como en Puácuaro, el divisionismo político evolucionó en varias denominaciones religiosas y ahora existen importantes núcleos de protestantes y anglicanos, además de católicos (Hernández, 2004).

El siguiente testimonio, de junio de 1935, habla del trato que los agraristas dieron a los católicos que no se querían convertir a la nueva fe secular. La asamblea de ejidatarios de Puácuaro, acuerda y solicita el retiro de derechos agrarios y la expulsión de la comunidad de algunos individuos por los siguientes motivos:

..causar divisiones dentro del pueblo, por ser sumamente fanáticos y propagadores de las ideas religiosas al servicio de los curas de la región y de capitalistas, quienes dividen y causan menosprecio a la unificación y progreso social del pueblo, porque son una lacra y desprestigio de la comunidad, por ser de única justicia para el mejoramiento social y colectivo moral dentro de los postulados de nuestro gobierno genuinamente revolucionario, y dentro del espíritu de acción depuradora de nuestra significativa Revolución.¹¹

El conflicto religioso se apaciguó hacia 1935 durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, cuando se establecieron los acuerdos que darían como resultado el llamado “modus vivendi” entre el Estado y la Iglesia católica en México (Blancarte, 1992, p. 58). Sin embargo, la vida religiosa de muchas localidades no se normalizó sino hasta la década de los sesenta. En el fondo, la conversión cívica, antirreligiosa, no había significado un cambio de ética.¹² Es decir, finalmente no logró imponer una nueva forma de vida que fuera radicalmente distinta a la que se tenía, como se pretendía, y, entre otras cosas, cambiar la lealtad a la religión por la que se debería tener al Estado y los valores cívicos. Aunque, sin duda, sí ocasionó cambios en la religiosidad popular y en la valoración que se tenía de la iglesia oficial y, en particular, de los sacerdotes.¹³ Además, se introdujo en el léxico popular la noción de progreso, lo que significó ciertas modificaciones en el trazado que se tenía hacia la realización mesiánica. Es a partir de los años cincuenta que empezó a conformarse una nueva religiosidad popular en la región, en la que

el secularismo moderno ganó terreno y se expresó en el reconocimiento de la capacidad de los individuos para decidir sobre sus creencias y prácticas religiosas.

En algunas comunidades los sistemas de fiestas y cargos se fortalecerán, crecerán y se convertirán en importante indicador del prestigio social logrado por un sujeto y una familia, que posteriormente podrá acceder a otros encargos religiosos o civiles importantes para la vida comunal. Pero en muchas otras que asumieron la cultura del Estado, se irán debilitando, quedando en algunos casos sólo la fiesta patronal y alguna que otra festividad.¹⁴ Formalmente, la autoridad civil no dependerá de las autoridades religiosas, incluso en algunos lugares éstas serán hasta fechas recientes opuestas a las prácticas públicas de la religiosidad. No obstante, en la práctica, en muchas comunidades, sobre todo indígenas, la obtención de prestigio y reconocimiento de las personas se obtiene mediante la participación en los cargos religiosos. Y, en la mayoría de las comunidades purhépechas, el servicio a la comunidad mediante el cumplimiento de un cargo civil tiene, aún en la actualidad, un significado sagrado, como lo explica [P. Márquez \(2019\)](#).

Lo cierto es que, de manera paulatina, las mismas comunidades reconstruyeron sus sistemas de fiestas y veneración a ciertas imágenes, reinterpretando las pautas que se mantenían en la memoria y adaptándolas a las nuevas circunstancias. A partir de esta época, se manifestará cierta pluralidad al interior de las comunidades del centro de Michoacán. [Butler \(2013\)](#) también lo constata para la región oriente del estado.¹⁵ Se abre la posibilidad de cuestionar la figura del sacerdote, éste ya no será la autoridad moral, todopoderosa en las localidades, que podía imponer, sancionar y decidir sobre cualquier aspecto de la vida social de las personas, ni será quien dicte la última palabra en términos de la vida comunitaria.

Aparecerán con gran fuerza nuevos actores surgidos de la cultura del Estado como los líderes sociales y la asamblea comunitaria misma, que decide sobre todos los asuntos de la comunidad, desde las tierras y el patrimonio comunal, hasta la vigilancia de los maestros de la escuela local y la acción de los grupos religiosos. En algunos lugares, el profesor se alzaría como otra figura moral, un auténtico guía hacia la realización personal, frente al sacerdote y la Iglesia. Se presenta una apertura para adscribirse a otros credos religiosos, para manifestarse como un creyente y, a la vez, cuestionar la autoridad de la Iglesia misma en relación con los asuntos o temas que la comunidad considera importantes o fundamentales para su reproducción social.

Las políticas laicas impulsadas por el estado revolucionario permitieron a muchas comunidades recuperar y mantener el control de sus creencias y celebraciones independientes del control de la Iglesia. También legitimó la no obediencia absoluta a los designios de la Iglesia y sus agentes (obispo, sacerdotes), quienes incluso podían ser cuestionados, desobedecidos y expulsados de las comunidades, si se consideraba que sus decisiones atentaban contra la tradición, la costumbre o la misma integridad de la comunidad (más próximas a la realización mesiánica), como el control de las imágenes religiosas que tradicionalmente han estado en manos de las mismas comunidades.

Existen múltiples ejemplos de conflictos entre las comunidades de creyentes y la iglesia. A principios de los años noventa del siglo XX, [Rivera \(1998\)](#) documentó la disputa de la comunidad de Tarecuato contra el sacerdote y el obispo por introducir una nueva evangelización que pretendía que fueran los grupos laicos, y no las autoridades tradicionales, los guardianes de las imágenes y recintos religiosos. [Zárate \(2017\)](#) analizó el conflicto de más de dos décadas en el poblado de Tingambato, entre la Iglesia (representada por varios sacerdotes y el obispo de Zamora) por un lado, y gran parte de la comunidad por el control de la imagen del Niño Jesús que está en manos de la comunidad y no de la institución eclesiástica. Recientemente, [Pureco \(2020\)](#) estudió un caso similar en la comunidad de Santa Clara del Cobre, que ha durado ya más de una década y que se inició a partir de que el sacerdote local, apoyado por el obispo de Tacámbaro, intentó expropiar a los barrios las imágenes sagradas que tenían bajo su custodia. En todos estos casos se tiene claro que lo importante es la defensa del patrimonio comunal (imágenes y recintos sagrados) y, por consiguiente, de la voluntad colectiva a través de la cual se puede lograr la redención.

Así como se abrió la posibilidad de que creyentes muy devotos pudieran cuestionar la autoridad del sacerdote o de la Iglesia misma en ciertos ámbitos, y no sentir que estaban traicionando sus creencias, también con el tiempo aparecieron nuevas expresiones de espiritualidad que se combinaron con las prácticas existentes. A partir de los años ochenta se inició la celebración del Año Nuevo Purhépecha, promovido por profesionistas indígenas y también por sacerdotes católicos originarios de la región, o muy comprometidos con las comunidades. En este nuevo ritual se propició el reconocimiento a las antiguas deidades que habían sido negadas por la Iglesia oficial, como Curicaveri, y que, para algunos autores, como [R. van Zantwijk \(1974\)](#), pese a que ya estaban olvidadas, se mantuvieron vivas en la conciencia purhépecha. En la forma, este ritual presenta algunos símbolos no católicos, como manifestaciones de sus antiguas creencias, las que tratan de redignificar y darles una nueva vitalidad, tales como la encendida del fuego nuevo para celebrar el inicio de un nuevo año, el saludo a los cuatro puntos cardinales y al padre Curicaveri, -la deidad suprema entre los purhépechas, a quienes los sacerdotes católicos equiparan con Cristo - y a la luna, charatanga o nana cutzi, -a quien se equipara con la Virgen-. En este ritual, que dura todo un día, durante varias décadas se celebró una misa católica en purhépecha, pero al parecer en los últimos años dejó de oficiarse por indicaciones del obispo de Zamora.

Parece que es a partir de esta época en que la presencia de ciertas prácticas no católicas que se mantenían en las comunidades de manera soterrada, como saludar al sol, a la madre tierra y a los cuatro puntos cardinales, además de sahumar a las personas, prender copal y utilizar ciertas hierbas para “bendecir” o “limpiar” espiritualmente los recintos, a los individuos, el escenario o los artículos que se utilizaban en alguna ceremonia cívica, se expresan abiertamente, se han normalizado, volviéndose comunes en el espacio público. De igual manera a lo que sucede en otros rituales contemporáneos en los que se conjuntan símbolos de muy diverso origen, en las comunidades del centro de Michoacán estas prácticas se presentan como expresiones de su espiritualidad ancestral.

En su estudio sobre el catolicismo popular de los tarascos (purhépechas), realizado en los años cincuenta, [Pedro Carrasco \(1979\)](#) sostenía que la religiosidad tarasca era en contenido y forma esencialmente católica, que no existían elementos propiamente indígenas en sus manifestaciones. Sin embargo, poco más de una década después, [Van Zantwijk \(1974\)](#) mostró cómo entre los tarascos o purhépechas de Ihuatzio, en sus prácticas religiosas se mezclaban múltiples elementos no católicos y se les daba contenidos indígenas propios a las deidades católicas. Con el tiempo se ha hecho evidente que ambas culturas están presentes en las creencias y rituales comunales.

El problema con el sincretismo no es en sí mismo la mezcla, sino la organización jerárquica de los valores culturales de los distintos sistemas religiosos que se conjuntan ([Robbins, 2007, p. 16](#)). En este caso es claro que, aun cuando en la actualidad hay un renacimiento de la cultura originaria, los valores cristianos como la búsqueda de salvación o el prepararse espiritualmente para el final de los tiempos, se antepone a otras prácticas religiosas. Para la gente de las comunidades, resulta normal que en un ritual político -como la celebración anual de la recuperación de tierras comunales en Santa Fe de la Laguna- o en la inauguración de un centro de salud comunitario, se honre a la madre tierra y se siembren semillas, se salude a los cuatro puntos cardinales con copal, se sacuda a las personas con hierbas a la par de que se rece un rosario.

La redención a través de la ofrenda

Otra manifestación de esta espiritualidad contemporánea y en la que se cruzan elementos del tiempo secular con el mesiánico, la encontramos en los devotos de la figura del Niño Jesús, imagen muy popular y cuyo culto ha crecido de manera notable en los últimos años. En algunas comunidades se considera que ya es la principal celebración, por el largo ciclo de fiestas que presenta, la gran inversión (en trabajo, recursos materiales y monetarios) que requiere y la participación de una amplia comunidad de creyentes que se involucra activamente en las celebraciones. Este culto ha crecido sobre todo en aquellas localidades que muestran cierta bonanza económica, como las que se ubican en la franja aguacatera en torno a la ciudad de Uruapan, como Tingambato, San Ángel Zurumucapio, San Andrés Coru, pero también otras como Sevina, Aranza, Carapan, Chilchota, Zopoco. Sin embargo, prácticamente todas las localidades del centro de Michoacán cuentan con al menos una imagen del Niño Jesús. En estos lugares, los promotores del culto han sido agricultores, profesionistas y migrantes exitosos. Los maestros de escuela han sido de los más entusiastas impulsores, incluso han convertido el día cívico del niño, el 30 de abril, en el día del Niño Dios, en el que también se celebra a los niños. Su adoración en las comunidades del área purhépecha del centro de Michoacán donde lo hemos estudiado, se ha convertido en un catalizador de la búsqueda de renovación comunitaria, lo que también se entiende como un momento o un paso hacia la realización mesiánica ([Zárate, 2017](#)).

En la gran mayoría de los lugares no se conoce con certeza cuándo inició el culto. Lo que sí se tiene claro es que las festividades actuales son mucho más grandes y vistosas que las que se realizaban hace una o dos décadas. Como otras celebraciones modernas, el ritual antecede al mito del origen de la figura. Es frecuente que se diga que la imagen fue encontrada en algún

paraje, que la dejó olvidada algún viajero, que era propiedad de una familia que la legó a la comunidad, que llegó por su propio pie, porque le gustó el lugar o que ha estado ahí desde tiempos inmemoriales (Zárate, 2017). En el caso del culto aquí tratado, parecería claro que ante su crecimiento y la inexistencia de un relato histórico verificable sobre el origen de la imagen y de la festividad misma, se elaboren mitos o se produzca una narrativa que tiende a ubicar en un pasado borroso o en el “dicen que”, el origen que legitima la imagen particular que se festeja en cada localidad.¹⁶ Esta narrativa que ubica en un lugar incierto la aparición de la figura particular, permite reposicionarla en el tiempo mesiánico mayor, el de la cristiandad y la figura de Jesucristo.

La particularidad de la tradición mesiánica cristiana y que define, en gran medida, la naturaleza de las celebraciones y rituales católicos es que, en una ocasión, el mesías se reveló y lo hizo como persona. La constatación de que Jesús de Nazareth era el Mesías (o el Cristo), es que resucitó y se elevó a los cielos, con la promesa de regresar el día del juicio final. A diferencia de las otras religiones monoteístas, como el judaísmo o el islam, en las que el mesías no se ha revelado, el hecho de que Cristo se haya manifestado como persona, abrió la posibilidad para que el cristianismo se expresara a través de imágenes sagradas, personificadas, lo que dio lugar al desarrollo de toda una iconografía exuberante e inabarcable. En las otras religiones monoteístas, incluso está prohibido representar a Dios a través de alguna figura.

Lo que nos interesa destacar es que, en gran medida, la permanencia y popularidad de la figura del Niño Jesús reside en que al ser la representación de un infante y no haber realizado acción alguna, es en sí misma una promesa de lo que será (en este caso el Cristo), o que está por realizarse. Por lo mismo, es en esencia una representación del futuro, de lo que está por venir. Una característica notable de esta figura, tal como se le ha representado al menos desde el renacimiento europeo, es su luminosidad, en no pocas iconografías la imagen del Niño Jesús desprende una gran luz. No se trata de un hecho casual, sino precisamente de una adopción del arte occidental de una tradición que se desarrolla en el Medio Oriente. Como bien lo señala Belting, ante la prohibición de representar a la figura humana, el arte islámico desarrolló la geometría, la perspectiva y la luminosidad.¹⁷

Ahora bien, mientras que el arte islámico se mantuvo en esta tónica, el europeo aplicó esta teoría en relación con las imágenes mismas, es decir, no excluyó el uso de imágenes, como sí lo hizo el árabe en función de la pura geometría y la perspectiva, sino que las complementó con la perspectiva, dándole a la luz un papel central. Tal es el caso de las antiguas representaciones del nacimiento de Jesús en las que se le asocia con un intenso brillo. Con el paso del tiempo, la luminosidad se vinculó con la idea de bienestar, es decir, la imagen no solo proyecta luz sino transmite una sensación positiva a las personas que la admiran y veneran.¹⁸

No existen, ni en las fuentes históricas del antiguo Michoacán, ni en los estudios antropológicos de mediados del siglo XX, referencias significativas en torno a la importancia de este culto. Generalmente se relaciona a la figura con la celebración de la Navidad, de pastorelas y coloquios en su honor. Aunque en algunas comunidades (como Santa Fe de la Laguna, Charapan, Carapan o Acachuén, entre otras) existen figuras que datan de hace varios siglos,

elaboradas con madera o pasta de caña de maíz. En la mayoría de las comunidades se trata de figuras de reciente factura, generalmente de cerámica. Lo importante es que en cada lugar los devotos se han apropiado de ellas y, a pesar de su origen incierto, y en algunos casos industrial, las consideran únicas, precisamente por la relación particular que establecen con ellas. Las han incorporado a su memoria corporal mediante el trato directo que tienen con la imagen.

En ese sentido, si existe una imagen religiosa que tiene una gran agencia y que actúa con voluntad propia, es la del Niño. Las personas consideran a la figura un niño vivo: lo cuidan, limpian, visten, duermen, abrazan, arrullan y hablan con él de manera natural. La imagen también tiene vida propia, se comunica con las personas a veces de manera directa, en otras a través de sueños, ruidos, movimientos, sensaciones de conformidad o inconformidad (con ciertos atuendos, o lugares en que se le ubica); pero sobre todo, transmitiendo una sensación de bienestar y salud a quien está próximo a la imagen, sea la familia que lo resguarda, las personas que día con día limpian el recinto y le llevan flores, el visitante que carga la imagen por algunos minutos o el peregrino que llega esporádicamente y que le lleva alguna ofrenda como ropa, juguetes; o los días de fiesta, además, comida, pasteles, gelatinas, dulces, música y danzas.¹⁹ Las historias de personas que se han aliviado de sus malestares, viven un momento de gran alegría y mucha actividad, mientras tienen bajo su custodia a la imagen del Niño. Estas narraciones son comunes y se escuchan en casi todas las localidades, aunque lo contrario también es frecuente: tristeza, desgano, vuelta de las enfermedades y otros malestares, cuando se entrega la figura a la nueva familia de cargueros, por lo que muchas familias optan por mantener su altar doméstico con una nueva imagen del Niño o con una estampa bendita del Niño local. Así, el culto ha crecido y se afianza en estas localidades.

Al respecto, es importante señalar que el tema de los “dones” y las reliquias está presente en este culto, al igual que en otras prácticas mesiánicas.²⁰ Se acepta que los objetos que se llevan como ofrendas a la imagen, como pueden ser las distintas prendas de vestir, luego de que las ha usado la imagen ya están benditas, y algunas se regalan o se prestan a las personas que las solicitan para llevarse a algún enfermo o para resguardarlas ellas mismas, la gran mayoría forma parte del acervo que acompaña a la imagen de una casa a otra. Pero también se llevan prendas de algún niño enfermo para que las “bendiga” el Niño Jesús; entonces, la persona responsable de cuidar la imagen las toma y las frota con la figura, al tiempo que reza una plegaria o hace la petición al Niño Jesús para que bendiga esas prendas. Luego se regresan a las personas que lo solicitaron y les comunican que ya están benditas, o que ya las bendijo el Niño Jesús. En sí, esta práctica se asemeja notablemente a las de otras religiosidades que incluyen también objetos considerados fetiches en la literatura antropológica, cuya mera presencia produce una sensación de bienestar y, en ocasiones, una cura o sanación “milagrosa”.

De manera semejante a lo que en los movimientos milenaristas se concibe como sacrificios o actividades extraordinarias para esperar el milenio o la venida del Mesías, en estos cultos se realizan ordenadamente y según lo acostumbrado. Por ejemplo, en la mayoría de las comunidades cada año se le otorga a una familia la responsabilidad de cuidar a la imagen en su propia casa, para lo cual deben adaptar un espacio para recibir a los visitantes, lo que implica en algunas ocasiones realizar cambios estructurales a la vivienda, como quitar paredes o abrir una

amplia entrada, mientras que en otras se construye un recinto especial con material de construcción o, al menos, con madera para exhibir a la imagen. Implica también toda una reorganización familiar (pedir un permiso laboral o dejar de laborar, por un año o al menos varios meses, distribuirse el mantenimiento de la casa, el cuidado de la imagen y de los niños menores, mantener ordenado el recinto de veneración, atender a los visitantes, etc.). Tener la gran responsabilidad de salvaguardar la imagen implica su buen mantenimiento y la promoción, administración y financiamiento de las celebraciones a lo largo de todo el año; un ciclo que se ha convertido en el más costoso de los cultos en la región ([Zárate, 2017](#)).

El calendario de fiestas y celebraciones es bastante amplio, inicia a mediados de diciembre con las posadas y termina el 30 de abril con la celebración del Día del Niño. Además, a lo largo del año la imagen es llevada a visitar otras imágenes y a casas particulares que lo solicitan para algún enfermo. Las principales fiestas son el 25 de diciembre, 1 de enero, 6 de enero y 30 de abril; algunas duran varios días en las que se ofrece comida a todos los asistentes, se adornan las principales calles, se presentan danzas y grupos musicales; en particular, el 6 de enero y el 30 de abril se regalan grandes cantidades de juguetes a los niños y, además de la comida, se ofrecen pasteles y postres a todos los visitantes. Sin dejar de mencionar que existe otra serie de celebraciones menores a lo largo de año, en las que también se ofrece comida a los participantes.

Todos los miembros de familias de cargueros entrevistadas entre 2014 y 2017 afirmaron que el compromiso primero era para satisfacer a la imagen y no para quedar bien con la gente, aunque se sabe que existe una fiscalización y vigilancia constante de la comunidad hacia la familia de cargueros. Sin duda, ofrendar a la imagen y servir a la comunidad, en la concepción local, van unidos y son indisolubles, porque al requerirse de una reorganización familiar, se activan las redes de solidaridad y compromiso de toda la familia y que abarcan desde familiares cercanos, lejanos, vecinos, conocidos y devotos del Niño, quienes ofrecen voluntariamente ayuda material (monetaria o con recursos como alimentos, flores, adornos) o su presencia física (ayudando en la organización, la limpieza, la preparación de alimentos).

Lo que es observable a lo largo de todo el ciclo de celebraciones es la voluntad de dar u ofrecer a la divinidad, sin esperar una retribución equivalente a cambio. La única retribución que se acepta es la sensación de bienestar, “qué mejor regalo” o “qué bendición más grande que tener al Niño con nosotros” o “en nuestra casa”, son frases que se repiten entre las familias de cargueros de Tingambato, San Ángel Zurumucapio o Sevina entrevistadas. Se considera que fueron elegidos por la divinidad, aunque en términos prácticos son las personas mediante sus representantes los que deciden a quién le toca cuidar a la imagen o quién será el próximo carguero. Nunca se actúa por voluntad propia, en realidad es el Niño Jesús mismo quien ejerce su voluntad y decide con qué familia quiere irse.

Lo definitivo en este tipo de cultos es que la ofrenda o lo que se da, se considera una expresión de “gratitud” necesaria, más allá de los intercambios recíprocos. Es claro que frente a la divinidad no se espera una acción recíproca, porque a través de la imagen ejerce su voluntad que no depende de ningún designio humano. En este sentido es que, de acuerdo con Ricoeur, podríamos considerar a la ofrenda el don en su estado puro, ya que se ofrece como gratitud sin esperar una

respuesta recíproca, “el ágape, es ante todo un discurso de alabanza: en la alabanza del hombre se regocija a la vista de su objeto que reina por encima de todos los demás objetos de su cuidado” (Ricoeur, 2001, p. 281). Además, mediante el ágape se logra entonces el auténtico reconocimiento del “otro” que también es parte de la comunidad, la búsqueda de la salvación que, por lo mismo, no puede ser únicamente individual, sino de toda la colectividad. No solo se logran mantener los equilibrios internos de una comunidad, entre los procesos de cambio modernizador y la solidaridad y cohesión que exige la realización mesiánica.²¹ Se entiende que la redención, para las comunidades de creyentes, solo puede ser colectiva.

Reflexiones finales

Promovida por los cristianos primitivos, frente al judaísmo y al interior del imperio romano, la idea mesiánica se sigue reproduciendo no solo sin intervención de la autoridad o de la Iglesia misma, sino frecuentemente en su contra o en contra de cualquier autoridad o gobierno formal. En su versión popular, el mesianismo desde sus orígenes contiene claros mensajes sobre el fin de la dominación política y de la desigualdad económica. Tanto el conflicto entre agraristas y católicos tradicionalistas como la celebración de una imagen del Mesías católico, que aquí hemos presentado, nos muestran distintas maneras en que se lleva a la práctica la búsqueda de la realización mesiánica. La lucha entre los agraristas y católicos representó un enfrentamiento entre dos versiones de una misma idea, el control de las conciencias para el logro de un futuro ideal: en un caso, alcanzar el progreso material; en el otro, la salvación espiritual. Por otra parte, la celebración de la imagen de Jesús infante es el motivo para el logro de la comunidad ideal (sin diferencias ni desigualdades), así sea temporal (o *comunitas*). Esta comunidad se manifiesta en el comportamiento virtuoso de los sujetos celebrantes y es a través de la ofrenda que simbólicamente se superan las diferencias y desigualdades presentes en la vida ordinaria de cualquier comunidad.

La historia de la idea mesiánica conoce múltiples manifestaciones y bifurcaciones. La primera bifurcación importante, y que marca claras diferencias entre la tradición judía y la cristiana, ocurrió en los primeros siglos de nuestra era y radica en que mientras los judíos esperan la llegada del Mesías y del Día del juicio (igual que los musulmanes), para los cristianos el Mesías se manifestó, es el Jesús que se sacrificó por la humanidad. Otro cambio fundamental también desarrollado por el cristianismo medieval es que la utopía, que parte de la crítica al orden institucional establecido, como otros movimientos mesiánicos, puede realizarse en este mundo. De entonces a la fecha, la idea mesiánica se ha expresado de múltiples maneras, desde la aparición de innumerables predicadores, líderes carismáticos, movimientos sociales, hasta un sinnúmero de iglesias de distinto signo, incluso en los discursos científicos que convocan a prepararse para un incierto futuro. Después, al interior del mismo cristianismo surgió la posibilidad de que la salvación pudiera ocurrir a nivel del individuo y no necesariamente de la colectividad. En épocas recientes se aceptó que el conocimiento científico, ajeno a la revelación, podría dar respuesta a los malestares humanos y evitar su decadencia. En los dos últimos siglos, la idea de progreso basada en la fe en el avance científico, ocupó un lugar prominente entre los discursos utópicos. Respecto a la relación entre el moderno racionalismo y el pensamiento mesiánico, dice Alonso lo siguiente:

El racionalismo moderno y liberal no temeroso ya de la anarquía propiciada por una utopía apocalíptica, sino más bien viendo en ella los aspectos positivos inherentes a la libertad, al vincular el mesianismo con la idea de un progreso sin fin y con la tarea de llevar a la humanidad a su plenitud, ha sometido la idea mesiánica a un proceso de secularización y de progresiva universalización, que le ha liberado de elementos restauradores y ha potenciado en ella los elementos utópicos. Bajo esta perspectiva, en tanto que los elementos racionales e históricos del mesianismo pasaban a un segundo plano, la interpretación universalista ganaba terreno ([Alonso, 2000, p. 19](#)).

La renovación de las imágenes del fin del mundo en la ciencia y la política ha sido constante desde la aparición de la amenaza atómica de mediados del siglo XX. Se continuó con la crisis ecológica y se ha renovado con el problema del cambio climático y las sucesivas pandemias que han aparecido en las últimas décadas, iniciando por el SIDA a principios de los años ochenta, hasta los últimos coronavirus.²² Lo característico de estas crisis o catástrofes es que, en gran medida, han sido provocadas por la ampliación y aplicación desmedida del conocimiento científico con fines de lucro.

Frente a este panorama, el término de religiosidad como opuesto a lo racional, ajeno a las creencias, resulta demasiado limitado para aprehender todas las manifestaciones de la idea mesiánica, sobre todo aquellas a que nos enfrentamos en la actualidad. No es que hayan fallado las instituciones “modernas”, después de que en las últimas décadas del siglo XX resultó más que evidente la vitalidad de las creencias y su activa intervención en el espacio público, sino lo que resultó insuficiente fueron los marcos interpretativos, sustentados en los valores de la modernidad occidental, para comprender estos fenómenos. El estudio del imaginario religioso o de lo sagrado, desde las ciencias sociales o desde la sociología, estuvo atado hasta hace muy pocos años a la discusión sobre el secularismo y el proceso de secularización (que se equiparó con el de modernización). Como lo muestra el libro de [Robertson \(1980\)](#), ha sido la continuidad de la búsqueda de salvación, por distintos caminos y la generación de muy diversas opciones espirituales ([Hevieu-Léger, 2005](#)), lo que cuestionó esta distinción tajante impuesta por el pensamiento secular occidental.

El núcleo principal de esta idea -fin del mundo, salvación y redención- ha sido, en la historia de la humanidad, de los más prolíficos en la generación de múltiples e inabarcables imaginarios, no solo religiosos sino seculares, en lo que el saber y el creer se confunden en la conformación de nuevos ordenamientos sociales, en los que las dicotomías establecidas por el pensamiento moderno se han borrado. La presencia de la idea mesiánica, en el tiempo de la modernidad, nos permite reflexionar en imaginarios que trascienden las religiones instituidas y, por consiguiente, las definiciones clásicas de religión (como sistemas de creencias o símbolos sagrados) y nos enfrenta al reto de generar herramientas para observar las múltiples conexiones de los imaginarios del tiempo, en especial del futuro, en la vida social, política y económica de las personas.

Archivos

Archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria, Michoacán.

Bibliografía

ADORNO, T. (1973). *Consignas*. Amorrortu.

AGAMBEN, G. (2020). *El reino y el jardín*. Sextopiso.

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1981). *Formas de gobierno indígena*. Instituto Nacional Indigenista.

ALONSO, A. (2000). Introducción: sobre el concepto de mesianismo. En A. Alonso (Coord.), *El mesianismo. En el cristianismo antiguo y en el judaísmo* (pp. 11-22). Universidad de Valladolid.

ANDERSON, B. (1991). *Imagined communities*. Verso.

ARENDT, H. (2007). Introducción a Walter Benjamin, 1892-1940. En W. Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia* (pp. 7-63). Terramar.

ASSAD, T. (2003). *Formations of the Secular*. Stanford

AUGÉ, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa.

BEALS, R. (1985). *Cherán. Un pueblo de la sierra tarasca*. El Colegio de Michoacán.

BECKER, M. (1994). Torching La Purísima, dancing at the altar: The construction of revolutionary hegemony in Michoacán, 1934-1940. En J. Gilbert y D. Nugent (Eds.), *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of rule in modern México* (pp. 247-264). Duke University Press.

BELTING, H. (2011). *An Anthropology of images*. Princeton University Press.

----- (2012). *Florenia y Bagdad. Una historia de la mirada entre oriente y occidente*. AKAL.

BENJAMIN, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.

BERGER, P. (2014). *The Many altars of Modernity*. De Gruyer.

BLANCARTE, R. (1992). *Historia de la Iglesia católica en México*. Fondo de Cultura Económica.

BUTLER, M. (2013). *Devoción y disidencia. Religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929*. El Colegio de Michoacán.

- CARRASCO, P. (1979). *El catolicismo popular de los tarascos*. SepSetentas.
- COHN, N. (1983). *En pos del milenio*. Alianza Editorial.
- _____ (1995). *El cosmos, el caos y el mundo venidero*. Crítica.
- FENVES, P. (2011). *The messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of time*. Stanford University Press.
- FRIEDRICH, P. (1981). *Revolución agraria en una aldea mexicana*. Fondo de Cultura Económica.
- GIRÓN, L. (2000). Diferentes planteamientos sobre la concepción mesiánica en judaísmo y cristianismo. En Alonso, A. (Coord.) *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo* (pp. 23-34). Universidad de Valladolid.
- HERNÁNDEZ, C. (2004). Estado, campo social y construcciones de comunidad: el caso de Puácuaro, Michoacán, 1916-1936. En A. Roth (Ed.), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México* (pp. 129-158). El Colegio de Michoacán.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2005). *La religión hilo de la memoria*. Herder.
- LEVINAS, E. (2006). *Difícil libertad*. FINEO.
- MÁRQUEZ, P. (2019). De manaratspekua a marhuatspekua: el caso del jefe de tenencia. En J.C. Cortés (Coord.), *Marhuatspeni. El servir sagrado entre los p'urhepecha* (pp. 25-42). UMSNH.
- NISBET, R. (1998). *Historia de la idea de progreso*. Gedisa.
- PURECO, C. (2020). *La disputa por la autonomía, la identidad étnica y el patrimonio cultural. El caso de los barrios originales de Santa Clara del Cobre, Michoacán* [Tesis de Doctorado]. El Colegio de Michoacán.
- RICOEUR, P. (2001). *Caminos de reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- RIVERA, C. (1998). *Vida nueva para Tarecuato*. El Colegio de Michoacán.
- ROBERTSON, R. (1980). *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- ROBBINS, J. (2007). Continuity Thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 48(1), 5-38.
- SÁENZ, M. (1966). *Carapan*. Gobierno del Estado de Michoacán.
- SANTOS, A. (Introd.). (1963). *Los Evangelios Apócrifos*. Biblioteca de Autores Cristianos.

SCHOLEM, G. (1998). *Walter Benjamín y su ángel*. Fondo de Cultura Económica.

SOLÍS, J. (2012). *Ser ciudadano. Ser indio*. El Colegio de Michoacán.

TAYLOR, C. (2007). *The secular age*. The Belknap Press of Harvard University Press.

VAN ZANTWIJK, R. (1974). *Los servidores de los santos*. Instituto Nacional Indigenista.

WALZER, M. (2015). *The paradox of liberation. Secular revolutions and religious counterrevolutions*. Yale.

ZÁRATE, J. E. (2017). *La celebración de la infancia*. El Colegio de Michoacán.

Notas

¹ El mesianismo, en su tradición judía -nos dice Lévinas-, es una idea muy compleja sobre la cual los doctores y rabinos han discutido en abundancia. Sin embargo, existe una versión popular que concibe esta idea en términos simples; lo importante de esta versión popular que aquí adopto es que “retiene la potencia emocional de la idea mesiánica” ([Lévinas, 2006, p. 261](#)).

² [Nisbet \(1998\)](#) considera que el antecedente más antiguo de la idea de progreso se encuentra a finales del siglo VIII a. C. en la obra de Hesíodo. Reconoce el impulso del pensamiento cristiano y que esta idea se volverá obsesiva en los siglos XVII y XVIII.

³ La ONU y su grupo de expertos sobre el clima han señalado prácticamente de manera reiterada, luego de sus reuniones anuales, que si se supera el 1.5% del calentamiento del planeta en los próximos años, la especie humana ya no tendrá vuelta atrás.

⁴ “La individualización de las cosmologías corresponde a lo que se podría llamar el hundimiento de las cosmologías intermediarias, entendiendo por esta expresión tanto las cosmologías estudiadas tradicionalmente por la etnología (...), como las representaciones propias de lo que Durkheim llamaba los cuerpos intermediarios, especialmente los partidos políticos y los sindicatos, representaciones que para muchos ampliaron la función de ‘una visión del mundo’ capaz de ordenar y orientar la vida cotidiana, como lo hacen las religiones para quienes creen en ellas o para quienes las practican. En el dominio religioso mismo, se afirma la iniciativa individual (no pocos católicos, por ejemplo, se proponen practicar la religión ‘a su manera’). Como si a su vez se embotara la capacidad de la religión de orientar y ordenar la vida cotidiana de cada cual (su capacidad de ‘cosmología intermediaria’). En suma, ocurre como si una de las características de nuestra época fuera volver a atribuir a los individuos la responsabilidad de crear los modos de relación con los demás, modos capaces de permitirles vivir y compensar solitariamente el déficit simbólico que acarrea el hundimiento de las cosmologías intermedias y de sus mediaciones constituidas” ([Augé, 1995, p. 86-87](#)).

⁵ Por centro de Michoacán nos referimos a las cuatro regiones (Lago, Ciénega, Sierra y Cañada) que abarca el área purhépecha.

6 El mesianismo cristiano representa una reelaboración y, a la vez, una ruptura con relación al mesianismo judío, aunque Jesucristo nació, vivió y murió como judío ([Alonso, 2000](#), [Girón, 2000](#)). A su vez, las ideas mesiánicas y escatológicas judías son herederas de ideologías semejantes formuladas en el antiguo Egipto, Mesopotamia y el Indostán, como lo explica [Cohn \(1995\)](#).

7 Como el caso de la comunidad de Ihuatzio, en la cuenca lacustre de Pátzcuaro, donde no hubo agraristas, pero sí la presión del Estado y sus agentes para que abandonaran sus prácticas religiosas ([Van Zantwijk, 1974, p. 87](#)).

8 [Becker \(1994, p. 254\)](#) menciona que la promoción del culto a la Purísima fue parte de la campaña clerical para paliar o reducir los efectos de la revolución entre los campesinos michoacanos.

9 Sin duda, como también lo señala W. Benjamín en relación al marxismo y la sociedad sin clases, ([Agamben, 2020, p. 128](#)), había en este proyecto de sociedad una especie de secularización de la idea mesiánica.

10 [Archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria, Michoacán \[ASRAM\]](#), exp. 22/24, Puácuaro, 22 de febrero de 1927.

11 [ASRAM](#), exp. 22/24, Puácuaro, 11 de junio de 1935.

12 Es importante mencionar que, en algunos casos, como fue el de la comunidad de Naranja, estudiada por [Friedrich \(1981\)](#), los agraristas radicales hicieron la clara distinción entre la religión oficial y las manifestaciones propias de la religiosidad popular (que el mismo Primo Tapia, líder de las comunidades agrarias de la ciénega de Zacapu, promovió), como las festividades de Semana Santa que se mantuvieron en toda la ciénega de Zacapu y en la cuenca del lago de Pátzcuaro, a pesar de la virulencia de las manifestaciones agraristas.

13 Dice [Butler \(2013, p. 152\)](#) sobre el efecto del anticlericalismo durante el reparto agrario: “finalmente, hay que tener presente que el anticlericalismo revolucionario para nada hirió a todas las manifestaciones de la religión católica por igual, sino que fue mucho más nocivo para unos que para los otros. La práctica de un catolicismo altamente sacerdotal y sacramental, cuyo escenario principal era el templo parroquial, resintió de manera muy particular la política religiosa del estado en particular en 1926; mientras que ésta afectó mucho menos a una religiosidad que poco dependía de la intervención del clero, por ejemplo, en caso de basarse en los rezos que ofrecían los propios fieles en algún oratorio pueblerino”.

14 [Carrasco \(1979\)](#), quien hace trabajo de campo en los años cincuenta, observa una crisis en el sistema de cargos por la negativa o reticencia de muchas personas para asumir un cargo religioso, por el gran gasto que implicaba. Ahora sabemos que se trataba de una situación particular porque había una pobreza generalizada en la región, luego de un turbulento periodo marcado por el reparto agrario y el fin de las haciendas. Sobre todo, entre aquellas personas que no se habían involucrado con los agraristas y el partido oficial, sino que defendían a la Iglesia.

15 Butler reconoce que lo que sucedió a partir de la acción agrarista y luego de la revuelta cristera, fue provocar una mayor diversidad de las prácticas religiosas. Católicos y agraristas son los mismos; todos católicos, aunque unos “aceptaban el anticlericalismo y el agrarismo del Estado revolucionario con tal de destruir a los terratenientes y curas que tenían dominadas a sus comunidades” ([Butler, 2013, p. 151](#)).

16 Como lo señala [Augé \(1995, p. 98\)](#), “es natural que la palabra ritual aspire a crear mito”; o, dicho de otra manera, que la voluntad de ritualizar, presente en distintos actores sociales destacados, conduzca a la creación de mitos.

17 Para H. Belting fueron las teorías y desarrollo árabes sobre la perspectiva que daba una gran importancia a la luz, la que influyó de manera definitiva en el desarrollo artístico del Renacimiento, justamente la época en que aparecen las representaciones de Jesús proyectando una gran luminosidad. Dice Belting al inicio de su tratado: “Por lo pronto baste indicar que en la teoría árabe de la visión se otorga el monopolio de la luz frente a las imágenes, quedando estas relegadas al ámbito mental, con el resultado de que no era posible pintarlas con objetividad o duplicarlas en representaciones físicas” ([Belting, 2012, p. 9](#)).

18 Aunque en los evangelios apócrifos se habla del nacimiento de Jesús, como una gran luz que después toma forma humana ([Santos, 1963, p. 267](#)).

19 Sobre las imágenes públicas, dice [Belting \(2011, p. 40\)](#): “Las imágenes públicas, en este ejemplo imágenes de base religiosa, son explicadas menos por el origen de sus motivos que por la cultura local en que nosotros nos encontramos, porque esto es lo que las apoya a ellas. Es en este lugar que ellas ejercen su efecto, porque es la gente local la que las admira a ellas y cuyas imágenes internas y sueños ellas proveen simultáneamente en un lugar público”.

20 El tema de las reliquias, si bien tiene antecedentes muy antiguos, se expresa de múltiples maneras en los nuevos cultos y creencias.

21 “El *agape* (dice Ricoeur) realza los valores, en primer lugar, por contraste con la justicia: la justicia, en efecto, no agota la cuestión de la interrupción de la disputa abierta por la violencia y reabierta por la venganza (...) Si la detención de la disputa es el primer criterio del estado de paz, la justicia no supera el test. El *agape*, en cambio, hace inútil la referencia a las equivalencias, porque ignora la comparación el cálculo” ([Ricoeur, 2001, p. 279](#)).

22 En el año 2022, aparece de nuevo la amenaza nuclear y la destrucción total, ahora esgrimida desde el inicio del conflicto en Ucrania, tanto por los Estados Unidos de América como por Rusia.