

# Debates en torno a lo sagrado

Religión popular y hegemonía clerical  
en el México indígena



Félix Báez-Jorge

Prólogo de  
Jaques Lafaye

*Biblioteca*  
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

*Biblioteca*

---

DEBATES EN TORNO A LO SAGRADO

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Raúl Arias Lovillo*

Rector

*Porfirio Carrillo Castilla*

Secretario Académico

*Víctor Aguilar Pizarro*

Secretario de Administración y Finanzas

*Agustín del Moral Tejeda*

Director General Editorial

Félix Báez-Jorge

DEBATES EN TORNO A LO SAGRADO

Religión popular y hegemonía clerical  
en el México indígena



Universidad Veracruzana  
Dirección General Editorial

*Biblioteca*

Xalapa, Ver., México

2011

Clasificación LC: F1219.3.R38 B33 D4 2011  
Clasif. Dewey: 299.792  
Autor: Báez-Jorge, Félix.  
Título: Debates en torno a lo sagrado : religión popular y hegemonía clerical en el México indígena / Félix Báez-Jorge.  
Edición: Primera edición.  
Pie de imprenta: Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2011.  
Descripción física: 323 p. : il. ; 22 cm.  
Serie: (Biblioteca)  
Nota: Bibliografía: p. 318-323.  
ISBN: 9786075020983  
Materias: Indígenas de México--Religión.  
Cristianismo y otras religiones--México.  
Iglesia y Estado--México.  
Término geográfico: México--Vida religiosa y costumbres.

DGBUV 2011/30

Primera edición, 30 de junio de 2011

© Universidad Veracruzana  
Dirección General Editorial  
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz  
Apartado postal 97, C. P. 91000  
diredit@uv.mx  
Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-098-3

Impreso en México  
Printed in Mexico

## PRÓLOGO

Si la identidad nacional está cimentada en valores indios, ¿es concebible hablar del problema indio como un problema de minorías?

GONZALO AGUIRRE BELTRÁN

El debate en torno a lo sagrado jamás llegará a una conclusión. Se inició con la ciencia de las religiones, ambiciosa conquista de la sociología institucionalizada por primera vez en la creación de la Section des sciences religieuses de la Ecole Pratique des Hautes Etudes de París, en 1887. En rigor, todo ministro de culto religioso se ha de sorprender o indignar frente a “la ciencia religiosa”, que implica dos conceptos incompatibles. La religión es un asunto de fe, la ciencia es un producto de la razón raciocinante. Razón y Fe (título de una revista española de teología católica) han empezado a interferir oficialmente con el modernismo, en tiempos del papa León XIII, esto es poco más de un siglo atrás, periodo corto en comparación con dos milenios de fe cristiana. El primer intento de explicación de lo sagrado como fenómeno sociológico, sin intervención de un numen divino, fue obra de uno de los padres de la sociología, Emile Durkheim. El hecho de que Durkheim fuera retoño de un linaje de rabinos no deja de ser parte de la génesis de una obra que ha sustituido el culto de Yaveh (latria), la Socio-latria. Durkheim ha escrito en su obra mayor, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912): “Los intereses religiosos no pasan de ser la forma simbólica de intereses sociales y morales”. Marx diría “intereses económicos” en lugar de intereses morales. En ambos casos se trata de una

visión reductora del fenómeno religioso a la realidad social y/o económica. Pero si se considera la historia antigua y la reciente, se hace patente que la humanidad, incluyendo ciertas mentes hiperracionalistas, con dificultad se puede librar de lo sagrado, en lo que tiene de irreductible a lo social.

Lo sagrado es fundamentalmente una reacción de carácter emotivo colectivo, que el ser humano experimenta frente a un objeto o circunstancia, inexplicable por causa natural, que afecta al testigo. La ambigüedad es un componente esencial del sentimiento de lo sagrado, por ello los antiguos romanos hablaron del *horror sacer*. La presencia de lo sagrado despierta a la vez amor y reverencia, temor y parálisis. Roger Caillois escribió páginas luminosas sobre el particular. Tomemos prestada de su obra *L'homme et le sacré* (1949) esta cita de H. Hubert (*alter ego* de Marcel Mauss): “La religión [...] los mitos y los dogmas analizan a su manera el contenido, los ritos utilizan sus propiedades, la moral religiosa se deriva de ellos, los sacerdocios la incorporan, los santuarios, lugares sagrados y monumentos religiosos la arraigan en el suelo.” Ahora los ciudadanos de las sociedades que se consideran “más avanzadas” en el plan económico, científico y burocrático, de entre los que se reclutan los sociólogos y los antropólogos, han perdido en buena medida el sentido de lo sagrado, o lo han restringido de manera considerable. Históricamente el orbe occidental ha pasado del totalitarismo sagrado medieval (heredero del Oriente mediterráneo) al minimalismo sagrado de la era industrial-capitalista, en que se adora de nuevo al Becerro de Oro, como hicieron los antiguos hebreos. Por esto lo sagrado se describe y se analiza hoy día como objeto etnográfico, propio de grupos indígenas marginados, que han conservado tradiciones ancestrales (“el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana”); son los mismos que en el siglo XIX se calificaban, con algo de condescendencia, como “primitivos”. Hoy en día cada vez más personas los valoran



como depositarios de un tesoro cultural que nuestros antepasados habían despreciado, cegados por su ambición predatoria y su arrogancia de “civilizados”. Las “antiguallas” de los indios, otrora baratijas, han venido a ser tesoros que se subastan en Sotheby’s; de aquí expresiones e instituciones públicas recientes como el Musée des Arts Premiers, de París, que por su colocación cercana a la torre de Eiffel, parece ser una zancadilla a la modernidad triunfante. Esto ha sido la herencia del surrealismo y, más directamente, de los estudios de *cross cultural anthropology*, en boga a partir de obras como la de Roberto Cardoso de Oliveira, *O indio e o mundo dos brancos* (1964), y del “sincretismo religioso”. Este último concepto, aparecido en el siglo XVIII aplicado a las doctrinas filosóficas, según señala Félix Báez-Jorge, ha venido a ser el maquillaje semántico de alianzas contra natura entre el monoteísmo injertado y los sustratos politeístas autóctonos. Lamentablemente los intentos que se han hecho para revalorar las culturas tradicionales de los indios americanos han desembocado, en México y en otras naciones, en una perversa *folklorización* de doble finalidad: fortalecer la identidad cultural (las simbólicas raíces de la nación) y enriquecer el negocio turístico.

El mundo occidental moderno, con la fe en el Progreso, había perdido en gran proporción la fe en Dios; por consiguiente, el sentido de lo sagrado. Esta es la evolución que se ha de subrayar: la profanización de la percepción y la explicación del entorno natural. El área de lo sagrado, para un indio que vive en una comunidad tradicional (con las atenuantes que requiere este concepto), invade la agricultura, las técnicas, la salud: por consiguiente la vida y la muerte. Al contrario, para un ciudadano urbano medianamente educado, o que ha cortado sus raíces rurales (la población mexicana actual es en gran mayoría urbana), el área de lo profano coincide con su vida cotidiana; lo sagrado, o simulacro de tal, se ciñe al reducto del

templo y al contacto episódico con el ministro de culto. Pero en sentido contrario se observa un renacimiento de la religiosidad en las sociedades occidentales, como efecto de “la quiebra del progreso” (del mito del Progreso) que significan dos atroces guerras mundiales y la invención del fuego atómico. “El siglo XXI será religioso”, profetizó Malraux. Se entiende que como fue racionalista el siglo XIX, e ideológico el siglo XX, el actual ha de ser *religioso*. Tal pronóstico se ha realizado con la religiosidad ecológica, las corrientes *New Age*; el planeta de nuevo se percibe como “la Madre Tierra”, la *Gaia Mater* de los antiguos griegos y la *Pachamama* de los indios andinos. Asistimos a la *re-sacralización* del medio natural, proceso acelerado por las zozobras meteorológicas y telúricas que vive el planeta, resumido en la expresión “desastres naturales”. Se manifiesta igualmente un fundamentalismo cristiano, conservadurismo ritual en reacción contra el desmoronamiento del ritual tradicional bajo pretexto de modernización. La dialéctica sagrado-profano es un proceso en evolución constante, que acompaña el ritmo de los progresos técnico-científicos, con frecuencia en reacción, pero en otros casos en sinergia con estos. Se refuerza la sacralización a medida que se deteriora el espacio habitable y se descompone el tejido social: cuando merma la esperanza razonable de mejora, o crece el miedo a catástrofes colectivas, se incrementa la demanda de milagro. En lugar de que la mentalidad del indio evolucione para “civilizarse”, el seudo “civilizado” opera un retorno a lo sagrado, como si redescubriera la conciencia religiosa de siglos ya lejanos; por supuesto sin tener conciencia de ello. Esta es la circunstancia (en sentido orteguiano) con la que se encaran tanto los estados y la sociedad civil como las sociedades religiosas y eclesiásticas. Durante los tres siglos del dominio europeo (español en el caso de México), la Iglesia católica ejerció un poder totalitario en materia de religión, apoyado incondicionalmente por el gobierno virreinal. Para los teólogos católicos

es fundamental la distinción entre la religión y la superstición; hay que fortalecer la espiritualidad y perseguir las creencias supersticiosas, las cuales se confunden en buena medida con la religión popular. La llamada “conquista espiritual” no fue sino el complemento de la conquista militar; mejor dicho: su justificación trascendente. La “extirpación de la idolatría”, de las creencias tradicionales de los indios y sus ritos bárbaros, considerados “diabólicos”, ha sido vista como misión prioritaria de los monjes evangelizadores. Entre el cristianismo y los sacrificios rituales de los sacerdotes tenochcas, hubo un punto originario común: el homicidio propiciatorio, según ha mostrado René Girard en *La violence et le sacré* (1972; edición española, Anagrama, 1983). Ahora, por más fanáticos que aparezcan los monjes mendicantes (anacrónicamente, a la luz de nuestros criterios de tolerancia y libertad de conciencia), se ha de reconocer que la sustitución de sacrificios humanos reales por el sacrificio simbólico de la eucaristía fue un avance civilizador. Queda que las creencias y parte de los ritos de las religiones amerindias sobrevivieron hasta nuestros días, si bien en forma adulterada por la incineración de códices, la eliminación de los chamanes y de los sacrificios humanos, y mediante la catequización de niños y adultos. A la inversa, a partir del gobierno de la Reforma, primero en nombre del positivismo, y durante una fase de la Revolución que provocó la rebelión cristera, hubo intentos oficiales de “extirpación del catolicismo”, esta vez en nombre del marxismo-leninismo. De tal modo que, hoy en día, todas las creencias religiosas que se dan en el territorio mexicano llevan profundas heridas por haber sido objeto de persecución, evangelización o contra-evangelización, en un pasado lejano o reciente. Sagrados en plan nacional ya lo son ahora, casi solos, la Virgen de Guadalupe y los campeones de fútbol. Si se agrega a ello la consideración de una gran diversidad regional, étnica, social y lingüística, ya se podrá suponer que el concepto de “religión

popular”, objeto de la aguda disertación de Félix Báez-Jorge, no puede ser unívoco.

¿De qué se trata? El subtítulo que el autor ha elegido llama nuestra atención sobre su orientación: abordar el estudio de la religión popular bajo el ángulo del control de la Iglesia sobre el mundo indomexicano. ¿Va a ser esto desacralizar lo sagrado? En México las creencias indígenas son un campo que se disputan, desde ya hace medio siglo, los antropólogos y los curas, por decirlo así, de forma burda. Pero son también objeto de disputas teóricas entre los mismos antropólogos, si bien la “Declaración de Barbados II” (1977) logró un amplio consenso. El presente ensayo de Félix Báez-Jorge es una revisión crítica, a fondo, de las más destacadas tomas de posición de antropólogos, no sólo mexicanos, directamente *concernés*, sino anglosajones, franceses, italianos. Pero el autor no se limita a recordar y discutir tesis ajenas, sino que propone su propia interpretación, respaldada por una larga reflexión y experiencia de campo. No se pudiera esperar menos de un investigador de primera línea, ya conocido por estudios que versan sobre temas afines, singularmente una trilogía: *Los oficios de las diosas* (1988), *La parentela de María* (1994) y *Entre los nagueles y los santos* (1998). En la introducción a la última obra mencionada, el autor reivindica a Gramsci como el origen de su propia visión dialéctica. Será superfluo para varios lectores recordar que Gramsci hizo una auténtica revolución en el marxismo-leninismo, afirmando la autonomía y la importancia de los fenómenos culturales (la superestructura) respecto de la estructura económica, considerada hasta entonces como único motor de la historia. La verdad es que Marx no fue tan dogmático como sus discípulos; por ejemplo, mostró en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852) la autonomía de los fenómenos y acontecimientos políticos, así como el papel de las personalidades. Otra escuela que invoca Félix Báez-Jorge es la de *Les Annales*. Yo, por haber

sido alumno de la *École des Hautes Études*, cuando todavía la presidía Lucien Febvre, puedo traer a cuenta un testimonio de primera mano. En 1929 en la Universidad de Estrasburgo, los maestros Lucien Febvre y Marc Bloch, fundadores de la revista *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, fueron ante todo estudiosos de los fenómenos culturales, las “civilizaciones”, como lo subraya el título de su revista. Marc Bloch ha llegado a escribir que “los hechos históricos son por esencia hechos psicológicos.” Estuvimos muy lejos de ello en los años sesenta y setenta, periodo en que, bajo el gobierno muy directivo de Fernand Braudel, no se veía como trabajo serio, en la *Sixieme section*, lo que no fuera historia económica y cuantitativa. No pasó lo mismo en México, donde el padre Garibay, Wigberto Jiménez Moreno, Miguel León Portilla y varios historiadores y antropólogos más se dedicaron al estudio de las culturas indígenas y de la mentalidad religiosa (algo que no se llamaba todavía “ethnohistoria”), una vía ya abierta por Francisco de la Maza. Ahora es cierto que no hay equivalencia entre el estudio de los textos en náhuatl del pasado y las encuestas de campo, como las que ha llevado, por ejemplo, Ricardo Pozas. Obviamente nada es más evanescente que las mentalidades, sobre todo en la medida en que las más interesantes para un antropólogo son las de poblaciones analfabetas, de individuos que traducen en actos su mentalidad, pero no se dedican a la introspección, ni la formulan en términos conceptuales. No nos corresponde adelantar en un prólogo (mismo que es, por cierto, innecesario para un autor ya consagrado) la tesis del autor, sino sólo ponderar su trascendencia en un debate instituido medio siglo atrás, para que el lector la descubra en su genuina expresión.

En cambio, no estará de más enfatizar la posición de la Iglesia católica, en su contexto regional y ecuménico, que es la otra vertiente del asunto, sin lo cual no se comprendería bien su carácter polémico. La religión única del pueblo mexicano, según

los *Sentimientos de la nación* (1813) y la primera Constitución de Independencia (1824), “es la católica, apostólica y romana, con exclusión de cualquier otra” (entiéndase en la época las diversas formas de la religión Reformada, el judaísmo y la masonería). El pueblo mexicano, con todas las salvas que implica este concepto, está constituido por “los hijos de Guadalupe”; la Virgen María, venerada en el Tepeyac bajo esta advocación, tiene un significado para los mexicanos análogo a la vocación de Abraham para el pueblo de Israel. Viene al caso subrayar que, históricamente, la devoción guadalupana es pura creación de la religión popular; como muchas otras devociones, es un avatar tardío y sincrético de un numen (Tonantzin) y una peregrinación a un santuario (Tepeyac) amerindios, preexistentes a la conquista española. Los evangelizadores franciscanos más autorizados (el padre Sahagún, precursor de la antropología cultural mexicanista, y el padre Bustamante, provincial de los frailes de estricta observancia, OFM) denunciaron como supersticiosa esta devoción, entonces nueva, en la segunda mitad del siglo XVI. Con el tiempo (unos dos siglos, en 1754), con pinzas el Papa Benedicto XIV concedió un oficio propio, del 12 de diciembre; con dos siglos más, el Papa Juan Pablo II “elevó a los altares” a Juan Diego, supuesto testigo indígena de las apariciones. En este caso, la fuerza de la devoción popular ha logrado imponerse plenamente a la jerarquía católica, en su más alta autoridad, la Congregación de la Fe, hasta en contra del parecer de autorizados prelados, singularmente monseñor Schulenburg. Por supuesto, en el trasfondo de esta evolución institucional de la Iglesia romana quedan muchas ambigüedades.

De éstas, quizás sea la principal la singularidad del judeo-cristianismo respecto de otras religiones (no sólo de las amerindias). La divina persona, tres en una, es único y exclusivo objeto de devoción; ni la Virgen María (no ésta o aquélla, sino la única que reflejan sus variadas advocaciones) ni los santos

son dioses, sino sólo humanos elegidos. En cambio, en la fe de los indios el santo patrón es un dios; dicho en términos filosóficos: el estatuto ontológico de los santos es distinto en la ortodoxia católica que en la creencia popular. El cristianismo es un monoteísmo y la religión popular, bajo el manto de la devoción a la Virgen María y a los santos, es politeísta e “idolátrica”, según los criterios de la teología cristiana. Y otra diferencia fundamental es que los astros, los volcanes, los lagos, el maíz... para los indios son númenes o espacios sagrados, más por cierto que el lejano Gólgota en Jerusalén o la tumba de san Pedro en Roma. Estamos de nuevo frente a la gran división entre una religión monoteísta personalista, la católica, y unas creencias telúricas y espaciales. El indio mexicano tradicional es católico oficialmente (hasta se declara con frecuencia y se cree católico) porque pertenece a una parroquia o a una cofradía, porque hace sus devociones al santo patrón y su reverencia al señor cura. Pero al mismo tiempo es politeísta: su religión es un ritualismo propiciatorio que tiene que ver con todos los actos de la vida familiar, la salud y la muerte, la actividad agrícola (por tanto la meteorología); la comunidad más que la persona es lo que existe como realidad compartida, los muertos siguen presentes. El solar de la comunidad es lo sagrado por antonomasia, no un Dios abstracto que está en un inconcebible cielo. La iglesia parroquial puede llegar a simbolizar o a expresar la sacralidad del área comunitaria, pero de manera muy ambigua respecto de la fe católica tal como la definen los doctores de la Iglesia. Todo lo cual no significa que los indios sólo simulan una fe ajena, importada e impuesta; el hecho es que su postura mental, su cultura ancestral es incompatible con las vías de la devoción católica mediterránea. No tiene que ver el de los amerindios con el caso de los judíos conversos, que iban a misa pero seguían haciendo en secreto sus devociones mosaicas, hasta en México, como la familia de Carvajal, gobernador de Nuevo León. Es un

hecho que todas las religiones son politeístas (con excepción del judaísmo, el cristianismo y el islam, ramas de un mismo tronco); las religiones dogmáticas nunca han logrado eliminar totalmente las tendencias politeístas de los pueblos convertidos: los vascos, los bretones, los irlandeses, los amerindios... que todos por igual profesan fervorosamente la religión católica.

Para entender el contexto del sofisticado debate desentrañado con maestría por Félix Báez-Jorge, no será inútil esquematizar la evolución de la política de la Iglesia romana a través de los siglos. Al principio actuó con terrorismo, destruyendo y quemando los dioses (mejor dicho: sus representaciones públicas o ídolos) del imperio romano; ejemplo seguido en tierra maya (más de mil años después) por un fray Diego de Landa.

Unos siglos después de la oficialización constantiniana hubo cierto laxismo en la aceptación de santos regionales, creaciones de la religión popular, hasta que la inflación del santoral obligó al papa Gregorio Magno (siglo VII), reformador por excelencia, a poner coto. Pero las creencias y devociones nuevas, peregrinaciones, cuerpos santos, etcétera, no pararon de desarrollarse fuera del control de la Santa Sede, imponiéndose “la religión popular” a los obispos. Con el cisma de Lutero en la primera mitad del siglo XVI, se produjo, digamos, una crispación dogmática, expresada en las conclusiones del Concilio de Trento (1563). La Iglesia emprendió una caza de herejes y brujos (sobre todo brujas) que sólo se terminó con la Guerra de los Treinta Años (1648), la cual opuso la Alemania católica (respaldada por España) a la Alemania reformada, y misma que terminó con un empate. Durante los siglos posteriores hubo escasez de beatificaciones, santificaciones, reconocimiento de milagros... intransigencia dogmática que viene a significar lucha contra la religión popular. En los últimos decenios del siglo XX y en la actualidad han proliferado las sectas que han quitado a la Iglesia católica una porción importante de su feligresía. En



el África subsahariana, el islam ha ganado mucho terreno, fomentado por estados islámicos a la vez petroleros y militantes. En América Latina, las misiones protestantes con base en Estados Unidos, bautistas, pentecostales, mormones, testigos de Jehová, etcétera, han atraído y siguen atrayendo, en parte mediante ayuda económica, a grupos indios hasta hace poco en la obediencia del clero católico. En un estudio reciente, el *Atlas de la diversidad religiosa en México* (2007), obra conjunta de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, aparece (como resultado de encuestas en municipios indígenas) que, si bien los que se declaran católicos son mayoritarios, en Chiapas hay fuerte proporción de protestantes y evangélicos, y en Baja California la Iglesia de Jesucristo de las Américas ha hecho numerosos adeptos. No será intrascendente observar que la Baja California es el prolongamiento natural del estado de California y que Chiapas es una región estratégica, por su proximidad con Guatemala y por sus reservas naturales, de selva y agua en particular. En general, el dominio católico coincide con lo que ha sido históricamente el corazón de la Nueva España y con algunas zonas de misiones del norte minero. En las regiones que se veían como marginales, de “indios bravos” (coras, huicholes, tarahumaras...), la “verdadera religión” está ausente; ellos se declaran “sin religión”, una expresión reveladora.

Por otra parte, si bien explica de forma bastante convincente Báez-Jorge que la lucha por el poder, el control de la población, es la razón principal, tal vez única, de una lucha confesional que ha llegado en Chiapas a un grado de violencia mortífera, esta opinión podría matizarse. Debemos tener presente que la vocación de la Iglesia es misional, es la propagación de la fe (*de propaganda fide*) para que se vuelva universal (este es el significado de “católica”). La Iglesia no es un partido político; tiene una finalidad trascendente, es una comunidad de fe que ha de completarse para “que venga el reino”. Si se acentúa

el proceso de descristianización, se aleja el milenio o chiliasmo, aspiración común de todas las confesiones cristianas. Cuánto más necesaria sería la expansión misional católica en América Latina y África, que el progreso del libre pensamiento y la multiplicación de los agnósticos ha mermado en Europa el rebaño de Dios. En México, en el medio urbano, como México, D. F., hay un porcentaje de no católicos declarados que ya avecina el 10 por ciento de la población, si bien en Guanajuato la proporción de católicos sigue cercana al 98 por ciento. En Guadalajara (no obstante la hegemonía del arzobispado) la Luz del Mundo tiene numerosos adeptos. Entre los mexicanos migrantes a los Estados Unidos, las nuevas generaciones se convierten con frecuencia a confesiones reformadas. La lucha de la Iglesia romana para mantener o reconquistar sus posiciones se confunde en buena medida con la resistencia de la latinidad frente al expansionismo anglosajón. Una bandera que enarbolaron en su tiempo Napoleón III y Maximiliano... El medio rural indígena, más apegado a las tradiciones, sigue por lo común considerándose católico. Esto explica la nueva tolerancia de la jerarquía eclesiástica respecto de la “religión popular”, hasta en sus manifestaciones más abiertamente chamanísticas; este es un aspecto esencial de la “nueva evangelización” o de la “reconquista espiritual” (la *inkulturation*) de la América Latina. En el caso particular de México esto ha quedado patente cuando el Santo Padre (Juan Pablo II) ha aceptado gustoso que un indio de Oaxaca le haga “una limpia” ante millones de espectadores y televidentes, con ocasión de la beatificación de unos indígenas mártires de la fe. Esta novedosa apertura de la catequesis católica a las creencias populares ha sido fruto de la bien conocida IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992), en la que los teólogos y misioneros latinoamericanos, más avanzados por su experiencia de campo, prevalecieron contra la rigidez dogmática de Roma. Otra consecuencia ha

sido, en el caso particular de México, una cuantiosa promoción de beatos y santos mártires cristeros, algunos tan oscuros que cuesta trabajo imaginar que son ahora los pares, en el santoral cristiano, de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Tal es el paisaje espiritual y de política misional en el que se despliega el debate sobre la religión popular y su relación con el clero mexicano, magistralmente analizado y criticado por Félix Báez-Jorge en las páginas que siguen. Una frase, en el capítulo VI, explicita su presupuesto teórico:

Estudiar la religión popular equivale a explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas entre la autoridad eclesiástica y las comunidades de creyentes, finalmente un aspecto de la práctica del poder. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas pesquisas es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico y funcional.

Obviamente estamos frente a una tesis de combate (de varios combates: teórico, religioso y político), como le corresponde a un discípulo aventajado del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán.

*Jacques Lafaye*  
Noviembre de 2010



¿Quiénes son aquí los dioses auténticos? ¿Los que aquí les bajaron del cielo o los que les vinieron del mar traídos de países remotos? ¿Los que desde un principio hablaron el idioma de los Hombres del Maíz o los que, nutridos de trigo y olivas, jamás quisieron aprender sus idiomas? ¿Los que nunca fueron discutidos ni controvertidos en sínodos y concilios, o los que padecieron cismas y herejías inimaginables para el mundo eclesiástico maya o azteca?

*La consagración de la primavera,*

ALEJO CARPENTIER

Porque una civilización es una continuidad que cuando cambia, incluso de manera tan profunda como lo implica la adopción de una nueva religión, incorpora antiguos valores que sobreviven a través de ella y siguen siendo su sustancia. Las civilizaciones no son mortales, a pesar de lo que diga Valéry. Sobreviven a los azares, a las catástrofes. Llegado el caso, renacen de sus cenizas. Destruídas, o al menos deterioradas, vuelven a brotar como la grama.

*La Historia,*

FERNAND BRAUDEL

Mi entendimiento admira lo que entiendo —y mi fe reverencia lo que ignoro.

Del soneto *Dulce, canoro cisne mexicano,*

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ



## INTRODUCCIÓN

En este libro continúo las reflexiones que durante dos décadas he formulado en torno a las manifestaciones de la religión popular, complejo campo de estudio que, pese a su enorme riqueza heurística, ha sido visualizado por algunos autores desde perspectivas reduccionistas, estérilmente ideologizadas o carentes de sustento teórico. La seguridad con la que se habla de danza popular, vivienda popular, arte popular, música popular, literatura popular, cultura popular, etcétera, sorprendentemente se torna polémica al extremo cuando la noción de lo *popular* adjetiva los hechos religiosos (véase el capítulo II). Con una calificación común se hace referencia a: 1) un conjunto de elementos y creencias pertenecientes a sistemas religiosos arcaicos o no “oficiales”, pero vinculados con la religión dominante; 2) productos culturales resultantes de la síntesis entre las creencias del pueblo y las concepciones canónicas. La religión popular supone una separación de la ortodoxia (sea en términos formales o sustantivos) que afecta los rituales y las concepciones numinosas. Se trata, ciertamente, de fenómenos que mantienen presencia en distintos campos sin que se circunscriban de manera necesaria a las llamadas sociedades tradicionales. Hablamos de creencias en torno a lo sagrado que recorren múltiples caminos y principios, y fortalecen identidades culturales.

*Religión popular* no es un término unívoco, sino equívoco, lo cual no significa que exprese equivocación, sino que se aplica con distintos significados, lo que motiva confusiones y sofismas. Una práctica reciente en este sentido es su utilización como sinónimo del término catolicismo popular, operación denominativa que conlleva un desfasamiento de su significado. Como se

sabe, el tema de las propiedades de los términos se ha explorado a profundidad en el campo de la lógica. La *suppositio* o suposición se define como el valor de suplencia de un término, el cual puede referirse a uno de estos tres objetos o planos: a la cosa real extramental (*suppositio* personal), al concepto significado (*suppositio* simple) o a la palabra misma (*suppositio* material). Las dos primeras se agrupan en lo que se llama *suppositio* formal. A lo anterior debe sumarse el hecho de que el lenguaje no solamente se asocia con estos tres planos objetivos, sino que implica emociones, prenociones y posturas ideológicas (véase Maritain, 1958: 59-110). Al equiparar los términos religión popular y catolicismo popular se evidencia frecuentemente la contraposición de los planos antes mencionados, sea en planteamientos teóricos o en discursos formulados en función de objetivos eclesiásticos o políticos, discursos que en algunos casos pueden considerarse expresiones del realismo ingenuo.

A lo largo de este libro el lector hallará diferentes abordajes en los que examino la utilidad analítica del término *religión popular*, ahondando en sus debilidades y fortalezas en los ámbitos de su contenido y extensión significantes, siempre vinculado con otras nociones (religión oficial, hegemonía, grupos subalternos, etcétera). Mi ejercicio se orienta a establecer nuevas perspectivas teóricas y metodológicas, a partir de las acotaciones críticas pertinentes (véanse en particular los capítulos II, V y VI), y pretende motivar renovados debates en torno a lo sagrado.

En pesquisas anteriores sobre el tema observé que las manifestaciones de la religión popular en las comunidades indígenas expresan de manera dialéctica la mediación entre el pueblo y el poder, abigarrada y complejísima interrelación que, semejando una estratigrafía del imaginario, acumula antiguas representaciones colectivas al lado de nuevas soluciones simbólicas resultantes de procesos, las cuales deben examinarse sin abstraerlas de las estructuras sociales en las que están



inmersas. De tal manera, mientras que el término catolicismo popular se explica necesariamente con referencia a la Iglesia, la noción de religión popular indígena remite sus premisas explicativas a los sustratos culturales autóctonos y a las múltiples dinámicas transculturales que han enfrentado, entre las cuales la impronta de la evangelización es significativa (con gradientes mayores o menores, de acuerdo con las diferentes comunidades étnicas), pero no debe entenderse como variable omnicompreensiva. Religión popular y catolicismo popular no son términos análogos, pero con insistente frecuencia se aplican como tales al examinar manifestaciones de la religiosidad indígena en las que se advierten significados semejantes respecto a las prácticas católicas, dejando de lado (o colocando en segundo sitio) las expresiones que marcan las diferencias, las cuales inciden en la concepción en torno a lo sagrado. Las operaciones litúrgicas y la gestión laica son variables de importancia en este sentido.

En todo caso, es necesario recordar que los términos son signos, y estos son el planteamiento externo de una idea. Las palabras son signos artificiales que pueden representar ideas o bien los mismos objetos. Al respecto no debe olvidarse que, como lo ha indicado Wolf (1994: 19), “al convertir los nombres en cosas creamos falsos modelos de realidad”. Uno de los grandes problemas de las generalizaciones del pensamiento social es que caricaturizan los fenómenos estudiados.

En su ya clásico estudio *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, Lafaye (1983: 420) subraya la “importancia primordial de las creencias religiosas en la formación de la nación mexicana”, perspectiva que empata –atento a la reflexión de Herskovits– con la “historia del nacimiento y de la evolución de una imagen mítica del indio, resultado de una interpretación criolla de las tradiciones historiográficas indígenas...” A estas observaciones antecede una formulación precisa. Indica Lafaye (*ibid.*: 411):

El fenómeno central de la formación de la conciencia nacional mexicana es lo que podemos llamar el diálogo de las culturas. Sus efectos asoman a cada paso a lo largo de la historia de Nueva España, pero hay que distinguir sus diferentes niveles [...] Al nivel de las creencias, el asunto es evidentemente más complejo [...] Reinterpretación de Tonantzin; desafío criollo a España a través de la devoción por Guadalupe del Tepeyac; imitación de la apologética de Santiago de Compostela por los apolo-gistas criollos de Santo Tomás-Quetzalcóatl [...] La *voluntad* de ruptura con España de los mexicanos no impide el mimetismo frente al lenguaje y las creencias peninsulares. La creación de imágenes míticas nuevas que asociaban los aportes ibéricos a significantes jeroglíficos amerindios fue la forma más perfecta de esta simbiosis.

Las reflexiones anteriores son de especial interés para comprender que —más allá de su ascendiente referido a la antigua religión mesoamericana, al catolicismo barroco o a la mitología bíblica— las divinidades que habitan en las cosmovisiones que articulan la religiosidad indígena de nuestros días se han concebido a la medida de las necesidades de sus creyentes, actuantes en episodios míticos y legendarios, teñidas con los colores de los rituales y de las fiestas comunitarias. Son parte sustantiva del entramado social (en especial de la vida doméstica y de los idearios personales) antes que del distante ámbito de las lucubraciones teológicas. En el caso particular de las imágenes implantadas por la evangelización, se ha demostrado ampliamente que sus perfiles y atributos sagrados han sido incautados por los pueblos, transformándolos de manera profunda para integrarlos a los marcos de su visión del mundo y, por ende, a su vida cotidiana. “La oposición entre el materialismo de la religión popular —apunta Portelli (1977: 24) siguiendo a Gramsci— y la especulación idealista de los teólogos ilustra

concretamente la dualidad fundamental de la ideología religiosa” (véase el capítulo 1).

Las identidades étnicas se fortalecen y se desarrollan impulsadas por acciones comunitarias que tienen como centro de gravedad la dinámica intrahistórica. Este ejercicio ha implicado fenómenos de reelaboración simbólica y de resistencia cultural frente a las hegemonías políticas y religiosas, y ha correspondido a los cultos populares cumplir el papel de cohesionantes internos. Han operado, de tal manera, como instrumentos políticos y propiciado la integración social en los marcos de la región y de la comunidad. Aquí cabe recordar lo que Calvo Buezas (1994: 15-16) advierte con precisión en el prólogo a la primera edición de mi libro *La parentela de María*:

Lo significativo en la investigación es descubrir cómo los sistemas rituales y religiosos de un pueblo tienden a transformarse en nuevas formas y dimensiones múltiples, según los procesos de las sociedades en los que se han enraizado profundamente. Por consiguiente, la tendencia –ley sociológica *in sensu lato*– no es la desaparición, la muerte, el religiocidio, incluso aunque se intente y se arrasen las formas y manifestaciones formales; la tendencia histórica de los sistemas religiosos –rito, mito y creencia con su *ethos, phatos y eidos*– es transformarse, mutarse, mestizarse, sincretizarse. De aquí la actual relevancia del sincretismo para el estudio de los símbolos religiosos en las sociedades contemporáneas, incluidas formaciones superdesarrolladas, sean EUA, Europa, el Este europeo, Japón o China.

Si en este libro incurro en el mal gusto de citarme a mí mismo, lo hago en razón de la necesidad de revisar, corregir o ampliar anteriores planteamientos. La crítica y la autocrítica son formas superiores de reflexión mediante las cuales la razón toma conocimiento de sí misma. Es evidente que a través de los años nue-

vas lecturas y experiencias han contribuido a la reelaboración de mis ideas, expresadas en estudios previos. En las páginas de este volumen he puesto acentos y acotaciones en algunas formulaciones pretéritas; destaco en particular mi perspectiva sobre el término catolicismo popular y su errónea equiparación con la noción de religión popular, tópico antes mencionado.

Quienes han leído mis textos advertirán la presencia de renovadas influencias teóricas. Siguiendo a Lezama Lima (cit. Nuño, 2001: 22) considero que “las influencias no son de causas que engendran efectos, sino de efectos que iluminan causas”. Es sabido que mis aparatos críticos trascienden los límites de la bibliografía antropológica, abrevando en fuentes filosóficas, históricas, literarias, etc. Esta operación analítica me ha valido señalamientos que advierten en mis pesquisas signos eclécticos. Tal *sambenito* ha suplido, en algunas lecturas apresuradas, el examen profundo de mis planteamientos en torno a las manifestaciones de la religión popular. En todo caso, la originalidad que puedan expresar mis reflexiones debe valorarse desde la óptica de Davenport (2008: 153), quien observa que “la paradoja de la originalidad tiene muchos ángulos, y las perspectivas a las que podemos acceder desde cada uno de ellos son todas distintas”.

En *Los demonios* de Dostoievski (1985, I: 327 ss.) hallé claves sustantivas para ahondar en la compleja relación entre pueblo y religión. En el marco de un tenso diálogo entre Nikolai Vsevolódovich y Shátov (dos de los personajes principales de la novela) el genial escritor hace decir a éste: “el pueblo es el cuerpo de Dios. Todo pueblo sigue siendo pueblo mientras tiene Dios propio y descarta a todos los demás dioses sin el menor reparo”. Esta reflexión reviste gran importancia y lleva a recordar que en la historia de las religiones se han examinado desde diversas ópticas las acciones hegemónicas mediante las cuales los aparatos políticos han impuesto sus propios dioses (llámense Jehová, Jesucristo, Alá o Huitzilopochtli) a los pueblos conqui-

tados, siempre con el auxilio (o al servicio) de las jerarquías que administran las ideologías religiosas.

Volviendo a *Los demonios*, líneas antes (también en voz de Shátov) Dostoievski apunta: “el objetivo de todo movimiento popular, en todas las naciones y en cualquier periodo de su existencia, se reduce a la búsqueda de Dios, de su Dios propio [...] Dios constituye la personalidad sintética de todo un pueblo”. En esta línea argumental se entiende la idea del autor, referida a “alcanzar a Dios con el trabajo”, ubicando lo divino no en las alturas celestiales, sino en la dimensión primordial de la humana condición. “El pueblo es religioso –dice por boca de Stepán Trofímovich– [...] más aún ignora el evangelio” (*ibid.*, II: 826). Leer estas páginas de Dostoievski equivale a penetrar en un formidable entramado en el cual la fe y la razón concitan la alegría y la tragedia, desentrañando los ocultos resortes de la acendrada religiosidad del pueblo ruso. Sin embargo, esta aseveración debe ampliarse: Dostoievski escribió desde la perspectiva de un creyente, pero no con la óptica de un hombre apegado a la Iglesia, en tanto entidad que acota y domestica las creencias. “No conozco a autor a la vez más cristiano y menos católico”, observa con razón Gide (1987: 137), después de apuntar: “Dostoievski odia las iglesias, y la católica en particular”.

En esta obra expreso nuevos planteamientos respecto a las estrategias instrumentadas por la jerarquía eclesiástica para cumplir sus tareas de evangelización en las comunidades indígenas. El objetivo hegemónico de preservar a toda costa la unidad ideológica del bloque católico lleva a la Iglesia a desarrollar diversos métodos doctrinales de control que operan, en última instancia, como reguladores políticos. Como sabemos, Gramsci (1986, véase el capítulo v de este volumen) dedicó lúcidos comentarios a la compleja relación entre la Iglesia y sus fieles, observando que a la pretendida unidad ideológica *vertical* del catolicismo debe sumarse la débil congregación horizontal,

es decir, la que existe entre los diferentes grupos que integran la feligresía. De tal forma, la Iglesia enfrenta dos movimientos de tendencia centrífuga: la fractura de su unidad en iglesias nacionales y la emergencia de religiones propias de diferentes grupos sociales (como es el caso de las comunidades indígenas). La primera tendencia corresponde a la relación del Vaticano con los diferentes estados nacionales, mientras que la segunda refiere a la oposición entre la religión oficial y las clases subalternas, en las sociedades concretas. Gramsci apunta que las estrategias hegemónicas del “alto clero”, es decir, los sistemas de control ideológico de las jerarquías eclesiales:

Influyen sobre las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior que limita el pensamiento negativamente original de las masas populares, sin influir sobre él positivamente como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo y de la vida.

Desde esta perspectiva, la distinción entre la religión canónica y la religión popular no puede acotarse, si bien el clero se beneficia de las manifestaciones subalternas de la religiosidad al incorporarlas a su apologética, transformándolas o tolerándolas, siempre y cuando no afecten la unidad ideológica oficial, es decir, la cohesión de la Iglesia. La Contrarreforma –anota Gramsci– esterilizó “este pulular de fuerzas populares”, observación que si bien es válida para la vieja Europa no es pertinente en tierras americanas. En el caso de México, por ejemplo, la dinámica de la religiosidad popular indígena se manifiesta radicalmente en sentido diferente. Es decir, evidencia renovadas expresiones cúllicas que refieren tanto a antiguos símbolos reli-

giosos como a inéditas configuraciones en torno a lo sagrado, insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas. Tales fenómenos revisten especial interés en este ensayo (véanse los capítulos III y IV), sin olvidar que se trata de un universo poblado de imágenes patronales, peregrinaciones, fiestas y rituales diversos, de los cuales –como bien lo ha dicho Gruzinski (1994: 209)– “es imposible hacer un censo de la producción etnográfica”.

Mi interés por ahondar en el quehacer hegemónico de la clerecía en el México indígena fue motivado, en buena medida, por los comentarios que, respecto a mis observaciones, han sido vertidos en diferentes estudios. Destaco en particular el punto de vista expresado por Lupo (2008: 27), al comentar la segunda edición de mi libro *Entre los naguales y los santos*:

Ese énfasis puesto en la *autonomía* de la religión popular, que permite a sus protagonistas indígenas administrar con fantasía creativa y con firmeza de decisión el producto secular de la cristianización, no impide a Báez-Jorge dedicar considerable espacio y agudas reflexiones a un tema habitualmente descuidado por los etnólogos mexicanistas: el de las premisas teológicas e ideológicas, la actitud y la acción concreta de la Iglesia en relación con la religiosidad indígena. Un desinterés imputable probablemente a la combinación de la mirada generalmente agnóstica (cuando no abiertamente anticlerical) de la antropología con la frecuente tendencia “arqueológica” a privilegiar el examen de los aspectos que pueden hacerse remontar al pasado prehispánico, sumada la idea de que todo lo que hay de específico en la religión practicada en la actualidad por los indígenas pertenece a la acción privada de la esfera doméstica, y lo que tiene lugar en el espacio público de las iglesias no puede hacer otra cosa que reflejar la insignificante universalidad de los modelos emanados de Roma.

Las temáticas abordadas en este ensayo conllevan el imperativo de ahondar en el tema de los fenómenos inherentes al poder. Los hilos de la política y las hebras de la religión son parte de un estrecho entramado social, es decir, se articulan plenamente. Esta interacción implica conocer, en situaciones concretas, cuál de estos aparatos ideológicos es el dominante y –en el caso particular de la Iglesia católica– cuáles son las funciones del clero político, especialmente en sus tareas de evangelización en las comunidades indígenas. En otras palabras, mi análisis está dirigido a evidenciar las estrategias mediante las cuales la política eclesial hegemónica busca asegurar la vinculación entre la religión oficial y la religiosidad popular indígena. El enfoque utilizado sigue las premisas teóricas establecidas por Wolf (2001: 20-21) respecto al estudio del “poder estructural”, manifiesto en las relaciones sociales, que “no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la duración y la distribución de los flujos de energía”.

Este libro fue construido de manera gradual articulando los conocimientos obtenidos de las lecturas, con las experiencias adquiridas en la cátedra, en conferencias y en seminarios diversos referidos siempre a mi propio quehacer académico. La naturaleza del tema me impuso la necesidad de expresar opiniones puntuales sobre formulaciones teóricas o factuales de diferentes autores, ejercicio que he realizado con el mayor respeto a su trabajo intelectual. El tono crítico marca el conjunto de la obra que, desde luego, aspira a plantear nuevas interrogantes y vías de análisis, más que a convertirse en un prontuario de respuestas o conclusiones autoritarias. Representa una búsqueda no exenta de dudas (metódicas, escépticas, reales y acaso ficticias) y apreciaciones personales; por tanto, sujetas a enmienda. Es, en todo caso, un debate en torno a lo sagrado.



Una constante que el lector hallará en estas páginas es el esfuerzo por aclarar el contenido y sentido de los conceptos utilizados; sobre todo, entender su génesis y desarrollo, a fin de no incurrir en la amnesia y en el “complejo de descubridor” (analizado años atrás por Sorokin, 1964: 17 ss.), actitudes que se reproducen como la hiedra para desgracia de las ciencias sociales. La amnesia caracteriza a quienes se apropian de ideas ajenas ignorando olímpicamente la paternidad de éstas, obviando las citas bibliográficas correspondientes. Lamentablemente, en la nueva generación el número de estudiosos que escapan de este contagio disminuye día con día. Las paráfrasis esconden, por lo general, la incautación del pensamiento ajeno. Hace poco escuché a un joven académico decir sin tapujos: “¡Ya nadie lee los textos plagados de citas. Hay que simplificarlos y mencionar lo indispensable!” Estas tendencias multiplican los diálogos de sordos.

En estas reflexiones convergen propuestas articuladas en los marcos teóricos de la historia y de la antropología social. Todo fenómeno cultural se explica como resultado de procesos históricos que —en palabras de Broda (1995: 14)— “se encuentran en continuo flujo y transformación pero que, asimismo, dependen de ciertas pautas y regularidades en su desarrollo, lo cual hace posible su estudio científico”. Al construir sus perspectivas analíticas el historiador y el antropólogo caminan por la misma senda pero de acuerdo con modalidades diferentes: el primero transita de lo explícito a lo implícito; el segundo, de lo particular a lo universal. La lógica de los hechos pretéritos es la preocupación central del historiador, mientras que el antropólogo trabaja también con el instrumental de esa lógica, pero organizada a partir del presente.

*Félix Báez-Jorge*

Coatepec, Ver., 17 de marzo de 2010



## I. COORDENADAS CONCEPTUALES

### La religión y lo sagrado

A partir de las necesidades cotidianas y en el marco de definidos cimientos terrenales, las sociedades construyen sus divinidades y los relatos mitológicos que, con el tejido del imaginario simbólico, explican la razón de ser y el sentido de lo sagrado. El examen de este proceso, signado por múltiples encadenamientos culturales a través del tiempo y del espacio, conduce a la identificación de las diferentes ideologías religiosas, diversas en cuanto a sus creencias y rituales, semejantes en tanto formas de conciencia social.

De acuerdo con lo señalado por Kosik (1967: 65), “la realidad social *no* puede ser conocida como totalidad concreta si el hombre (en el ámbito de la totalidad) es considerado únicamente, y sobre todo, como *objeto*, y en la práctica histórico-objetiva [...] no se reconoce su importancia primordial como *sujeto*”. Expresado de manera dialéctica, los fenómenos religiosos son parte de un *todo* social estructurado (que simultáneamente se desarrolla y se crea) y se hallan en permanente interacción y conexión internas con la realidad concreta. La naturaleza de las manifestaciones religiosas, en consecuencia, no debe buscarse *únicamente* en las condiciones materiales de una época determinada; es necesario referirse históricamente al *ser* social.

La reflexión anterior se funda en el hecho de que los humanos no existen sin condiciones materiales; son criaturas sociales únicamente a través (o en razón) de éstas. En efecto, “el carácter social del hombre no sólo consiste en el hecho de que sin *objeto* él no es nada, sino ante todo en que demuestra su propia

realidad en su *actividad objetiva*". En la producción y reproducción de la vida social, es decir, en la creación de sí mismo como ser histórico-social, el hombre produce el mundo materialmente sensible (fundamentado en el trabajo), las relaciones e instituciones sociales y, sobre esta base, las emociones, valores, símbolos y concepciones (es decir, su visión del mundo). Indica Kosik que sin el sujeto estos productos sociales "carecen de sentido, mientras que el *sujeto* sin sus premisas materiales y productos objetivos es un simple espejismo. *La esencia del hombre es la unidad de la objetividad y la subjetividad*" (*ibid.*: 141-142). A este complejo entramado social y psíquico refiere, en instancia final, todo fenómeno religioso.

Al señalar que la investigación de las religiones "abarca campos inmensos" que un solo analista no es capaz de conocer, Caro Baroja (1995) advierte que teólogos, filósofos, historiadores y antropólogos "han dado lugar a una literatura en que las tendencias pueden ser muy encontradas". Frente a este hecho incuestionable destaca la necesidad de realizar:

El estudio objetivo de lo que podría llamarse la *religiosidad*, entendiendo que esta palabra se refiere más que a 'la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas', a la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales que le son impuestas a todo hombre al nacer (*ibid.*: 21).

El precitado autor establece la prioridad de efectuar "descripciones detalladas de las diferentes expresiones religiosas" en diversas épocas y espacios geográficos, contribuyendo de tal manera a matizar las historias generales que proponen juicios globales y homogéneos, y a conocer "el contenido de tales experiencias". Esta perspectiva analítica implica investigaciones "sin propósitos apoloéticos ni denigratorios", más allá de los maniqueísmos de la fe, y la condena total de la pasión antirreligiosa. Con razón

Caro Baroja señala que el fenómeno religioso no se circunscribe al “bloque dogmático” de teólogos, filósofos y juristas. Comprende manifestaciones distantes de la ortodoxia como las que caracterizan la religión popular indígena. Escribe (*ibid.*: 22):

Tal riqueza de matices distintos y hasta contradictorios sorprende; de suerte que no puede reducirse tal fe a unas cuantas ideas, por profundas y esenciales que se consideren, ni a unas cuantas prácticas rígidas, ni a un puro balance negativo, fundado en dos o tres sentencias más o menos antiguas y repetidas.

En su introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en 1844, Marx (1967: 3) observa que “la religión es la teoría general de este mundo bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón [...] de consolación y justificación”. Dado que la esencia humana “carece de verdadera realidad”, la religión es su “fantástica realización”. La sociedad produce la religión en tanto “una conciencia del mundo invertida” (el hombre niega su condición humana al atribuir su origen y razón de ser a la divinidad). Al analizar el ensayo de Bruno Bauer sobre la cuestión judía, Marx (1967a: 17) observa que “las religiones no son más que *diferentes formas del desarrollo del espíritu humano*”.\* Desde esta óptica considera que “la conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la antítesis religiosa y de la divinidad religiosa”, reflexión que reviste especial utilidad analítica para comprender el concepto de religión popular.

Los alcances del razonamiento anterior operan como marcos referenciales en este ensayo preliminar, en razón de la reivindicación del carácter polisémico de los fenómenos religiosos

---

\* Subrayado mío.

y de la distinción formulada respecto a los cauces canónicos y la variedad de manifestaciones simbólicas que expresan las prácticas individuales. “Las religiones –escribió Durkheim (1966: 151)– son la forma primitiva en que las sociedades toman conciencia de sí mismas y de su historia. Son, en el orden social, lo que la sensación en el individuo.” En efecto, a diferencia de las propuestas racionalistas extremas las formas religiosas deben analizarse encuadradas en su referente histórico específico, subrayando lo sentido y lo vivido por el grupo social que las ha creado y consagrado como objetos de fe.<sup>1</sup> “El hombre –observó con exactitud Feuerbach (1998: 227)– es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión.” Para cumplir este propósito cognoscitivo vale la pena ahondar en las formulaciones en torno a las cuales Feuerbach explica la razón sociológica y el núcleo ideológico que cimientan el cristianismo. Esta construcción teórica se produce cuando, notablemente influido por su maestro Hegel, decide tomar el camino del pensamiento, dejando a un lado el sendero de las creencias. Recordemos, a propósito, que Feuerbach (“atrapado entre dos bloques gigantes”: uno, el pensador de la teoría, Hegel; otro, el pensador de la praxis, Marx, como lo ha indicado Cabada Castro, 1998: 9) planteó explícitamente la antropologización de la religión. Es decir, más de medio siglo antes que Durkheim, ubicó al hombre como principio y fin del fenómeno religioso. Así, la influencia de su pensamiento está presente, entre otros, en las reflexiones de Schopenhauer y de Nietzsche, además de que “la visión que

---

<sup>1</sup> Este punto de vista no es novedoso. Fue planteado en el siglo XVIII por Constant y Johann Herder (véase Báez-Jorge, 1999: 27). En los años cuarenta, Huizinga (1994: 426-427) formuló una certera crítica a las actitudes de racionalismo intransigente ante la religión, a partir de los puntos de vista de algunos científicos norteamericanos como H. A. Overstreet y el psicólogo conductista J. B. Watson.

Marx y Engels tienen de la religión es fiel copia de las ideas básicas de Feuerbach” (Cabada Castro, *ibid.*: 22). En *La esencia del cristianismo* (su obra miliar originalmente publicada en 1841),<sup>2</sup> Feuerbach (*ibid.*: 43) escribió:

La religión es el sueño del espíritu humano. Pero en el sueño tampoco nos encontramos en la nada o en el cielo, sino solo sobre la tierra: en el reino de la realidad, con la sola reserva de que vemos las cosas reales no a la luz de la realidad y de la necesidad, sino de la apariencia deliciosa de la imaginación y de lo arbitrario.

El cimiento terrenal (la realidad), el reclamo vital (la necesidad biológica), la construcción ideológica (la imaginación), las contingencias de las creencias y las devociones (lo arbitrario) forman el complejo entramado que enfrenta el estudio de los fenómenos religiosos, análisis que precisa de particularidades teóricas y metodológicas en el caso de los cultos populares, según se evidenciará en este ensayo. Las divinidades no son seres físicos o cósmicos, sino sociales y psicológicos. Feuerbach expresa esta idea considerando que la religión se reduce “al hombre y a la antropología”.<sup>3</sup> Enfatiza el antropomorfismo de los “predicados religiosos” y expresa reflexiones cardinales para entender los sistemas de creencias y las prácticas rituales consecuentes.

---

<sup>2</sup> En opinión de Verísimo Serráo (véase Cabada Castro, *ibid.*: 12) esta obra “es no solamente uno de los textos fundamentales del pensamiento del siglo XIX, sino que constituye también una referencia obligada en todas las interpretaciones contemporáneas del fenómeno de la religión”.

<sup>3</sup> En una reflexión posterior a la primera edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach (*ibid.*: 26) advirtió: “Si sinteticé antes [...] mi doctrina en la frase [la teología es antropología], he de añadir ahora, a modo de complemento: [la teología es antropología y fisiología]. Mi doctrina o intuición se resumen, por tanto, en estas dos palabras: naturaleza y hombre”.

En diferentes idiomas el término religión no se registra, si bien existen denominaciones para referirse a lo sagrado. En un apunte dedicado al método comparativo en el estudio de las religiones, González Torres (2009: 19) apunta que el concepto religión:

... es creado por la mentalidad occidental, alrededor de los siglos XVII y XVIII, en el momento en que la única religión en el mundo occidental era, desde luego, la cristiana [...] Es hasta el siglo XIX cuando se acuñan las palabras para designar creencias de diferentes partes del mundo, distintas a las cristianas, como el hinduismo, el taoísmo, el confucianismo, el animismo, el animatismo, etcétera.

No cabe en el interés de este apunte presentar una reseña histórica de las acepciones que se han dado al concepto de religión en las diferentes plataformas teóricas del pensamiento social, tentativas que en algunos casos han derivado en litigios ideológicos o en confrontaciones desplazadas hacia planos teológicos y filosóficos. ¿Acaso es posible elaborar una definición unívoca capaz de abarcar la génesis y funciones de la religión en todas las sociedades (primitivas o modernas), que sea aceptada por los estudiosos de las diversas áreas del conocimiento? Los resultados en este sentido han sido poco menos que infructuosos.

Evaluando lo realizado en el campo de la antropología, Evans-Pritchard (1976: 161) afirmó hace tres décadas que la mayor parte de esos intentos teóricos “son hoy letra muerta”. La sentencia tiene plena vigencia. Transcurridos más de siete siglos desde que Santo Tomás acotara en *Summa Teológica* la definición de religión propuesta por Cicerón en su *De inventioni*,<sup>4</sup> se

---

<sup>4</sup> Apunta Cicerón: “La religión es el hecho de preocuparse por una cierta naturaleza *superior* a la que se llama divina y a la que se rinde culto”. Transcribo esta cita de Debray (1996: 13), quien indica: “Tachemos el calificativo ‘divina’, reemplacémoslo por ‘sagrado’ y tendremos a Durkheim o a Rudolf Otto, el inventor



han acumulado numerosas conceptualizaciones sobre el tema en los campos de la teología, la filosofía, la psicología y las ciencias sociales. En este ámbito, sobresalientes estudiosos han revisado los esfuerzos definitorios en los campos vecinos de la sociología, la antropología y la historia comparada de las religiones. Aquí es preciso recordar la apreciación de Weber (1969, t. 1: 328) en el sentido de que “es imposible ofrecer una definición de lo que ‘es’ la religión al comienzo de una investigación”: debe reservarse esta tarea para la conclusión de la pesquisa. Empero, el notable sociólogo no presentó la correspondiente definición al concluir el apartado sobre la sociología de la religión, incluido en su monumental obra *Economía y sociedad*.

En opinión de Brelich (1986, t. 1: 34 ss.), la problemática planteada se explica porque el concepto de religión se ha configurado a lo largo del proceso civilizatorio. Al respecto, observa que “ninguna civilización, ni siquiera la griega o la romana [...] poseen un término que corresponda a este concepto que históricamente se ha definido en una época y en un medio particulares”. En sentido diferente a esa búsqueda de conceptualizaciones totalizantes, en la actualidad los estudiosos orientan sus esfuerzos a determinar los elementos más generales y universales de la religión, partiendo de reconocer su presencia en todas las sociedades. En tanto instrumento analítico, el concepto es el vértice en el que coinciden lo social y lo emocional, síntesis posibilitada por la imaginación simbólica, operada en el aparato psíquico.

Más allá de las distintas acepciones dadas a la noción de religión, su contenido y extensión refieren a la interacción subjetiva y significativa con lo que se considera sagrado, expresada de manera ritual y simbólica en un marco sistemático de comunicación, articulado y/o regulado, en última instancia, en los com-

---

de lo ‘numinoso’, del Todo-Otro- terrible y fascinante”.

plejos ámbitos, relaciones y transacciones que implica el poder. En esta línea argumental es imprescindible recordar que hace más de un siglo Durkheim (cit. Karady, 1970: 15) observó que la especificidad de la religión consiste en organizar toda la realidad en torno a los polos sagrado y profano, reproduciendo esta contraposición entre hechos individuales y hechos colectivos:

Las cosas sagradas son aquellas cuya representación ha sido elaborada por la propia sociedad [...] Las cosas profanas, por el contrario, son aquellas que cada uno de nosotros construye con los datos de sus sentidos y de su experiencia [...] De ahí que ante nuestros ojos no tengan el mismo prestigio que las precedentes”.

Siete décadas atrás, Caillois (1984) identificó los “más serios obstáculos” con los que tropieza el investigador que examina las modalidades que asume la relación entre lo sagrado y lo profano: “Ninguna fórmula por muy elemental que sea es aplicable a la complejidad laberíntica de los hechos”. De tal manera, en vez de tratar de abarcar “la inagotable *morfología* de lo sagrado”, dirigió sus esfuerzos a “intentar exponer su *sintaxis*” (*ibid.*: 7). Las reflexiones del notable estudioso francés siguen las líneas teóricas de la escuela francesa de sociología; en otras palabras, evidencian la influencia de Durkheim, Hubert, Hertz y, de manera especial, las ideas de Mauss, Granet, Dumézil y Bataille.

En opinión de Caillois, el mundo de lo sagrado y el de lo profano “se definen rigurosamente el uno por el otro. Entre ambos se excluyen y se suponen recíprocamente”. Su oposición no puede reducirse a cualquier otra. En la categoría de lo sagrado “descansa la actitud religiosa”; es esta –anota nuestro autor– la que establece su carácter específico, la que “impone al fiel un particular sentimiento de respeto que inmuniza su fe contra el espíritu de libre examen, la sustrae de la polémica y la coloca fuera de la razón” (*ibid.*: 11-12). Es en este perfil sen-

sible, emocional –subrayado por Caillois– en el que se genera la dimensión fantástica comúnmente asociada a las concepciones sacras. Al establecer los principales caracteres de lo sagrado, el autor los refiere a “una propiedad estable o efímera de ciertas cosas” (por ejemplo, los instrumentos de culto), a determinados seres (las deidades, los sacerdotes), a específicos lugares (los sitios fundacionales de la fe, los templos, etcétera), a tiempos preestablecidos (sean horas, días, meses, etcétera) (*ibid.*: 12-13). Apunta que “la fuerza oculta en el hombre o en el objeto consagrado está siempre pronta a propagarse fuera, a derramarse como un líquido o a descargarse como la electricidad”.

Lo sagrado, al ser “manantial de toda eficacia”, en la perspectiva de Caillois, provee al creyente de socorro y éxito; y por ello el respeto que se le expresa “está hecho de temor y de confianza”. Así, en sus manifestaciones primitivas “lo sagrado representa ante todo una imagen peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz”. Implica tentación y prudencia “y el más grande de los peligros”, si bien “invita al mismo tiempo a la audacia” (*ibid.*: 14-15). De tal manera, trascendiendo los planos formales, con su atildada pluma, ahonda en la sintaxis inherente a lo sagrado.

En otro orden de ideas, después de establecer que las grandes teorías de la religión se sitúan en relación con “tres posiciones simbolizadas por los nombres de Marx, Weber y Durkheim”, Bourdieu (2006: 29-30) enfatiza la importancia de examinar la religión:

Como una lengua, es decir, a la vez como un instrumento de *comunicación* y como un instrumento de *conocimiento* o, más precisamente, como un *medium simbólico, a la vez estructurado* (por lo tanto susceptible de un análisis estructural) y *estructurante*, como condición de posibilidad de esa forma primordial de consenso que es el acuerdo sobre el sentido de los signos y sobre el sentido del mundo que permiten construir...

A partir de estas reflexiones, Bourdieu abunda sobre la deuda que el estructuralismo etnológico tiene con el pensamiento de Durkheim y con su escuela. Por este sendero analítico, el autor expresa la idea de que los sistemas simbólicos –religión, arte, lengua– “puedan hablar de poder y de política” (*ibid.*: 33). En efecto, las estrategias de lo sagrado y las estrategias del poder se articulan estructuralmente. “Lo sagrado –indica Balandier (1969: 134)– es una de las dimensiones del campo político”, y –agrega– “el campo religioso puede ser un instrumento del poder”. El complejo de creencias colectivas que sustenta toda experiencia religiosa tiene un cimiento terrenal y es producto de relaciones sociales. Tales creencias son formas de conciencia social referidas a las condiciones últimas de la existencia humana; condensan el contenido mental que caracteriza ideas, símbolos, valoraciones y convicciones de determinados sectores sociales. En todo caso los fenómenos religiosos expresan, en última instancia, dinámicas y contradicciones inherentes al proceso histórico. La continuidad de los productos de la conciencia humana (más allá de las épocas en que se generan) está determinada por los cambios operados en sus funciones, articuladas a específicas configuraciones estructurales.

Los anteriores planteamientos posibilitan tres vías analíticas: orientan, en primer término, a una teoría general respecto de lo sagrado que implica, necesariamente, el referente social; en segundo lugar, conducen al estudio de las expresiones características del fenómeno religioso; por último, guían las investigaciones dirigidas a establecer los vínculos entre los hechos mentales y los hechos sociales que los contextúan estructuralmente. Al señalar estas vías metodológicas es preciso advertir que, como lo observa Habermas (1999: 37): “Las estructuras normativas pueden ser directamente subvertidas por divergencias cognitivas entre un saber secular que se amplía con el desarrollo de las fuerzas productivas y el *corpus* dogmático de las imágenes tradicionales del mundo”.

Si bien las definiciones apriorísticas en torno a la noción de lo sagrado ocupan volúmenes enteros, en ningún caso son capaces de aprehender la amplísima gama de sus manifestaciones. “La primera dificultad parece provenir del hecho de que lo sagrado es en sí muy diverso y de que, por tanto, al criticar a un algo sagrado debería dejarse a un lado la santidad para criticar el contenido concreto mismo”, escribieron con razón Marx y Engels (1974: 328) en la *Ideología alemana*. Así, tratar de explicar tal fenómeno con sentido universal es un ejercicio destinado al fracaso. Al contrario, se precisa de definiciones funcionales (operativas) sustentadas, por lo menos, en dos preguntas básicas: 1) ¿Cuáles son las variables que en una sociedad concreta configuran los atributos de lo sagrado en aquello que no lo es en sí?; y 2) ¿Qué factores confieren significación religiosa a fenómenos o cosas en circunstancias específicas, cuando en otros escenarios sociales no son considerados de tal manera? Brelich (*ibid.*: 41) —autor a quien refiero el sentido de las interrogantes anteriores— considera que las respuestas a estas preguntas deben plantearse en términos históricos, es decir, partir de estudios de sociedades particulares. Precisa situar la realidad en primer término, no postergarla en beneficio de pretendidas nomenclaturas unívocas o arquetípicas. En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales, formulación diferente a la de los autores que sustentan la plena autonomía del fenómeno religioso. Destaca en esta dirección el planteamiento de Otto (1980), quien considera que la experiencia de lo sagrado es irreductible a cualquier otra categoría de lo humano. Como sabemos, este autor construye sus reflexiones teológicas a partir de lo *numinoso* (“la conmoción religiosa intensa”, *ibid.*, cap. II: 180 ss.).

En la perspectiva fenomenológica de Jung (1981) las observaciones de Otto tienen particular relevancia. De acuerdo con el enfoque junguiano (*ibid.*: 21-22):

Religión es –como dice la voz latina *religare*– la observancia *cuidadosa y concienzuda* de aquello que Rudolf Otto acertadamente ha llamado lo numinoso: una existencia o efectos dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual fuere su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto, independientemente de su voluntad. [...] Lo numinoso es o la propiedad de un objeto visible o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la conciencia. Tal es, al menos, la regla universal.

El punto de vista de Eliade (1960: 14) corresponde a esta orientación, toda vez que considera que “la misma dialéctica de lo sagrado propende a repetir indefinidamente una serie de arquetipos”. En su apreciación formalista “una hierofanía realizada en un determinado ‘momento histórico’, recubre, en lo que atañe a su estructura, una hierofanía mil años más vieja o más joven”. Apunta que “justamente porque las hierofanías se repiten, podemos distinguir los hechos religiosos y llegamos a comprenderlos”. Desde esta óptica –que desliga las manifestaciones de lo sagrado de sus contextos sociales específicos–, Eliade (*ibid.*: 15) concluye:

*Todo está dicho* en la hierofanía más elemental: la manifestación de lo sagrado en una ‘piedra’ o en un ‘árbol’ no es menos misteriosa ni menos digna que esa misma manifestación en un ‘dios’. El proceso de sacralización de la realidad es el mismo; sólo difiere la *forma* tomada por ese proceso en la conciencia del hombre.

Las hierofanías son para Eliade (1981) la epidermis de un lenguaje profundo que tiene en la naturaleza su cimiento. Así,

las “estructuras en las que lo sagrado se constituye” implican hierofanías cósmicas, acuáticas, biológicas, tópicas, etcétera. Plantea, pues, la conveniencia metodológica de aceptar las hierofanías “en cualquier lugar, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social”, manifestando su escepticismo respecto a la utilidad de definir de manera preliminar el fenómeno religioso (*ibid.*: 21, 23, 35). Las hierofanías son manifestaciones de lo sagrado, y “un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir, revela) otra cosa que no es él mismo” (*ibid.*: 37); esto es, cuando adquiere dialécticamente la dimensión de la sacralidad. En este contexto teórico Eliade advierte (*ibid.*: 34):

El universo mental de los mundos arcaicos nos ha llegado, no dialécticamente en las creencias explícitas de los individuos, sino conservado en mitos, símbolos, costumbres que, a pesar de toda clase de degradaciones, dejan ver todavía claramente su sentido original. Representan, en cierto modo, “fósiles vivientes”, y a veces basta con un solo “fósil” para que podamos reconstruir el conjunto orgánico del que es vestigio.

En el pensamiento de este autor “ni la heterogeneidad histórica de las hierofanías (referida a las fuentes letradas o ágrafas de las que emanan) ni su heterogeneidad estructural” (ritos, mitos, etc.) constituyen obstáculos para comprenderlas; “el hecho de que una hierofanía sea siempre histórica –apunta– no destruye necesariamente su ecumenicidad” (*ibid.*: 27, 33). Considera de tal manera que la influencia de los procesos históricos para explicar lo sagrado pasa a segundo término, desplazada por la pretendida trascendencia de los arquetipos. En la idea de Eliade parece escucharse la sentencia poética de Constantino Cavafis: “Aunque destrozamos sus estatuas, aunque los sacamos de sus templos, los dioses no murieron”.

En una perspectiva diferente, De Martino (1995: 137-138) formula agudas reflexiones para la caracterización de lo sagrado. En su opinión:

La esfera de lo sagrado designa un orden de técnicas protectoras de los individuos y de los grupos sociales en determinados regímenes de existencia. Estas técnicas son estructuralmente definidas como deshistorificación<sup>5</sup> mítico-ritual por ser una mediación de los valores mundanos comprometidos por la crisis de la presencia, o sea por el riesgo de no poder existir como potencia moral y civil de decisión y de elección en ninguna historia humana posible.

Según este autor (*idem*), la esfera de lo sagrado es mágico-religiosa; el término magia indica el momento técnico, y el término religión el momento de la mediación de los valores. En lo concreto magia y religión son inseparables, y “es legítimo hablar de magia cuando a la amplitud de la crisis corresponde un amplio despliegue de técnicas protectoras mítico-rituales y un orden relativamente limitado de valores recuperados”. Asimismo, “es legítimo hablar de religión cuando la elevación y la conciencia de los valores mediados adquiere un relieve especial”.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> La palabra italiana es *destorificazione* e indica la acción de pasar algo de la esfera de la historia a la de la metahistoria, de lo caduco a lo eterno, de la realidad cotidiana al mito, según la interpretación de V. Aino (comunicación personal).

<sup>6</sup> En la reseña de *El mundo mágico* (obra toral de Ernesto de Martino) que Croce publicara en 1948, éste advierte que “por obra suya el pensamiento de los primitivos ahora es considerado como una etapa histórica del pensamiento humano, con su propia positividad y su propia tarea en la formación y en la evolución de la civilización, y no ya como conjunto de creencias irracionales y supersticiosas. El magismo sirvió para satisfacer la necesidad de vencer de algún modo la disgregación interior y el extravío y el tormento en una época en que no se había aclarado [...] la distinción de una realidad externa



Al examinar la distinción entre lo profano y lo sacro, De Martino (*ibid.*: 136-137) refiere su carácter al “mundo” o a la esfera numinosa, respectivamente. Destaca la ambivalencia de lo sagrado en razón de la problemática de su doble significación: “negativa” (*tremendum*) y “positiva” (*fascinans*). En consecuencia, un fenómeno sacro positivo puede fácilmente convertirse en su opuesto, y viceversa. Debe subrayarse que De Martino, a diferencia de Otto y Eliade, explica la función y significación de lo sagrado en términos de su articulación a “un determinado régimen histórico de existencia”. Tiene particular interés comparar la postura planteada por De Martino con las ideas expresadas por Eliade (1981: 38 ss.) en torno a la “ambivalencia de lo sagrado” que –según este autor– “atrae y repele al mismo tiempo” y se “verifica no sólo en los casos de las hierofanías y de las kratofanías negativas (mundo de los muertos, de los espíritus, de todo lo que está ‘maculado’) sino también en las formas religiosas más evolucionadas”. De Martino (2004: 346) manifestó su rechazo al sistema teórico de Eliade en tanto expresión del “irracionalismo histórico-religioso y del relativismo cultural que continúa ignorando la complejidad de los problemas y de la perentoriedad de las tareas relacionadas con la veta historicista del pensamiento occidental”.

Las reflexiones de Habermas (2005: 7, 69 ss.) en torno a lo sagrado precisan de un comentario específico que aquí formulo de manera preliminar, con el definido interés de incorporar sus planteamientos al debate en el marco de los estudios mesoamericanos. Sus observaciones se contextúan en el análisis de los marcos categoriales de George Herber Mead y Émile Durkheim, fundados, respectivamente, en la sociología

---

y un espíritu que la enfrente, y no tenía solidez –y casi puede decirse que no existía– el concepto de persona”. Véase De Martino, 2004: 310 ss, apéndice.

vista en términos de teoría de la comunicación, o de teoría de la solidaridad social. Nuestro autor propone completar “el programa reconstructivo” de Mead valiéndose de la teoría de la religión de Durkheim, revisando en particular sus observaciones respecto a la conciencia colectiva, en la que identifica “una raíz prelingüística de la acción comunicativa, raíz que tiene carácter simbólico y que puede, por ende, ser todavía ‘reconstruida’”. Recuerda, a propósito y con razón, que Durkheim examina la fe religiosa y el patriotismo “no como actitudes extraordinarias de los contemporáneos modernos, sino como expresión de una conciencia colectiva de profundas raíces en la historia de las asociaciones más primitivas y que es nota constitutiva de la identidad de los grupos”.

Una de las cuestiones centrales que prioriza el análisis de Habermas refiere al “tránsito desde la interacción mediada simbólicamente al habla gramatical” (*idem*). Es decir, expresa subrayado interés en la estructura racional de la lingüistización de lo sagrado. Plantea así la hipótesis de que “las funciones de integración social y las funciones expresivas que en principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso...” Este supuesto implica, necesariamente, la emancipación de “la acción comunicativa respecto de contextos normativos protegidos por lo sacro” (*ibid.*: 112). Habermas (*idem*) subraya de tal manera que:

El desencantamiento y depotenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por la vía de una lingüistización del *consenso normativo básico asegurado por el rito*, y con ello queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa. El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza fascinante de lo santo se sublima al tiempo que se

cotidianiza al trastocarse en fuerza *vinculante* de pretensiones de validez susceptibles de crítica.

A riesgo de esquematizar y reducir los alcances heurísticos del pensamiento de Habermas en torno a los fenómenos religiosos, resumo enseguida algunas de sus observaciones capitales (*ibid.*: 81 ss.). Los medios simbólicos no son suficientes en sí mismos para coordinar los actos de comunicación, realidad que va aparejada al desarrollo cognitivo. Esto presume una escisión de los medios comunicantes, la cual –advierte el autor– “estaría en correspondencia con la separación en los ámbitos sagrado y profano”. Observa, en consecuencia, que el simbolismo religioso que posibilita el consenso normativo (y establece con ello “la base para una coordinación ritual de la acción”) es el componente más arcaico que permanece de la etapa de la interacción simbólicamente mediada. En tal sentido, los símbolos religiosos “son despojados de sus funciones de adaptación y de dominación de la realidad”, y se especializan entonces en “conectar con el medio de comunicación simbólica las disposiciones comportamentales y las energías y pulsiones que se desligan de los programas innatos”.

Al explicar cómo se relaciona la estructura simbólica (entendida como “conciencia colectiva”) creadora de unidad con la diversidad de las instituciones y de los individuos, Habermas recuerda que en la perspectiva de Durkheim “todas las grandes instituciones se originan en el espíritu de la religión”, lo que significa que la normatividad tiene fundamentos morales “y que por su parte la moral tiene sus raíces en lo sacro”. Sin embargo, “cuanto más se diferencian las instituciones, tanto más laxa se hace su conexión con la praxis ritual”. Al indicar lo anterior, advierte con razón que “una religión no sólo cuenta de acciones culturales”, es decir, que el origen religioso en las instituciones “solo llega a tener un sentido no trivial si tomamos en consideración las imágenes religiosas del

mundo como eslabón entre la identidad colectiva, de un lado, y las instituciones, de otro”. En las sociedades civilizadas la función de legitimar la dominación política corresponde a las imágenes del mundo. Ofrecen éstas un fundamento potencial que puede utilizarse para justificar el orden político y los cimientos institucionales, con lo cual se sustenta la autoridad moral y se validan las normas básicas. En sentido diferente, en las “sociedades tribales” (aquellas donde domina la tradición) las imágenes del mundo no son “elaboradas intelectualmente”, si bien “propician un potencial de justificación de tipo narrativo”. En tales sociedades estas visiones del mundo están todavía tan inextricablemente entrelazadas con el sistema institucional que más que legitimarlo *a posteriori* lo que en realidad hacen es que ese sistema pueda autoexplicarse en ellas. Habermas detalla las diferentes funciones que cumplen estas representaciones comunitarias (*ibid.*: 84):

Como estas imágenes del mundo proyectan una totalidad en que todo guarda correspondencia con todo, fijan subjetivamente la identidad colectiva del grupo o de la tribu al orden cósmico, e integran este con el sistema de instituciones sociales. En el caso límite, la imagen del mundo funciona como especie de correa de transmisión que transforma el consenso religioso básico en energías de solidaridad social, a las que encauza por las instituciones sociales, prestando a éstas autoridad moral.

Además, subraya el hecho de que la conexión entre el consenso normativo, las visiones del mundo y el sistema de instituciones se posibilite por medio de los “canales de comunicación lingüística”. En efecto, mientras que las acciones rituales operan en un nivel prelingüístico, las representaciones religiosas del mundo se conectan mediante acciones comunicativas. Con sentido conclusivo, observa (*idem*):

Y de las imágenes del mundo, por arcaicas que sean, se nutren las interpretaciones que se hacen de la situación y que penetran en la comunicación cotidiana; y a su vez, sólo a través de este proceso de entendimiento pueden las imágenes del mundo reproducirse. A esta conexión retroalimentativa deben esas imágenes la *forma* del saber cultural, de un saber que se apoya así en experiencias cognitivas como en experiencias provenientes de [la] integración social.

Las reflexiones de Habermas revisten particular interés en el estudio de los fenómenos propios de la religión popular, si consideramos el énfasis que manifiesta en identificar las articulaciones entre las expresiones simbólicas y rituales que resultan del primado de la tradición y su articulación asincrónica con las manifestaciones y categorías religiosas y normativas propias de la modernidad. Esta articulación (que implica necesariamente reelaboraciones y síntesis en las cosmovisiones) fluye por canales lingüísticos y de integración social, y expresa una dinámica de subrayada cotidianidad. Desde esta óptica, las expresiones de la religión popular indígena se entienden –en palabras de Habermas– como *formas del saber cultural*, articuladas en sus sistemas específicos.

En el caso de la antigua religión mesoamericana, la definición de lo sagrado y el análisis de la naturaleza de las divinidades registran valiosas contribuciones en los estudios de Preuss, Nicholson, Seler, Carrasco, González Torres, Matos Moctezuma, León Portilla, López Austin, Broda, Graulich, entre otros destacados especialistas. Lamentablemente el comentario a los planteamientos de cada uno de estos autores supera los límites de este ensayo. Al examinar el significado de lo sagrado en Mesoamérica, González Torres (1983) refiere el planteamiento de Otto y abunda en las opiniones de Eliade, Yinger, Bloch y Hvidfeldt, entre otros. Establece las siguientes generalizaciones respecto al concepto (*ibid.*: 90):

1. Es lo opuesto a lo profano. Es lo totalmente otro. 2. Está contenido en lo sobrenatural. 3. Es irracional en tanto que está más allá de la razón. 4. Es la parte esencial de la religión. 5. Implica una fuerza o poder y se puede equiparar al concepto de *mana*. 6. Para describir lo sagrado y lo sobrenatural se utilizan analogías tomadas de las realidades que rodean al hombre.

En la ruta analítica marcada por González Torres, Florescano (1997) examina, en un artículo de síntesis, las interpretaciones formuladas respecto a la naturaleza de los dioses en Mesoamérica. Destaca el punto de vista de Hvidfeldt, quien sugiere que el término *teotl* (traducido por frailes y misioneros como “Dios”) “es parecido a la idea polinesia de *mana*, que alude a una fuerza impersonal y sagrada difundida en el universo”. Florescano acota este planteamiento fundado en la observación que Carrasco formula en su ensayo *Polytheism and Pantheism in Nahuatl Religion*, proponiendo que, en vez de “interpretar *teotl* como *mana*, es más apropiado usar los términos divino o sagrado para referirse a las fuerzas impersonales, y reservar la palabra *teotl* para los dioses personalizados” (*ibid.*: 41-42).

Es importante señalar que, años atrás, López Austin (1989: 118-119) indicó: “En muchas ocasiones se refieren los textos nahuas al hombre-dios afirmando que es *ixiptla* del dios protector. Por ejemplo, Castillo dice que *Huitzilopochtli ixiptla in Tlacatecólótl Tetzauhteotl*”.\* Menciona enseguida las traducciones a este término; enlista los autores que se han ocupado del tema (Schultze Jena, Garibay, Broda, Hvidfeldt) y examina con detalle “la partícula *xip*, común a los términos *xipe* e *ixiptla*”. Considera que *ixiptla* tiene como su componente la partícula *xip*, y el concepto corresponde “a la idea de piel;

---

\* Que puede traducirse: Huitzilopochtli tiene su imagen (reemplazo) en Tlacatecólótl Dios fuerte.

‘cobertura’, ‘cáscara’, muy semejante a la que propone para *nahualli*”.

*Nahualli* (persona o animal que tiene el poder de transformarse) es traducido por López Austin como “lo que es mi vestidura”, “lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor”, acepciones que planteara originalmente en su revelador ensayo *Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl*. De acuerdo con este orden de ideas, desarrolla una amplia argumentación en torno al verbo *itech quinehua* (examinando las interpretaciones de Garibay, Dibble, Anderson, Chimalpain, Molina y Simeón). El resultado de los textos analizados le lleva a señalar que en el “momento del parto” los hombres reciben “algo” que “los hace participar” de la naturaleza de las divinidades, condición que tiene mayor intensidad “en los hombres-dioses, en su papel de intermediarios y depositarios”. Advierte, además, la posibilidad de que “en la mayoría de los casos la introducción del dios fuere como fuerza impersonal”. Citando la respuesta de Krickeberg a Hvidfeldt, López Austin apunta que “la presencia de dioses personales en el panteón náhuatl es incuestionable; pero en algunos casos no hay duda de que lo que da origen a las acciones de los hombres poseídos son fuerzas sin voluntad”. Indica así que la fuerza sagrada (“proyectada desde el mundo de los dioses a las imágenes”) era atraída por las madres vistiendo a sus hijos enfermos con los atavíos de la divinidad, impetración con la cual esperaban que fueran sanados (*ibid.*: 122-123). Ciertamente, la complejidad del tema va más allá de los límites de este texto, lo cual no impide señalar la contribución fundamental de López Austin a la explicación de la concepción mesoamericana que imbricaba lo sagrado y lo humano.

Excepciones aparte, el análisis de la noción de lo sagrado en el ámbito de las prácticas y acciones indígenas contemporáneas evidencia limitaciones en los planos teóricos, conceptuales y fácticos. La temática adquiere planos de mayor complejidad en

tanto su análisis implica considerar los efectos del largo proceso de evangelización, las secuelas de reinterpretación simbólica resultantes, así como los acelerados cambios religiosos que se han suscitado en los últimos años. Por cuanto hace a las pesquisas etnográficas en torno a esta compleja temática, revisten especial interés las observaciones que formula Jacorzynski (2004: 268-269) a partir de un acucioso registro entre los tzotziles de Xulvó (Zinacantán, Chiapas). “La interpretación de las concreciones de los lugares sagrados es una tarea compleja, pero apasionante”, escribe el autor; advierte además que “las creencias y los rituales en torno a los lugares sagrados permiten conservar el ecosistema con sus riquezas naturales [...] y mantienen un relativo equilibrio con el sociosistema”. En tal perspectiva, “para sacar algo del mundo natural el hombre debe darle algo a cambio...” Esta relación está sustentada en la concepción de que “la vida humana refleja a su vez la estructura del macrocosmos”, expresada en las cuatro esquinas de la casa (*ibid.*: 264). Los sitios considerados sagrados “aluden a vestigios de la cultura indígena, a modelos primordiales de la cosmovisión, a estructuras epistemológicas anteriores” (*ibid.*: 265). De tal manera, “Lo ‘sobrenatural’ [lo sagrado, por extensión] es simplemente otro aspecto de la realidad, revelado a un grupo privilegiado de personas [...] que lo descubren en sus sueños”. La conclusión de Jacorzynski reviste especial interés: “usando un lenguaje un tanto metafórico, podemos decir que una y la misma cosa puede ser sagrada o profana, sobrenatural o natural” (*ibid.*: 262-263; las ideas anteriores son examinadas en Báez-Jorge, 2008).

En un sugerente ensayo dedicado a las cosmovisiones indígenas de Oaxaca, Bartolomé (2005: 13 ss.) presenta una puntual revisión de diferentes aproximaciones teóricas respecto a lo sagrado (p. e., Durkheim, Mauss, Lévi-Bruhl, Eliade, Lévi-Strauss), antecedente de su fecundo planteamiento en torno al



tema, cuyo análisis excedería los límites de este ensayo. Desde su óptica (*ibid.*: 18-19):

... para las culturas de Oaxaca en particular y, tal vez, para las mesoamericanas en general, lo sagrado es vivido de manera central como la expresión de un orden que regula tanto el cosmos como la sociedad. A su vez, lo profano o secular no sería necesariamente lo opuesto, es decir, un estado de desorden, sino más bien un estado de *incertidumbre*, en el que las reglas de acción no son demasiado claras. Las cosmogonías locales relatan la instauración de un orden de la naturaleza y de la sociedad, las cosmologías perpetúan la legitimidad de ese orden, y lo sagrado es el ámbito del orden por excelencia, un “reservorio” al que recurren buscando su restauración cuando las crisis sociales o individuales lo requieren.

Otro abordaje de significativos alcances heurísticos es el que desarrolla Barabas (2006) en su obra sobre la religiosidad indígena en Oaxaca (con especial referencia a chatinos, chochos, chontales, zoques, mixes, entre otras etnias). Provista de un valioso arsenal de evidencias etnográficas en torno a los etnoterritorios sagrados (tema que ha sido escasamente estudiado), la autora propone un modelo analítico orientado a explicar “las recurrencias estructurales” de la territorialidad simbólica (*ibid.*: 48 ss.). En esta perspectiva, los etnoterritorios sagrados reúnen “las categorías de tiempo y espacio (historia en el lugar)” y son “soporte central de la identidad y la cultura porque integra(n) concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio que estos les legaron” (*ibid.*: 140). Barabas observa que los grupos étnicos analizados tienen “religiones territoriales”, considerando que están “estrechamente entrelazadas con el medio ambiente natural-cultural” (*ibid.*: 141). Así, sin referencia específica

al proceso de evangelización y a sus secuelas de reinterpretación simbólica, explica que:

Para los pueblos indígenas la naturaleza es considerada como un ámbito sagrado en el que moran los seres sagrados. La sacralidad puede irrumpir en cualquier parte del territorio en sus diferentes manifestaciones, siguiendo una manifestación del espacio que, en Mesoamérica y en la actualidad, está orientada por los cuatro puntos cardinales y el centro [...] Los lugares y territorios sagrados pueden ser entendidos como procesos simbólicos dinámicos, entretejidos con las deidades o fuerzas potentes que se manifiestan en ellos y con los rituales que allí se realizan.

Es pertinente comparar los planteamientos de Barabas con los que años atrás formulara Galinier (p. e., 1990, 2005) respecto al ámbito de las topologías sagradas desde la perspectiva del imaginario otomí. La articulación de las nociones espaciales y temporales –según observa con razón Galinier (2005: 192)– es una “constante de las sociedades mesoamericanas de los tiempos prehispánicos hasta nuestros días”. En la metavisión de las fuentes históricas se presenta al ambiente natural como una constelación de “marcadores cronológicos”, en la cual ríos, riscos, cañones son lugares que acumulan las temporalidades, de acuerdo con modelos geológicos o tectónicos. Desde luego, esta proyección del aparato psíquico trasciende el ámbito otomí; en realidad es parte de todas las “sociedades de la tradición” en las que, como apunta Balandier (1997: 93), “lo imaginario, lo simbólico, el rito imponen su marca a los lugares, rigen una topología en la cual se oponen lo ordinario y lo extraordinario [...] El espacio humanizado y las otras partes donde el hombre se encuentra en peligro”, es decir, el ámbito de las topologías sagradas.

La especialización del aparato psíquico (articulado a la “singular topografía de los afectos”) se perfila a través de dife-

rentes niveles de organización (alto/bajo, cerca/lejos, interior/exterior), modelo que, según advierte Galinier (*ibid.*: 193), “pretende dar cuenta de vías de circulación de la energía puestas en evidencia por sus vectores privilegiados, el viento [...] la palabra, los fluidos corporales, sangre y esperma (un solo término, *khi*, se aplica a los dos) [...] también los excrementos, sustancia sagrada por excelencia”. En síntesis, “la energía se da a conocer a través de sus modificaciones, como unión y pasaje de un cuerpo a otro, por su contaminación, expulsión, absorción, retención, canibalización, digestión” (*idem*). Se explica así que los ídolos utilizados por los chamanes otomíes para materializar fuerzas sean llamados *kzahki* (“energía”).

Por otra parte, las reflexiones de Barabas llevan a recordar los planteamientos que Carmagnani (1995: 227) expresara hace más de dos décadas. Después de observar con certidumbre que: “La historia de las sociedades indias no es solamente la de un segmento significativo de la población sino también la lingüística, que nos acerca, de modo inédito, a la problemática de la nación mexicana”, evidencia la situación de los diferentes grupos étnicos (indígenas y no indígenas) en el territorio de Oaxaca, entre los siglos XVIII y XIX. A lo largo de su estudio el autor enfatiza la importancia del significado simbólico y la articulación entre espacio y territorio en el imaginario étnico, referente fundamental de las actividades económicas, sociales y políticas. El autor señala (*ibid.*: 15):

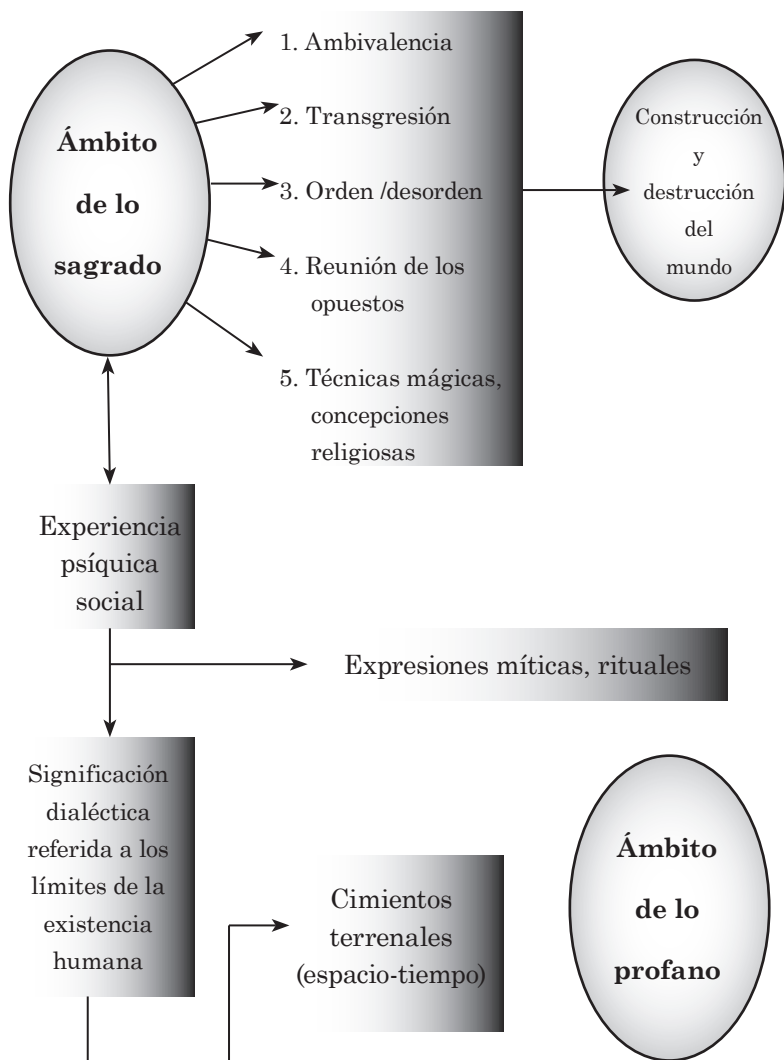
El espacio adquiere así su expresión concreta en el territorio, pero conservando siempre una connotación sagrada. Espacio y territorio constituyen dos dimensiones de las cuales si bien la segunda, el territorio del grupo étnico, es determinada por la primera, el espacio de los dioses, la organización y la gestión del territorio comprende exclusivamente al grupo indio. Así como el espacio, el territorio se presenta en el inconsciente colectivo bajo forma de

símbolos [...] El territorio materializa entonces la alianza entre los dioses y los hombres. Y estos últimos, defendiéndolo de las amenazas coloniales y de las fuerzas enemigas internas, terminan por defender su existencia y honrar a los dioses.

En opinión de Carmagnani, la política deviene una institución superior a la territorialidad y a la sociedad, si bien “la fuente que legitima la primacía de la política no es la naturaleza inmanente sino la trascendente” (*ibid.*: 224-225). Se explica así que quienes ocupan cargos en la organización ceremonial precisen ser legitimados por las divinidades después de ser elegidos:

La primacía de la política encuentra, pues, sus raíces en las divinidades y es justamente la dimensión religiosa la que permite adquirir mayor fuerza de la que poseen la territorialidad y la sociedad, que son, en cambio, dimensiones derivadas de las divinidades.

Las diferentes plataformas cognoscitivas que aquí apenas se han esbozado revisten indudable utilidad como rutas analíticas para abordar el estudio de lo sagrado en las cosmovisiones de los grupos indígenas de México. Sus reflexiones trascienden el plano de las polarizaciones, subrayando las ambivalencias, oscilaciones y ambigüedades inherentes a lo sagrado (y, en dado caso, a su contraparte profana), estableciendo como referente central sus fuentes, su significación social y sus cimientos terrenales (véase la figura 1). Estos análisis son útiles para dimensionar en toda su complejidad el ámbito de lo sagrado en el marco de la religiosidad popular indígena, de acuerdo con los términos de continuidad y reelaboración simbólica planteados por Broda (p. e., 2001 y 2002).



**Figura 1.**

De acuerdo con este orden de ideas, para examinar la noción de lo sagrado (atendiendo las coordinadas propuestas en este apunte) es necesario conceptualizar las manifestaciones religiosas como sistemas ideológicos históricamente articulados (en tanto procesos), con el análisis de las mentalidades, entendidas en un marco temporal de *larga duración*, según la formulación de Braudel (1991). Este amplio campo semántico implica, necesariamente, la relación cognoscitiva con el concepto de cosmovisión, estructura integradora del imaginario colectivo que refiere a las explicaciones dinámicas que las sociedades formulan en torno al origen y funcionamiento del universo, y a su desempeño como seres humanos frente a la naturaleza y al grupo social de adscripción.

Según lo observa Broda (2001: 22), “los mitos y los rituales tienen papeles primordiales, patentes en las cosmovisiones; ambos representan insustituibles lenguajes que hacen posible comprender la interrelación de los diferentes planos ideológicos y sociales que vinculan el pasado con el presente”. En una de sus más recientes y sugerentes contribuciones, Broda (2007: 7) subraya la necesidad de “usar conceptos más amplios” para estudiar los procesos históricos de *larga duración*, es decir, nociones que “engloben a las comunidades indígenas como parte de la sociedad mexicana en su totalidad”. Observa, además, que “el estudio de la religión con un enfoque antropológico holístico representa el desafío de rastrear no sólo el ámbito religioso sino también los procesos socioeconómicos y políticos que determinan el desarrollo de la sociedad de la Nueva España y el proceso poscolonial”. La autora otorga especial atención a la relevancia analítica del concepto de religión popular, construido “a partir de los poderes hegemónicos del Estado y de la Iglesia”. Para examinar el periodo colonial destaca la importancia del “barroco mestizo” en cuanto encuentro de los mundos indígena y español, en el marco de

los fenómenos sincréticos. De acuerdo con la perspectiva de *larga duración*, Broda (*ibid.*: 8-9), observa que:

En el siglo xvi los pueblos de España también habían pasado por un largo proceso sincrético de su cultura a raíz de conquistas sucesivas. Durante el periodo tardo-romano, las ciudades fueron el espacio privilegiado de la evangelización cristiana. A la caída del imperio romano en el siglo v, y cuando se producen las invasiones visigodas y la mezcla de culturas, se produce una ruralización general [...] En la conquistada América, la Iglesia católica traía un bagaje de una tradición de más de mil años, si bien su antecedente más directo fue la Reconquista [...] la historia de España estuvo dominada por la expansión árabe que hizo replegar a los cristianos hasta las montañas del norte de la península, seguida por la Reconquista que fue un largo proceso de ocho siglos.

La autora establece con razón la conveniencia de estudiar la religiosidad popular española en el siglo xvi, con particular interés en los elementos simbólicos semejantes entre España y el México prehispánico. Este programa analítico implica, desde luego, una visión de articulación cognoscitiva entre la antropología y la historia: observar la realidad social estudiada en términos de procesos.

Al examinar los cultos populares indígenas en perspectiva histórica es imprescindible considerar el factor territorial. “Los *Títulos Primordiales* –señala Gruzinski (1995: 236)– muestran a qué grado, desde fines del siglo xvii, la asociación del pueblo con un santo patrono y la posesión de una iglesia se viven como elementos tan inseparables como esenciales de la vida comunitaria”. El citado autor observa que “la toma de posesión consecuentemente es posesividad”, y cita a propósito el caso de los indios de Santa María Chicmecatitlán (al sur de Puebla),

quienes, respecto de su iglesia y de su atrio, sostienen que “todo es nuestro y ninguno manda en ellos”.

Ahondando en la configuración del “cristianismo indígena”, Gruzinski (*idem*) examina también los testamentos “que aparecen desde la segunda mitad del siglo xvi”. Analiza documentos de los valles de México y Toluca, y anota:

Redactados en náhuatl, mucho más rara vez en español, traducidos para su presentación ante los tribunales, esos testimonios revelan hasta qué grado el cristianismo del siglo xvii se ha constituido en punto integral del patrimonio de la comunidad y con bastante frecuencia, al parecer, del patrimonio familiar individual.

Las evidencias examinadas por Gruzinski denotan la relación incuestionable entre el ámbito de lo sagrado y sus cimientos terrenales.

### **Religión popular: ¿término espurio o herramienta analítica?**

En el marco del capitalismo tardío, el modelo económico dependiente que caracteriza a la sociedad mexicana incide en la fractura de las estructuras comunitarias tradicionales, así como en la configuración de nuevas lealtades e identidades étnicas. Pobreza extrema, deterioro ambiental, altos índices de mortalidad, sujeción política, discriminación, incremento de los flujos migratorios definen los perfiles sociales de las regiones habitadas por los pueblos indígenas. Desde esta realidad insoslayable deben cuestionarse los enfoques de la antropología neoculturalista que examinan las dinámicas comunitarias abstrayéndolas de sus procesos históricos. En esas perspectivas que privilegian el localocentrismo, los pueblos indígenas son estudiados como



entidades aisladas de las redes socioeconómicas y políticas de alcance regional y nacional. El enfoque de *larga duración* –en el que los acontecimientos de coyuntura representan manifestaciones *calientes* de un decurso histórico gradual (Braudel, 1958)– es inhibido en beneficio de monografías que presentan a los indígenas en términos de ínsulas culturales, o como parodias de sí mismos, sólo comprensibles en el “espejo del etnógrafo”. Tales ópticas no advierten la inserción de los grupos indígenas en una estructura clasista, su filiación partidista y/o eclesiástica, su diferenciación económica, fracturas en la cohesión intracomunitaria, así como conflictos étnicos, políticos y religiosos. Como bien lo ha indicado Wolf (1994: 181):

Ha sido común que estas repúblicas de indios, como las llamaron los españoles, sean vistas por los antropólogos como repositorios de un pasado prehispánico intocado por tres siglos de dominación hispánica. Lo cierto es que a estas comunidades les dio forma organizacional la burocracia colonial, como componentes integrales del Estado español y de su sistema económico.

No debe olvidarse –como lo indica Carmagnani (1995: 229)– que la historia de las sociedades indígenas se vincula estrechamente con la historia nacional, al grado de que “los grupos étnicos conocen una evolución similar o divergente entre los siglos XVII y XIX”. En efecto, las investigaciones de Farris (1984) sobre el área maya y las de Carmagnani respecto a los pueblos indígenas de Oaxaca evidencian semejantes capacidades de sobrevivencia, reorganización y expansión de las comunidades autóctonas durante las centurias XVII y XVIII. Según lo observa Carmagnani (*ibid.*: 229-230), la gran diferencia entre las dos áreas parece radicar en el hecho de que mientras en Yucatán la reconstituida comunidad india empieza a desestructurarse con las reformas borbónicas y los cambios económicos y sociales resultantes

de éstas (“representando una ruptura con el pasado que para los mayas fue tan radical como la conquista del siglo XVI”), en Oaxaca la segunda desestructuración (“segunda conquista”) se presenta después de la Independencia. Estas reflexiones son muy importantes en tanto contradicen los planteamientos del indigenismo asimilacionista que establece la permanente destrucción de las culturas originarias a partir de la conquista (*ibid.*: 230). Para el caso de Oaxaca, la “segunda conquista” de la que habla Farris aconteció como resultado de las leyes de Reforma, “al transformarse los bienes comunitarios y de cofradía en propiedad privada” (*ibid.*: 230-231). Estos cambios estructurales afectaron profundamente el ámbito de la organización religiosa y el contenido de las cosmovisiones indígenas.

Desde las perspectivas antes señaladas es evidente que las cosmovisiones de los pueblos indígenas no deben analizarse como totalidades cosificadas o construcciones imaginarias plenamente compartidas por los miembros de las comunidades, en tanto implican diversos planos ideológicos y simbólicos, resultantes de dinámicas de distinto signo, complejos escenarios sociales que condicionan también aceleradas transformaciones en las prácticas religiosas, en las mitologías y en el pensamiento simbólico. Vistas en una dimensión de conjunto, las cosmovisiones de los pueblos indígenas de nuestros días<sup>7</sup> y sus particulares manifestaciones de religiosidad popular son parte

---

<sup>7</sup> Debemos a Medina (2001) una reflexión actualizada sobre las cosmovisiones contemporáneas. El lector interesado hallará en este ensayo sugerentes claves cognoscitivas para comprender alcances, limitaciones teóricas y metodológicas, así como los factores políticos e ideológicos que han incidido en el desarrollo de los estudios en torno a esta temática. El autor traza el derrotero seguido por el concepto de “visión del mundo” en la antropología mesoamericana, desde el primigenio ascendiente del culturalismo boasiano (influido por Dilthey) hasta las notables contribuciones de López Austin, Broda y Galinier, subrayando la significativa impronta intelectual de Redfield.

de lo que López Austin (1999) define como “tradicción religiosa mesoamericana”, proceso milenario que, a partir del violento acontecer colonial, asume nuevos significados con la influencia recíproca entre el cristianismo y el pensamiento autóctono, signada siempre por dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas (véase *infra*, cap. III). Estas representaciones colectivas denotan ambivalencia toda vez que han sido vehículos de dominio y de penetración de ideas exógenas, así como barreras ideológicas contra la opresión.<sup>8</sup>

Las ideas expuestas contextúan esta discusión en torno al debatido término de religión popular (una manifestación del saber cultural, en la terminología de Habermas, véase *supra*), que motiva este ensayo. Pretendo examinar su contenido y extensión como concepto clasificatorio articulado a otras nociones que, de manera funcional, operan en el mismo campo significativo. Su utilización en investigaciones históricas, antropológicas y sociológicas referidas a manifestaciones religiosas de las comunidades indígenas mesoamericanas, en el contexto de la evangelización iniciada cinco siglos atrás, delinea los límites y alcances de este abordaje. A propósito de las controversias respecto al manejo de esta noción, conviene referir la opinión de Sartori (2006: 21-22), quien ha señalado, con razón, que desde hace medio siglo el “novedismo” (la manía de “ser nuevos y originales a cualquier precio”) contribuye al desgaste de las palabras y al desquiciamiento del lenguaje. Como se

---

<sup>8</sup> Estos fenómenos corresponden a lo que se ha dado en llamar procesos de *etnogénesis*, de acuerdo con la conceptualización de Hill (véase Good, 2007: 81-82). Como señaló hace 20 años Bonfil Batalla (1990: 200) –anticipándose a la noción de *etnogénesis*–, las “culturas de la civilización humana existen hoy gracias a la voluntad de resistencia de sus portadores [...] para conservar su capacidad de decisión y patrimonio cultural propio”. Vale la pena, por tanto, rastrear la historia de los conceptos.

sabe, los términos se manejan con significados unívocos, equívocos y análogos. De acuerdo con este orden de ideas, religión popular es un término que se ha trivializado al ser manejado en diversos campos cognoscitivos con diferentes y contrapuestos propósitos (vale esta observación para el ámbito eclesial, el campo político o las ciencias sociales). Sin embargo, estimo que este manoseo no implica que el término deba abandonarse. Al contrario (como se evidencia en estas páginas), su utilización histórica y pertinente en el pensamiento social motiva su restauración y reconstrucción. La polisemia inherente a esta noción refiere a la amplia variedad de posturas teóricas e ideológicas desde las cuales se instrumenta su utilización. De tal manera, su uso teórico y metodológico debe acotarse con sentido operativo, definiendo las coordenadas conceptuales a las que articula su significado (p. e., hegemonía, identidad, asimetría social, poder, relaciones simbólicas, etc.) en los análisis concretos.

A reserva de abundar sobre el contenido y la extensión que implican los conceptos de religión popular y religión oficial (referidos en este ensayo esquemático al catolicismo y, en particular, a las manifestaciones de la religiosidad en el México indígena), destaco inicialmente que el primero remite a las prácticas y creencias que los fieles realizan *en* el seno de la Iglesia, más allá de los marcos de la liturgia romana vigente y de las disposiciones de la jerarquía, actuando en términos de un subsistema. Conlleva, por tanto, un sentido antitético, contrahegemónico, dicho sea con todos los matices necesarios. En el segundo caso, la noción enfatiza el ejercicio cúltrico de acuerdo con las prescripciones doctrinarias: es decir, identifica las expresiones regidas por el canon eclesiástico. Estas manifestaciones no se expresan de manera aislada, sino como parte de un tándem en el que se advierten articulaciones de diverso signo. Lanternari (1982: 123) lo ha expresado en los términos siguientes:

Es absurdo [...] considerar la religiosidad popular como algo siempre opuesto a la religión de la jerarquía. Entre ambas ha existido, a lo largo de la historia cristiana, una relación compleja y fluida que va de la coincidencia a la contradicción, pasando por diversos grados intermedios. La jerarquía unas veces ha propuesto, otras ha tolerado, otras ha prescrito y otras, finalmente, ha proscrito determinadas realidades del pueblo [que] por su parte ha respondido con actitudes que han oscilado entre la aceptación voluntaria, la sumisión forzada-forzosa, la remodelación (sincretización) y el rechazo.

La observación de Lanternari es precisa en cuanto a las manifestaciones externas que asumen las prácticas religiosas en los ámbitos canónico y popular; sin embargo, deja a un lado el verdadero meollo de sus articulaciones y contradicciones internas que, en última instancia, remiten a una tensión antitética respecto a la concepción que se tiene de las entidades sagradas formalmente compartidas, en el marco de la religiosidad popular.

En algunos párrafos de este texto, al hablar de religiosidad popular indígena, homologo, con fines de análisis conceptual, múltiples manifestaciones en torno a lo sagrado, documentadas en diversos contextos étnicos. Desde luego, esta perspectiva no pasa por alto las diferentes configuraciones culturales y socioeconómicas que caracterizan las organizaciones comunitarias que sustentan sistemas de creencias específicos (como nahua, mixe, totonaco). No se pretende de ningún modo suplantar las identidades étnicas ni ignorar las tradiciones culturales específicas. Por otra parte, para los fines de este estudio no es relevante examinar los fundamentos de verdad argumentados (por los fieles o por la Iglesia) para sustentar las expresiones religiosas que aquí se detallan. Tal observación implica conceptualizarlas como sistemas ideológicos históricamente orgánicos que (en tanto resultantes del imaginario colec-

tivo y de la vida social) comprenden un complejo ámbito de relaciones simbólicas. Sin duda, la apreciación que Durkheim (1968: 8) expresó hace casi un siglo continúa vigente: “No existen [...] en el fondo religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo; todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana”.

Según lo indiqué en páginas anteriores, se establece en este ensayo que el término religión popular no debe utilizarse como sinónimo de “catolicismo popular”. Los enfoques analíticos centrados en este concepto traslucen, necesariamente, las posiciones ideológicas y/o teóricas de los autores. Es este un tema que no ha sido abordado con amplitud, pese a los sesgos cognoscitivos que, indudablemente, se manifiestan en las ópticas de los estudiosos, más allá de los declarados compromisos con la objetividad. Es incuestionable, por ejemplo, que la perspectiva de un investigador católico-practicante en torno a un ritual agrario, distante del canon eclesástico, tenderá a ser diferente de la de un analista no creyente. En el primer caso, el estudioso podría definir la práctica como “pagana” (concepto utilizado comúnmente sin ninguna introspección crítica), circunstancia que no operaría en la segunda posición. “El investigador de las religiones –observa González Torres (2009: 34-35)– tiene que conservar una posición objetiva; independientemente de si es o no creyente esto no debe influir en sus análisis y en sus conclusiones.” La autora indica además:

Es indudable que este es un peligro que asedia y ante el cual tenemos que estar muy conscientes, pues en ocasiones los autores con excelentes trabajos de investigación mezclan sus creencias con sus indagaciones, por lo que las hacen carentes de científicidad. Esto es en especial peligroso en nuestro medio antropológico, en donde la gente es tan afecta a los fenómenos de brujería, doctrinas místicas orientales, etcétera.

Aquí es pertinente recordar la posición filosófica “contextual y relativista” (en la que coinciden las posturas de Kuhn, Feyerabend, Rorty, entre otros), en la cual se plantea que “los conceptos de objetividad son intraparadigmáticos e intraculturales, es decir, relativos a los diversos paradigmas y a las distintas culturas de pertenencia” (véase Abbagnano, 2004: 774-775). Tales circunstancias determinan (o condicionan) la profunda diversidad que caracteriza a la noción de objetividad, la cual “tiende a fragmentarse en una multitud inconmensurable de modelos...” (*idem*). La cuestión es muy amplia y aquí solamente me he propuesto señalarla con la intención de abundar sobre esta temática en otro ensayo. En este sentido, debe recordarse que, años atrás, la problemática fue advertida por Rodríguez Shadow y Shadow (2000: 17) en estos términos:

El estudio de las manifestaciones rituales de la religiosidad popular ha sido abordado tanto por expertos ateos como por católicos, con propósitos diversos, a partir de ópticas teóricas discrepantes, empleando metodologías disímboles y desde disciplinas diferentes. Mientras que unos estudiosos se acercan a la noción de religiosidad popular con cautela, muchos otros se esfuerzan en el abordaje de la dialéctica de las relaciones entre este estrato religioso y el denominado culto, o en equiparar aquella con la religión oficial, y algunos más se empeñan incluso en negar su existencia.

Los autores (*idem*) indican, además, que “entre los académicos ateos tenemos el caso del doctor Félix Báez-Jorge [...] y el del doctor Lombardi...” Ubican a Guiriati, Maldonado y Christian Parker como católicos; expresan que Pitt Rivers visualizaba la noción de religión popular “con cautela” e identifican a Córdoba Montoya por su posición contraria al uso del concepto.

Un sitio importante entre los estudiosos de la religión popular en América Latina lo ocupa Cristian Parker, que menciono

aquí en razón de sus propuestas teóricas. Al analizar sus planteamientos es preciso ubicarlos en el marco académico en el que fueron desarrollados (Universidad Academia de Humanismo Cristiano de Chile) y referirlos al apoyo recibido de los Padres de Maryknoll, los Padres del Sagrado Corazón y los sacerdotes jesuitas, según lo declara en su libro *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista* (1993: 7-9).

Parker subraya el papel trascendente que las creencias religiosas han tenido en la configuración de las culturas nacionales, apuntando que la relevancia del fenómeno religioso está en el transfondo del debate sobre “la cultura latinoamericana” (*ibid.*: 38). Se ocupa ampliamente de la “dialéctica interna” de la “religiosidad tradicional”, apuntando sus contradicciones manifiestas.

En tanto producto simbólico de grupos históricos –en opinión de Parker– la *religión popular* no es una realidad en sí, ni como “categoría autónoma”, fenoménica, es decir, libre de condicionamientos sociales. De tal manera advierte (*ibid.*: 59) que:

Hay una multiplicidad de manifestaciones de esto que conceptualmente reducimos a un término unitario, pero que, en verdad, recubre una heterogeneidad enorme, tanto desde el punto de vista morfológico y semiótico (en sus representaciones, mitos, creencias y ritos) como desde el punto de vista sociorreligioso (institucional), sociocultural (como expresión de la cultura y de la visión del mundo), social (diversos grupos étnicos, clases y subculturas) e histórico (de las diversas configuraciones en las épocas y en las coyunturas).

Desde esta sugerente óptica analítica, acaso con apresuramiento en su reflexión, Parker cuestiona el concepto de “religiosidad popular” considerándolo un equívoco y “falto de rigor para ser empleado por la ciencia social”. Fundamenta esta crítica en el carácter subjetivo del “sentimiento religioso” que sustenta la



noción de religiosidad y en la “carga semántica negativa” que éste conlleva, desde su punto de vista, toda vez que se opone al término “religión”, denotando un conjunto de creencias, rituales y prácticas religiosas que serían “desviadas” de “los patrones establecidos por la ortodoxia oficial”. En esta línea argumental el autor propone una tipología de los *modelos católicos religiosos*, referida a las clases y a los grupos subalternos, que sintetizo a continuación (*ibid.*: 234-235):

TIPO CATÓLICO TRADICIONAL: El creyente tradicional que, en el campo o en la ciudad, sujeto a diversas influencias, tiende a reproducir un cristianismo popular de corte tradicional, conservando mucho del catecismo y de la cristiandad colonial. Se caracteriza por creer en Dios, en la Virgen y en los santos [...] Mantiene, en general, una distancia crítica hacia la Iglesia, puesto que ve con recelo sus renovaciones posconciliares que resultan demasiado ilustradas y no populares.

TIPO CATÓLICO POPULAR RACIONALISTA: El creyente formalmente católico que asume lo central del credo tradicional, pero –influido por el *ethos* urbano– tiende a secularizar varias de las creencias más típicamente populares de la religión de sus padres. Cree en Dios y en la Virgen, pero sólo nominalmente en los santos y no cree en las “ánimas” ni se caracteriza por una vida sacramental ni devocional [...]

TIPO CATÓLICO POPULAR RENOVADO-TRADICIONAL: El creyente que se incorpora a las prácticas pastorales más renovadas del catolicismo posconciliar y participa más activamente en la parroquia y en la vida sacramental, desarrollando un sentido mayor de adhesión eclesial. Se trata de personas del mundo popular que han recibido un influjo mucho mayor de la pastoral renovada de la Iglesia estos años [...]

TIPO CATÓLICO POPULAR RENOVADO: Por último, el creyente que se ha comprometido más decididamente en una corriente avanzada de la renovación eclesial y que generalmente tiene una trayectoria de compromiso social en diversas organizaciones del pueblo [...]

Suele ser un activo miembro de comunidades y de la vida eclesial en una perspectiva de mayor compromiso [...] “con los pobres”.

Comentando los alcances de este ejercicio tipológico de clara filiación weberiana (en el que se combinan conceptos de las ciencias sociales con términos de la práctica eclesial, sin mediar un tamiz crítico), Parker indica que si bien “resulta aventurado generalizar para todas las clases urbanas de América Latina”, las investigaciones realizadas en Argentina, Brasil, México, Perú y Chile le llevan a “concluir que esta tipología no se aleja mucho de lo que se observa como expresiones del catolicismo popular” (*ibid.*: 235-236).

Al examinar las posturas teóricas sustentadas por Parker, no deben dejar de observarse sus vinculaciones con el ámbito eclesiástico, reconocidas sin cortapisas por él mismo, cuando en la sección de su obra dedicada a los agradecimientos declara (*ibid.*: 7):

No hubiera iniciado el estudio científico de la religión popular sin el apoyo del entonces obispo auxiliar de Santiago, monseñor Enrique Alvear. Él simboliza para mí a todos los agentes pastorales, pastores y laicos que han estado sellados por la fuerza del evangelio y se han comprometido estos años en esta difícil, científica y apasionante “opción por los pobres” en nuestro continente latinoamericano.

Al final de su estudio Parker expresa su definida adhesión a favor de los valores del cristianismo que, de diferente forma, están presentes a lo largo de *Otra lógica en América Latina...* De tal manera, señala (*ibid.*: 402, 405) que:

La fe cristiana en toda la gama de sus manifestaciones en el pueblo latinoamericano, en toda la pluralidad de lenguajes y conocimientos sapienciales, en su *pathos* y estructura sincrética, ofrece alternativas de sentido en el marco de una coyuntura de

transición cultural [...] Ya no es posible afirmar que la religión del pueblo sea todo aquello que las élites ilustradas otrora desestimaban. Tampoco es aceptable ese utopismo romántico de los que alaban todo lo que viene del pueblo porque viene del pueblo [...] en el seno de la religión cristiana de la inmensa mayoría de los latinoamericanos, en su sabiduría popular y comunitaria, un paradigma emergente [...] es presagio de una *nueva cultura solidaria*.

En un reciente libro, Masferrer (2009: 29, 32-34) examina la noción de religión popular y la equipara, lamentablemente, a los términos “catolicismo popular” y “protestantismo popular”. Sobresaliente estudioso de la religiosidad indígena, construye su reflexión a partir del cuestionamiento al uso de las “modas conceptuales” provenientes de los centros hegemónicos. De manera apresurada descalifica la utilización del término, adscribiéndolo a plataformas cognoscitivas contrarias al pensamiento crítico, punto de vista que precisa de acotaciones y matices. Apunta:

Para construir una antropología de las religiones en sociedades complejas nos parece importante partir de las distintas visiones del mundo desarrolladas en nuestros países, rompiendo por consiguiente con los criterios etnocéntricos y neocoloniales que sólo consideran legítimas las instituciones y propuestas religiosas originadas en los centros hegemónicos, para luego asignar la categoría de religión popular o protestantismo popular o catolicismo popular a las distintas confesiones locales, sin tomar en cuenta que los antropólogos no deberíamos asumir esos juicios de valor para estudiar nuestras realidades.

Estos planteamientos precisan de aclaraciones pertinentes: 1) si Masferrer orienta sus baterías a criticar la utilización meramente ideológica que los eclesiásticos (en particular) otorgan al término religión popular, equiparándolo a una expresión subordinada

de la religión canónica, su planteamiento reviste una razonable función correctiva; 2) en sentido diferente, si su cuestionamiento se dirige (sin distinción de propósitos o fundamentos teóricos) a quienes han utilizado la noción de religión popular sin circunscribirla al uso eclesiástico antes señalado, incurre claramente en una falacia no formal deductiva (“del accidente”, *Dicto simpliciter*), en la que por simplificación se toma una propiedad accidental para definir lo general, omitiéndose o eliminándose definiciones aceptables. En el caso de que lo identificado como segunda opción en el razonamiento de nuestro autor operara en los términos apuntados por él, una pregunta salta a la vista: ¿tendría que considerarse que estudiosos como Lanternari, Carrasco, Giménez, Broda, por ejemplo, o en su caso, el propio Gramsci, utilizan el concepto de religión popular con sentido etnocéntrico o neocolonial? Acaso la respuesta debe buscarse en el hecho de que el libro de Masferrer —según lo explica— “está escrito en un lenguaje no especializado para trascender al ámbito de los especialistas, pero sin dejar de lado el rigor, para hacer evidente la importancia de los temas” (*ibid.*: 7). Reflexionando sobre lo antes expresado, creo importante señalar que la observación perspicaz debe buscar la presencia de factores o variables condicionantes fuera del mismo objeto de aprobación o desaprobación, incluso al margen de los propios criterios que llevan a sustentar una hipótesis.

En otro apartado de su obra, indica: “Hemos empleado con frecuencia el concepto de religión popular para referirnos a los sistemas religiosos, pero este concepto tiene muchas debilidades, pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas”. Sin detallar su planteamiento el autor cita, en apoyo a M. Delgado y a Córdoba Montoya, autores que prefieren utilizar los términos *experiencia religiosa ordinaria* (o *sistema religioso de denominación católica*) en vez de la noción de religión popular. Refiere también un estudio fundamental de

M. Marzal (estudioso de la temática religiosa, con formación jesuita), quien identifica los términos “piedad popular” y “catolicismo popular” con el concepto de religión popular, siguiendo la orientación planteada por la Iglesia católica (cita en este orden de ideas la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI).

No hay en la obra de Masferrer mayores argumentos que apoyen su opinión contraria al uso de la debatida noción que nos ocupa. Su postura respecto de la noción de religión popular me ha motivado serias dudas, toda vez que en otro de sus recientes libros, dedicado a los totonacos de la sierra norte de Puebla, establece entre sus marcos de análisis la “línea de investigación sobre religión popular”, precisando (Masferrer, 2009a: 55-56) que:

Probablemente el desarrollo de esta línea sea el más sólido, pues históricamente fue el tema mejor trabajado por el grupo de antropólogos. En la época que iniciamos nuestras investigaciones sobre religión popular, prevalecía la polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano. Los antropólogos sólo contábamos con las investigaciones elaboradas antes de los años sesenta sobre el tema, pues muy pocos se atrevían a defenderlo; la gran mayoría estaba en contra a pesar de que no existían investigaciones sobre el desarrollo del protestantismo y del pentecostalismo en áreas indígenas; este último ni siquiera era mencionado [...] Nuestras investigaciones sobre religión se enfocaron en tres grandes campos de análisis que poseen puntos de enlaces y confluencias. El campo de la religión popular católica sincrética, el estudio de los nuevos movimientos religiosos (protestantes, pentecostales y otros grupos) y las investigaciones acerca de la visión del mundo...

A confesión de parte, relevo de pruebas. En otras palabras, Masferrer reconoce explícitamente la utilidad teórica y metodológica del concepto de religión popular, en sentido totalmente diferente a lo que indica en su estudio ya citado (véase Masferrer, 2009).

En el marco de las anteriores reflexiones en torno al manejo conceptual, refiero una de las observaciones que Bachelard (2003: 20) formula al examinar la noción de *obstáculo epistemológico* en el desarrollo histórico del pensamiento científico. Después de establecer la distinción entre el historiador de la ciencia que “debe tomar las ideas como hechos”, a diferencia del epistemólogo que enfoca “los hechos como ideas, insertándolos en un sistema de pensamiento”, observa que “un hecho mal interpretado por una época sigue siendo un *hecho* para el historiador. Según el epistemólogo, es un *obstáculo*, un contrapensamiento”. Explica en esta lógica la circunstancia de que: “¡En una misma época, bajo una misma palabra, hay conceptos tan diferentes! Lo que nos engaña es que la misma palabra designa y explica al mismo tiempo. La designación es la misma; la explicación es diferente”. La cuestión remite, desde luego, al término de las propiedades de los términos, es decir, al campo de la lógica.

En las páginas siguientes el lector advertirá que el planteamiento de Bachelard es pertinente para dilucidar el contenido y el alcance analítico de la noción de religión popular, particularmente en el contexto del pensamiento antropológico referido al México indígena. En sus diferentes planos, el concepto implica alguna de las variables características de los *obstáculos epistemológicos*.

## II. LA RELIGIÓN DEL PUEBLO Y LA CULTURA POPULAR

### Perfil histórico de los términos

Una de las reticencias manifiestas al uso del término religión popular como concepto científico es, sin duda, la amplitud semántica del sustantivo pueblo y, en consecuencia, de las palabras relacionadas con éste. En tal sentido, no debe sorprendernos leer opiniones extremas como la de Córdova Montoya (1989: 70, 72) quien, sin medias tintas, después de declarar que “no existe, ni ha existido jamás, ni puede lógicamente existir lo que se viene llamando ‘religiosidad popular’”, afirma de manera tajante que “en ninguna sociedad –tampoco en las complejas– existe el pueblo”. El referido autor declara enfático: “Llamar religiosidad popular a la religiosidad del pueblo es huera tautología mientras no se defina en rigor lo que se entiende por pueblo, tarea que considero en todo punto imposible...” Al reflexionar sobre la rudeza argumental de las observaciones de Córdova Montoya, es obligado reiterar que las palabras de uso cotidiano problematizan el análisis social cuando se les incorpora a los aparatos conceptuales. En efecto, pueblo es un término de amplísima semántica; empero, negar su existencia por razones de confusión polisémica es, por lo menos, una actitud de evidente limitación cognoscitiva. En la misma obra en la que se compila el citado artículo de Córdova Montoya, desde una perspectiva analítica histórica y sociológica, Maldonado (1989: 30) advierte que la religión adjetivada como “popular” es “un paradigma”, al tiempo que recuerda que en el coloquio dedicado al tema (celebrado en Quebec en 1970), “el profesor Merlín, de la Sorbona de

París, hacía notar [...] que la religiosidad popular se daba en el budismo chino y en otras religiones distintas al cristianismo”. La dificultad que implica definir un término no justifica su negación como herramienta analítica. Así, en un estudio específico sobre el tema, Dussel (1986: 105) considera que la “religiosidad popular son las creencias subjetivas populares, símbolos y ritos, junto a los comportamientos o prácticas objetivas con sentido, producto de la historia centenaria –que no puede confundirse con la religión oficial sacerdotal”.

Vinculado con la definición de democracia (*demos*, pueblo y *xratria*, gobierno), la noción de pueblo es parte sustantiva de innumerables tratados políticos, a partir de los escritos de Platón y Aristóteles. Así, para Lafaye (2008: 14), pueblo es “una entelequia política algo borrosa”, implicada en otros conceptos como soberanía, poder, ciudadanía, etcétera, lo cual aumenta su complejidad significativa. Esta polisemia se adiciona, de manera consecuente, con el término religión cuando esta se califica como popular. La lectura de *La República* de Platón, *La Política* de Aristóteles, *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, *El contrato social* de Rousseau, *El tratado sobre la tolerancia* de Voltaire, los *Ensayos políticos* de Hume, entre otros sobresalientes textos de teoría política, es una tarea motivante e imprescindible para ahondar en el complejísimo ámbito de significación del término pueblo. Este ejercicio, por lo menos, puede evitar que esta noción se maneje con la ligereza (o la pasión) propia de los discursos demagógicos.

El calificativo “popular” atribuido a ciertas manifestaciones de lo religioso no nace en el pensamiento gramsciano, como se repite de manera acrítica. Su génesis puede asociarse a la perspectiva del romanticismo alemán que emerge a contrapelo de la industrialización, real amenaza a las formas de vida rural. En este contexto ideacional signado por la nostalgia del pasado, el prusiano Johann Gottfried Herder (1744-1803) expresa sus



ideas en torno al “espíritu popular” (*volksgeist*), algo previo a la organización política, sustancia esencial manifiesta en traducciones, creencias, canciones, etcétera. Wolf (2001: 47-48) considera que Herder

... interpretaba el lenguaje y el folklore de cada pueblo como la expresión de un espíritu inconsistente [...] Tomó la idea de Condillac de que ‘cada lengua expresa el carácter de la gente que la habla’ [...] Esta orientación se hizo más evidente en la lingüística de Wilhelm von Humboldt...

De la Peña (2006: 20) advierte que Herder, en tanto pensador romántico, “no creía en la ‘humanidad’ en abstracto que ensalzaban los filósofos ilustrados, sino en una humanidad compuesta por pueblos que poseían una realidad histórica propia e irreductible”. En este orden de ideas, tal como lo apunta el precitado autor:

Cada pueblo se iba formando en su peculiar identidad –su “espíritu” o “genio”– a lo largo de los siglos, en un contexto ecológico distintivo, e iba cristalizando sus experiencias en una sabiduría propia, y se expresaban en un conjunto de símbolos y en particular en el lenguaje. Por ello conocer la literatura y el arte que brotaban espontáneamente del pueblo era la clave para entender su “genio”.<sup>9</sup>

En opinión de Boas (1991: 84-85), en la obra de Herder “quizá por primera vez se encuentre bien expresada la idea fundamental de la evolución de la cultura del género humano”; anota además que:

---

<sup>9</sup> Otra vertiente de las concepciones sobre lo popular está presente en los escritos de Juan Jacobo Rousseau, quien distingue entre *nación* (realidad jurídica) y *pueblo* (tierra, espacio vital, historia, costumbres y lengua de un grupo humano). En su célebre obra *El contrato social*, Rousseau escribía convencido: “El pueblo no muere nunca” (véase Maldonado, 1989).

La unidad de la civilización y de la cultura primitiva que Herder había adivinado se demostró que era cierta. La multiplicidad y variedad de costumbres y creencias raras se presentaron como los primeros pasos en la evolución de la civilización desde las formas simples de cultura. La semejanza tan notable que había entre las costumbres de distritos muy lejanos era prueba de la uniformidad con la que se había desarrollado la civilización en el mundo entero.

Para Wolf (2001: 47), las formulaciones de Herder expresan el sentido de la Contrailustración: “Allí donde la Ilustración proyectaba el ideal de una humanidad común, con metas universales, sus oponentes exaltaban la diferenciación, el particularismo y las identidades provinciales”. Esta exaltación de la diferencia encendió “la primera llama de un paradigma relativista que más tarde se desarrolló hasta convertirse en ‘la cultura’, un concepto antropológico clave” (*ibid.*: 46). Las ideas de Herder cimentarían la ideología de las identidades nacionales, en tanto él entendía por *volksgeist* la fuerza espiritual unificadora, común a todos los miembros de un pueblo (*volk*). El “espíritu unificador” transformaba en una entidad compartida las distintas tradiciones culturales. “Fortalecido por esa unidad –apunta Wolf (*ibid.*: 49)–, cada pueblo particular y distintivo podía resistir las afirmaciones de la Razón Ilustrada.” En sentido semejante –puede agregarse– la religiosidad popular confronta las acciones hegemónicas de la religión canónica.

Atendiendo a lo expresado por Mannheim (1963: 99) la génesis del concepto de “espíritu” (*geist*) en el pensamiento de Herder es tan compleja como la de Hegel. Anota que “mientras que el *geist* de Hegel es un ‘más alto’ tipo de pensamiento, el de Herder es un elevado tipo de visión simpática”. Implica no solamente conocimiento “sino también volición y actividad”. De tal manera, mientras los racionalistas dejaban a un lado los arcaicos componentes para definir los alcances del concepto (identifi-

cándolo con “la razón consciente”), los clásicos y los románticos “resucitaron los primeros elementos no conscientes y supranacionales del *geist*”. Aún en el siglo XIX la noción del *geist* implicaba el “alma de la historia”, síntesis de contemplación, volición y acción que “retiene la imagen primitiva de los actos colectivos y dinámicos” (*ibid.*: 100-101). En este punto de la discusión es necesario tener presente la observación de Lukács (1978: 29) respecto a que la noción de espíritu absoluto en Hegel “ha sido la última de esas magníficas formas mitológicas, una forma con la que ya se expresaba el todo y su movimiento, aunque sin conciencia de su ser real”. En la concepción de Hegel, *geist* tiene connotaciones religiosas (particularmente cristianas), pero también se vincula con la tradición humanista de Goethe, Schiller y Hölderlin, como bien lo subraya Hernández Vega (1995: 21), quien observa que:

Hegel tenía necesidad de recurrir a una noción que no solamente tuviese un significado estrictamente epistemológico, sino también poético, religioso, moral y ético, que pudiera ser empleado como una totalidad con expresiones vivientes que comprendieran en su sentido profundo la obra de la humanidad, obra que aun cuando finita, fuera capaz potencialmente de alcanzar contenidos y formas más perfectas.

Nuestro autor señala que Hegel distingue entre *geist*, “espíritu”, *weltgeist*, “espíritu universal” y *wolkgeist*, “espíritu del pueblo”; considera que el espíritu no se vincula directamente con la inteligencia, es decir, no se trata de una categoría del conocimiento, sino de una entidad más compleja, una fuerza móvil y esencial en la vida, vinculada con la idea de fermento y fuerza eruptiva.

Hegel, en *El concepto de religión* (publicado en 1832, un año después de su muerte), presenta la religión “como aquel ámbito en el que los pueblos dieron forma a su concepción del carácter

último de la realidad, su concepto de Dios y del mundo” (Meiner, cit. por Guinzo, 1986: 8). Como sabemos, en el modelo hegeliano (que sustenta el principio de identidad entre el pensamiento y el ser) el espíritu se concibe como algo absoluto y, por tanto, la religión como manifestación espiritual no se entiende separada de éste. “La religión –explica Hegel (1986: 320), desde una posición idealista– es así lo existente, lo interior, lo más profundo según el modo, bajo la forma del simple pensamiento –Dios, el alma, el mundo; [ella] puede ir unida también con la imagen, pero aquel [es] el factor predominante”. En referencia particular al cristianismo que emerge de la Reforma, Hegel señala la importancia del “espíritu del pueblo” en cuanto “fundamento sustancial” de la fe, contextualizado en el proceso histórico. Al examinar esta cuestión en el apartado dedicado al “culto popular”, escribe (*ibid.*: 299-300):

El espíritu, que es uno, constituye el fundamento sustancial en general; se trata del espíritu del pueblo, tal como está determinado en cada uno de los periodos de la Historia universal. El espíritu nacional constituye el fundamento sustancial en el individuo; cada uno ha nacido en su pueblo y pertenece al espíritu del mismo. Este espíritu es lo *sustancial* en general y lo idéntico por naturaleza, como quien dice: él es el fundamento absoluto de la fe. De acuerdo con él se determina lo que ha de ser considerado como verdad. Esta realidad sustancial es de este modo para sí, a diferencia de los individuos y en relación con ellos se muestra como su autoridad absoluta. Todo individuo en cuanto pertenece al espíritu de su pueblo nace así en la fe de sus padres, sin su culpa y sin su mérito, y la fe de sus padres es para el individuo algo sagrado y su autoridad. Esto constituye el fundamento de la fe proporcionado por el desarrollo histórico.

En esta larga (pero imprescindible) cita es evidente que Hegel articula conceptualmente espíritu-pueblo-historia-familia-culto-fe.

La lectura atenta de sus reflexiones es de utilidad para comprender los alcances analíticos de la noción de religión popular, vinculada con el grupo parental primario. La importancia dada por Hegel al pueblo es referida a la concreción de lo racional. Así, en su *Fenomenología del espíritu* (1978: 209–211) anota:

En la vida de un pueblo [...] es donde, de hecho, encuentra su realización [...] consumado el concepto de la realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del *otro* la perfecta *unidad* con él [...] En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; esto es el espíritu vivo presente, en el que el individuo no sólo encuentra expresado su *destino*, es decir su esencia universal y singular...

Como bien lo indica Hernández Vega (1995: 37), desde sus primeros escritos Hegel “contrapone la religión popular y el cristianismo”; señala además que los enfoques del filósofo sobre la religión cristiana “fueron de diversa índole, pero finalmente consideró que era una anticipación importante de la filosofía moderna”.

A diferencia de Montesquieu, quien utiliza el concepto “espíritu del pueblo” en relación (y dependencia) con el medio geográfico, Hegel —como se ha señalado— lo explica con un criterio idealista. Atribuye las características de los “espíritus locales o nacionales” a la historia natural del hombre y a la filosofía de la historia universal. El “espíritu del pueblo” deviene, así, elemento del “espíritu universal”. Contrario al desarrollo paralelo de los pueblos, Hegel establece escalones dispuestos en riguroso orden jerárquico.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Recuerdo a propósito que en sus *Lecciones de filosofía de la Historia Universal*, Hegel atribuye a América una condición de inferioridad, en tanto “se ha revelado siempre y sigue revelándose siempre impotente, en lo físico y espiritual” (véase De Salas Ortueta, 1992: 89).

Esta ordenación, por tanto, opera también para las religiones, que alcanzan su punto supremo en el cristianismo. Aquí es útil recordar la observación de Mannheim (1963: 94) respecto a la contribución de Hegel a la comprensión sociológica de las ideas, reconociéndole un papel protagónico en la renovación histórica del pensamiento. Hegel concibe el cristianismo como “la religión de la reconciliación del mundo con Dios [...] La unidad de la naturaleza divina y la humana”. En su filosofía, el cristianismo es conceptualizado como “la realización de la libertad”, toda vez que “un pueblo que considera como Dios a la naturaleza no puede ser un pueblo libre” (véase De Salas Ortueta, 1992: 95). Mannheim indica que “la norma que establece para el descubrimiento de las correlaciones múltiples de las cosas, que permanecen ocultas para la observación microscópica”, es una óptica que reviste particular importancia teórica y metodológica en el estudio de la religión popular.

En otro orden de ideas, es imprescindible mencionar el punto de vista de Feuerbach (1998) relativo al proceso histórico de las religiones, diferente a la óptica de Hegel. Las contribuciones sobresalientes de este pensador deben valorarse, ciertamente, más allá de las apreciaciones que Engels formula en su célebre ensayo “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” (1888). Feuerbach señala que “la religión es la escisión del hombre consigo mismo”, considera a “Dios como un ser que le es opuesto” e indica que “el hombre objetiva en la religión su esencia secreta” (*ibid.*: 85). En su estudio fundamental sobre el cristianismo establece que la perspectiva de dicho proceso consiste en desacralizar las anteriores religiones, señalando que lo “que fue contemplado y adorado como Dios, ahora es reconocido como algo humano. La religión anterior es idolatría para la posteridad: el hombre adoró su propia esencia” (*ibid.*: 64). Agrega con certidumbre

que el hombre “porque tiene otro objeto, otro contenido, porque se ha superado el contenido de las religiones anteriores, cree haberse elevado sobre las leyes eternas y necesarias que fundan la esencia de la religión, cree que su objeto, su contenido es sobrehumano”.

Concluye señalando que “la contradicción entre lo humano y lo divino es ilusoria” y establece, así, que la imaginación opera como núcleo de la creencia religiosa. La evolución de la cultura es entendida en términos idénticos a la evolución religiosa, en tanto “la identidad del sujeto y del predicado se iluminan nítidamente”. De tal manera, “el misterio de la muchedumbre inagotable de las determinaciones divinas no es, por lo tanto, más que el misterio del ser humano en cuanto importante variable y determinable, y que es, precisamente por eso, un ser sensible” (*ibid.*: 72-74). En este contexto analítico, Feuerbach explica el surgimiento del cristianismo en el momento histórico en el que el “concepto de humanidad sustituía a Roma y el concepto de amor ocupaba el lugar del concepto de dominación”.

Indica finalmente que la “manifestación popular, y por esta razón religiosa, más intensiva de este nuevo principio, fue el cristianismo” (*ibid.*: 308). Lo que en otras partes se realizó mediante la cultura, “en este caso se expresó como sentimiento religioso, como asunto de fe” (*idem*). Al examinar la contradicción en la propia esencia de Dios, Feuerbach ahonda en la paradoja de que “Dios es la esencia humana y, sin embargo, debe ser un ser diferente, sobrehumano” (*ibid.*: 258). Esta contradicción –advertiéndose– se disimula mediante “la sofística cristiana”. En este cuadrante analítico, Feuerbach apunta una reflexión que debe considerarse en toda su amplitud al estudiar las manifestaciones de la religión popular: “un Dios que tiene predicados abstractos tiene una existencia también abstracta. La existencia, el ser, varía en función de la cualidad”.

## Perspectivas marxistas

Respecto a las acepciones que el término *pueblo* ha recibido en el pensamiento marxista, destacan, en primer lugar, las reflexiones formuladas por Marx en su *Resumen del libro de Lewis H. Morgan: La sociedad antigua* (cit. en Kaltajchian, 1985: 26-27 ss.).

En este texto el vocablo se aplica al régimen gentilicio y, en tal sentido, los “pueblos” serían el resultado de la fusión de diferentes tribus, como en el caso de los atenienses. Apunta Marx: “En los poemas de Homero hallamos ya la mayor parte de las tribus griegas reunidas formando pequeños pueblos...”; y también: “La agrupación de tribus es lo que más tiene semejanza con el pueblo”. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels (1969, en particular, el cap. VIII) explica el nacimiento del “pueblo” como una nueva forma de comunidad étnico-social, resultante del surgimiento de las relaciones de propiedad privada, característica del régimen esclavista y del feudalismo. En tal proceso los lazos parentales cedieron el principio de ordenación estructural al orden fundado en el territorio. En consecuencia, a diferencia de las organizaciones tribales, el “pueblo” congrega diferentes comunidades étnicas y clases sociales antagónicas. Los bienes y usos de la cultura (la religión entre ellos) se escinden también como corolario de esta división social. Las clases dominantes, explica Kaltajchian (*ibid.*: 31):

... supeditan la vida espiritual de la sociedad a sus fines, ahogan la creación popular tratando de introducir en ella ideas [...] conservadoras y puntos de vista ajenos al pueblo. Por ejemplo: los feudales no sólo crearon su género épico [...] su pintura y música místico-religiosa, sino que manipularon conforme a sus intereses estrechos de clase las obras de la poesía y la música populares, etc. [...] así los pueblos surgen [...] del modo de producción esclavista o feudal, con todo lo que los diferencia; se caracterizan por



el tipo agrario de economía, por la comunidad de territorio y de vínculos económicos [...] por hablar una lengua [...] y tener conciencia de su pertenencia étnica.

A los elementos antes señalados, debe sumarse, necesariamente, el hecho de que la comunidad (categorizada como pueblo) comparte un proceso histórico que sustenta su vínculo identitario. La identidad popular es memoria en permanente dinámica y refiere, de manera general, al contexto social integrado por los productores directos (los trabajadores), y a los sectores que no ejercen explotación de la fuerza de trabajo; sin embargo, no puede reducirse en última instancia a esas clases y grupos sociales. En su revelador artículo “Observaciones sobre el folklore”, Gramsci (1961: 240-241) define al pueblo como “el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes”. En este orden de ideas indica que “existe una ‘moral del pueblo’”, la cual detalla como:

Un conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas para la conducta práctica y de costumbres que se derivan de ella o la han producido, moral que está estrechamente ligada, como la superstición, a las reales creencias religiosas: existen imperativos que son mucho más fuertes, tenaces y efectivos que aquellos de la “moral” oficial.

Gramsci observa la necesidad de identificar en el ámbito de la “moral del pueblo” diversos componentes que explican por sí mismos su compleja configuración. Indica (*ibid.*: 241):

En esta esfera es necesario también distinguir diversos estratos: los fosilizados, que reflejan condiciones de vida pasadas y que son, por lo tanto, conservadores y reaccionarios; y los estratos que constituyen una serie de innovaciones frecuentemente creadoras y

progresivas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, o en relación inversa, con la moral de los estratos dirigentes.

El planteamiento anterior reviste particular utilidad para comprender la perspectiva de Gramsci respecto al contenido y extensión de la noción de pueblo, en especial relación con las ideologías religiosas. A propósito, es pertinente citar aquí las reflexiones que formula en su ensayo *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, respecto a la “frecuente afirmación de Marx sobre la ‘solidez de las creencias populares’ como elemento necesario para una determinada situación”. Considera que la investigación y la enseñanza del folclore “determinará el nacimiento de una cultura en las grandes masas populares, es decir, desaparecerá la separación entre cultura moderna y cultura popular” (Gramsci, 1961: 242; 1986: 58).

La concepción del mundo y de la vida (“en contraste con la sociedad oficial”) es el contexto en el que nuestro autor plantea examinar la colectividad y el pueblo, derivando de esta reflexión criterios para la investigación folklórica. De tal manera, escribe (1961: 245):

... el pueblo mismo no es una colectividad homogénea de cultura y [...] presenta numerosas estratificaciones culturales, variaciones combinadas que en su pureza no siempre pueden ser identificadas con determinadas colectividades populares históricas: siendo verdad, sin embargo, que el mayor o menor grado de “aislamiento” histórico de estas colectividades da la posibilidad de una cierta identificación.

Gramsci (1992: 446) visualiza con especial atención el significado de la cultura popular en el decurso histórico. Esta observación es evidente en el siguiente planteamiento:

En la historia de la cultura, que es mucho más amplia que la historia de la filosofía, cada vez que ha aflorado la cultura popular –porque se estaba atravesando una fase de transformación y el metal de una nueva clase se iba seleccionando a partir de una ganga popular– se ha tenido un florecimiento de “materialismo”; en el mismo momento, a la inversa, las clases tradicionales se aferraban al espiritualismo.

A esta altura de la discusión, resulta imprescindible citar algunas de las observaciones que Bajtin (2005) expresa en su ya clásica obra sobre la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, a partir de los estudios de Rabelais. Recordemos a propósito que en su *Historia de Francia* Michelet –como lo apunta Bajtin– escribió que Rabelais “ha recogido directamente la sabiduría de la *corriente popular de los antiguos dialectos*, refranes, proverbios y farsas estudiantiles, de la boca de la gente común y de los bufones”. Ligado a las “fuentes populares”, Rabelais ha sido justamente considerado un creador de la nueva literatura europea, al lado de Dante, Bocaccio, Shakespeare y Cervantes.

Bajtin inicia su ensayo criticando a Herder y a los escritores románticos que excluyen de sus estudios “la cultura específica de la plaza pública y también el humor popular en toda la riqueza de sus manifestaciones”. Esta omisión se prolongó posteriormente en los especialistas del folclore y de la historia literaria, quienes no consideran “el humor del pueblo [...] como objeto de estudio”. De tal manera, observa con razón que “la profunda originalidad de la antigua cultura cómica popular no nos ha sido revelada”, pese a su importancia e infinitas manifestaciones. Advierte que la amplitud de las expresiones de la risa “se oponía a la cultura oficial, al tono serio, religioso y feudal de la época”. Bajtin apunta que aun en la diversidad de sus formas: carnavales, ritos, cultos cómicos, parodias, etcétera, mantenían unidad de estilo y constituían “zonas únicas e indi-

visibles de la cultura común popular, en particular la cultura carnavalesca” (*ibid.*: 9-10). Desde su punto de vista, todos estos eventos (en su carácter espectacular o ritual) “presentaban una diferencia notable, una diferencia de principio, podríamos decir, con las formas del culto y las ceremonias oficiales serias de la Iglesia o el Estado feudal”. En efecto, “parecían haber construido, al lado del mundo oficial, *un segundo mundo y una segunda vida* a la que los hombres de la edad media pertenecían [...] y en la que vivían en fechas determinadas” (*ibid.*: 11). Esta “especie de *dualidad del mundo*”, anota Bajtin, debe ser analizada, considerando que su omisión impediría comprender la conciencia cultural del Medievo y de la civilización renacentista. En otras palabras, exhorta a no subestimar las expresiones de la cultura popular a riesgo de deformar “el cuadro evolutivo histórico de la cultura europea en los siglos siguientes”. A partir de sólidos argumentos históricos ahonda en el proceso que condujo a la configuración de la dualidad en la percepción del mundo y de la vida humana (es decir, la visión oficial y la popular), que refiere en última instancia a visiones antinómicas en torno a lo sagrado. Explica de tal manera (*ibid.*: 12) que en las etapas primitivas (en los regímenes comunitarios en los que no existían las clases sociales, ni el Estado):

Los aspectos serios y cómicos de la divinidad, del mundo y del hombre eran, según todos los indicios, igualmente sagrados e igualmente, podríamos decir, “oficiales”. Este rasgo persiste a veces en algunos ritos de épocas posteriores. Así, por ejemplo, en la Roma antigua, durante la ceremonia del triunfo, se celebraba y se escarnecía al vencedor en igual proporción. Del mismo modo, durante los funerales se lloraba (o celebraba) y se ridiculizaba al difunto. Pero cuando se establece el régimen de clases y de Estado, se hace imposible otorgar a ambos aspectos derechos iguales, de modo que las formas cómicas –algunas más

temprano, otras más tarde— adquieren un carácter no oficial, su sentido se modifica, se complica y se profundiza, para transformarse finalmente en las formas fundamentales de expresión de la cosmovisión y la cultura populares.

Al examinar el sistema rabelesiano de las imágenes infernales en las carnestolendas, Bajtin plantea que durante la Edad Media la morada infernal fue concebida como “especie de condensación de la seriedad lúgubre inspirada en el temor y en la intimidación”. En este apartado de su ya clásico estudio escribe con acierto (*ibid.*: 354-356) que

la cultura popular del pasado se ha esforzado siempre, en todas las fases de su larga evolución, en vencer por la risa, en desmitificar, en traducir en el lenguaje de lo ‘bajo’ material y corporal (en su acepción ambivalente) los pensamientos, imágenes y símbolos cruciales de las culturas oficiales.

Bajtin advierte que al finalizar el Medievo, la noción y la imagen del infierno se convierten en “tema crucial en el que se cruzan todas las culturas, oficial y popular”, tal como se aprecia en la leyenda del gigante Gargantúa, fuente principal en la que se inspiró Rabelais para describir el viaje de Pantagruel a los infiernos.

Como lo señalé en mi libro *Los disfraces del diablo* (Báez-Jorge, 2003: 182), un amplio acervo sobre la tradición medieval en torno al infierno antecedió a *La Divina Comedia*. Bajtin (*ibid.*, 350 ss.) profundizó de manera sobresaliente en esta temática, estableciendo como punto de partida la obra *El Apocalipsis de Pedro*, compuesta por un autor griego hacia principios del siglo II. En el siglo XII el monje Henry de Saltrey escribe su *Tratado del Purgatorio de San Patricio*; a la misma época corresponde la *Visión del Tungdal*, obra en la que el protago-

nista describe los horrores del infierno, regresando del mundo de los muertos. En la lista incluye, además, *Menosprecio de las condiciones humanas*, del papa Inocencio III, y *Los diálogos de san Gregorio*. Transcribo enseguida una certera apreciación de nuestro autor, quien establece que la imagen renacentista del infierno es una manifestación paralela al proceso de carnava- lización de los infiernos. Al final de la Edad Media esta fusión daría origen a las “diabladas”, en las cuales las fiestas carnes- tolendas transformaban los infiernos en un festivo espectáculo y que, evidenciando múltiples dinámicas transculturativas, está presente en diferentes carnavales de nuestra América:

La cultura popular organiza a su manera la imagen del infierno, oponiendo a la estéril de eternidad la muerte que da a luz, y a la perpetuación del pasado [...] el nacimiento de un porvenir *mejor* [...] Durante el Renacimiento el infierno se va llenando cada vez más de reyes, papas, eclesiásticos y hombres de Estado no sólo recientemente desaparecidos, sino también vivos. Todo lo que es condenado, denegado, destinado a la desaparición, se reúne en el infierno. Es por eso que la sátira, en el sentido restringido del término, del Renacimiento y del siglo XVIII, utilizaba a menudo la imagen del infierno para bosquejar la galería de personalidades históricas adversas y los tipos sociales negativos.

Debe indicarse que la riqueza del ensayo de Bajtin, el notable acervo informativo y analítico que integra, no han sido debida- mente apreciados en los estudios antropológicos e históricos en torno a la religión popular indígena y a las celebraciones car- navalescas en Mesoamérica. Acaso un estrecho especialismo ha limitado muchas de las pesquisas desarrolladas respecto a tales temáticas. En todo caso, debe considerarse, como bien lo apunta Bajtin (*ibid.*: 430), que “cada época de la historia mundial se reflejó en la cultura popular. En todas las épocas del pasado exis-

tió la plaza pública, henchida de una multitud delirante, aquella en que el Usurpador verá su pesadilla”.<sup>11</sup>

Otro acercamiento importante al estudio del pueblo es el realizado por el destacado etnólogo ruso Bromley (1986). Al examinar las características de los objetos de la investigación etnográfica este autor señala el carácter polisemántico de la palabra pueblo, vinculado en tal caso a la definición de “cultura popular”, campo de estudio, apunta, en el que concurren diversas disciplinas. Esta cuestión lo lleva a adentrarse en la discusión de la “terminología étnica”, en particular de la noción de *ethnos* (la etnografía en tal perspectiva es la ciencia que estudia los *étnoses*, llamados también “comunidades étnicas”). Bromley observa que en el griego antiguo el término *ethnos* poseía múltiples significados: pueblo, tribu, grupo de gente, entre otros (*ibid.*: 6). Cabe recordar que en el Oriente helénico llamaban “pueblos” a los no cristianos (contraponiéndolos a los judíos). En la tradición eslava esa palabra corresponde a la expresión *iazitsi*, “pueblos”, que en ruso corresponde a *iaichniki*, “paganos”, según lo explica Tokarev (1975: 507).

Después de advertir las considerables divergencias en las nociones utilizadas para establecer las dimensiones de las comunidades humanas definidas como *ethnos*, Bromley indica

---

<sup>11</sup> Las reflexiones de Bajtin han sido objeto de numerosos análisis críticos que no es posible examinar en los límites de este estudio. Como ejemplo, consúltese Zubieta *et al.*, 2004: 28 ss., obra en la que se indica que “Bajtin tiende a ‘naturalizar’ la cultura popular, a ligarla a los ciclos agrarios y a las manifestaciones biológicas de los hombres, tales como la muerte, el nacimiento y las funciones corporales [...] Paradójicamente, la cultura popular aparece, entonces, como originaria, en tanto se da cuenta de una relación privilegiada del hombre con la naturaleza, a la vez que reviste un carácter secundario respecto de la oficial, que –como hemos visto–, la antecede”. Refieren, además, las críticas expresadas por Stallybrass y White en torno a la función hegemónica del carnaval, no advertida por Bajtin.

que “en nuestra ciencia nacional [se refiere a Rusia, obviamente], desde sus inicios fueron determinados con el término *ethnos* no sólo los pueblos pequeños sino también las comunidades que suman millones, es decir, rusos, ingleses, franceses, etc.” (*ibid.*: 7). En esta línea argumental explica que: “Para el término *ethnos* [...] una de las nociones más ‘próximas’ es la palabra pueblo;<sup>12</sup> no obstante, he sabido que esta es polisemántica por ser empleada para determinar distintas comunidades”.

La autoidentificación es un punto de referencia fundamental para utilizar el término pueblo, diferenciando claramente el consecuente etnónimo utilizado por la comunidad étnica, de los topónimos o politónimos. Apunta Bromley (*ibid.*: 9): “Un grupo de gente autodefinido puede ser denominado con la palabra pueblo siempre y cuando su distribución geográfica no coincida con las fronteras de un organismo social o saliendo de sus límites, o abarcando sólo una parte del mismo”. En este breve comentario a las ideas formuladas por el autor en torno a la compleja dinámica de las configuraciones y las identidades étnicas, es imprescindible señalar que desde su perspectiva “la autoconciencia étnica, como cualquier otra forma de la conciencia, es un fenómeno secundario derivado de factores objetivos”, indicando que ésta no se manifiesta “con igual intensidad entre todos los miembros del *ethnos*” (*ibid.*: 11, 19).

### **Crítica de los criterios esencialistas**

En otro orden de ideas, recordemos que en opinión de Dussel (2006: 203) el término pueblo no es considerado comúnmente como “una categoría científica y menos sociológica”. En sentido

---

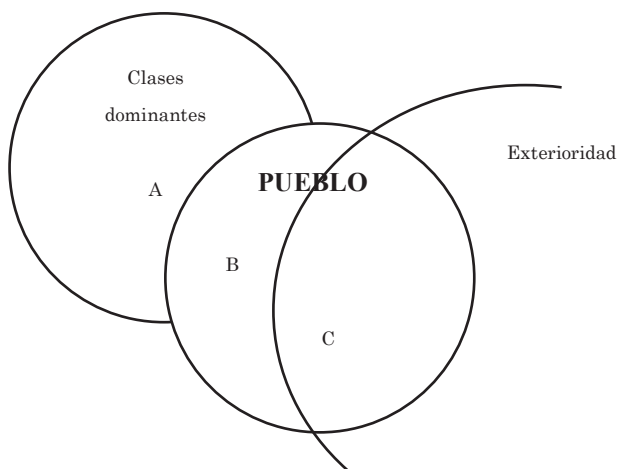
<sup>12</sup> Las cursivas son mías.



contrario, considera que es “una verdadera categoría de interpretación [...] mucho más amplia, ambivalente y, por eso, más rica que muchas categorías que se usan”. Advierte con razón que, en su amplia extensión significativa, esta noción comprende el concepto “clase social”. Argumenta, además, que si la “clase” está en la *Nación* (burguesía, proletariado o clase campesina), es una categoría que se usa en el nivel del horizonte natural” (*ibid.*: 206). Ahondando en este sugerente análisis, el citado autor apunta (*idem*) que: “Si entiendo por pueblo a la *polis* griega o a la ciudad o nación hegeliana, entonces oculto el auténtico sentido de pueblo. Porque en la categoría pueblo tengo que incluir en su significado un momento esencial: *la exterioridad* [...] del pueblo...” Para explicar el planteamiento anterior Dussel se vale del diagrama que aparece en la figura 2, el cual detalla en los términos siguientes:

Si se considera una cultura periférica donde hay un opresor (A) y un oprimido (B), al oprimido lo puedo llamar pueblo. Pero en tanto es oprimido, es alienado y en tanto alienado ha introyectado la cultura dominante [nivel (B)]. Por lo tanto, si hiciera una huelga para tener más salario, una vez que obtuviera más salario terminaría la huelga. En el fondo, introyecta el valor supremo del sistema cuando gana más dinero. Pero el pueblo no es sólo esto. Pueblo es también un resto escatológico (nivel C) que es otro que el sistema y que de esa exterioridad (C) no sólo no intentará ser dominador del sistema, sino que intentará un *nuevo* sistema.

Dussel (*ibid.*: 208-209) establece un definido sentido político para la noción de pueblo y observa: “No es simplemente el oprimido, no es tampoco la totalidad del sistema, sino que la esencia del pueblo [...] es la ‘exterioridad escatológica’ [...] El pueblo en un cierto nivel (C) está *fuera* del sistema, y al estar *fuera* del sistema, está en el futuro...”



**Figura 2.** Cultura periférica (totalidad).

Acotando sus reflexiones, advierte los riesgos de “caer en un ‘espontaneísmo populista’”, lo que equivale a considerar que el pueblo “es infalible y lo que él haga siempre funciona”. Propone entonces

... discernir entre lo peor que tiene el pueblo (B), que es la introyección del sistema. Esto lo tiene el pueblo y hay que saber negarlo. En cambio, el pueblo tiene lo mejor (C). Pero ¿quién discierne entre la introyección del sistema (B) y lo escatológico (C)? Aquí es necesaria la función crítica, entre otras, de la filosofía.

Los planteamientos que desarrolla Dussel respecto a la “cultura popular” y a la “memoria popular” ameritan un amplio comentario que va más allá de los límites de este ensayo.

Es claro que un análisis detallado del contenido y extensión del concepto pueblo implicaría abordar puntos de vista de particular interés como los que externaran Cicerón (“Pueblo no es cualquier conglomerado de hombres reunidos de cualquier

modo, sino un conglomerado de gente asociado por el consentimiento a un mismo derecho y por una comunión de intereses”), Montesquieu o Kant, quien en su *Antropología* dedica un capítulo a examinar el “carácter del pueblo”. Es incuestionable que se trata de un concepto proteico que, como el antiguo dios multiforme de los griegos, parece inasible. Adentrándose en esta problemática, equiparándola a un “juego de espejos”, Bourdieu (2000: 152 ss.) apunta con razón:

Para arrojar una cierta claridad sobre las discusiones a propósito del “pueblo” y de lo “popular”, es suficiente tener en mente que el “pueblo” o lo “popular” (arte popular, religión popular, medicina popular, etc.) es ante todo una de las apuestas de lucha entre los intelectuales. El de ser o de sentirse autorizado para hablar del “pueblo”, o a hablar *para* (en el doble sentido) el “pueblo”, puede construir, de por sí, una fuerza en las luchas internas en los diferentes campos, político, religioso, artístico, etcétera.

Piensa que la referida “fuerza” (es decir, el pueblo) es “más grande cuanto es más débil la relativa autonomía del campo considerado” (*ibid.*: 152). En tal sentido, dicha fuerza es “máxima en el campo político, donde se puede jugar con todas las ambigüedades de la palabra ‘pueblo’ [...] es mínima en el campo literario o artístico, y llega a un alto grado de autonomía donde el éxito ‘popular’ entraña una forma de devaluación, hasta de descalificación del productor...” En la perspectiva de este autor (*idem*) el campo religioso se sitúa en un plano intermedio entre las posiciones de máxima o mínima autonomía, considerando que en este no se

... ignora completamente la contradicción entre las exigencias internas que llevan a buscar lo raro, lo distinguido, lo separado —por ejemplo, una religión depurada y espiritualizada— y las

exigencias externas, a menudo descritas como “comerciales”, que impulsan a ofrecer a la clientela profana más desprovista culturalmente una religión ritualista de fuertes connotaciones mágicas (la de las grandes peregrinaciones “populares” de Lourdes, Liseux, etc., por ejemplo).

En opinión de Bourdieu, las “tomas de posición” respecto al pueblo, a lo popular, resultan (en forma y contenido) de intereses específicos que se ligan, en primer término, al “campo de la producción cultural y a continuación a la posición ocupada en el seno de ese campo”. Este hecho remite a la postura de los especialistas que reivindican “el monopolio de la competencia legítima que los define adecuadamente y en recordar la frontera que separa a los profesionales y los profanos” (*ibid.*: 152-153). Utilizando como ejemplo el caso de los clérigos (en tanto “detentadores de la competencia legítima”) explica su actitud dispuesta a “movilizarse contra todo lo que puede favorecer el autoconsumo popular (magia, medicina popular, automedicación, etc.)”. En consecuencia (*ibid.*: 153), “los clérigos están siempre inclinados a condenar la magia o la superstición ritualista y a someter a una ‘depuración’ las prácticas religiosas, que desde el punto de vista de las virtudes religiosas no manifiestan el ‘desinterés’ o [...] la ‘distancia’, asociada a la idea que se hacen de la práctica aceptable”.

Esta argumentación lleva a Bourdieu a distinguir entre lo “popular negativo” (“conjunto de bienes o de los servicios culturales que representan obstáculos para la opinión de legitimidad”) y lo “popular positivo” (la pintura ‘ingenua’ o la música ‘folk’) que “es producto de una inversión de signo que ciertos clérigos, a menudo dominados en el campo de los especialistas (y provenientes de regiones dominadas del espacio social), operan con una preocupación de rehabilitación que es inseparable de la preocupación por su propio ennoblecimiento” (*ibid.*: 153). Aquí cabe recordar la utilización clerical de algunas prácticas

rituales indígenas, en articulado apoyo a las prédicas propias de la nueva evangelización, operadas por los párrocos rurales en numerosas regiones indígenas, instrumentadas en el marco del proyecto ecuménico de la “inculturación litúrgica” (véase *infra*). Zubieta *et al.* (2004: 70) observan que “el problema de lo popular” en el pensamiento de Bourdieu:

... supone entrar en una estructuración del mundo social que escapa a la visión dualista, según la cual el universo de las oposiciones constitutivas se reduciría a la oposición entre los propietarios de los medios de producción y los vendedores de fuerza de trabajo. Justamente el concepto de “campo” instrumentado por este teórico permite mediar entre la estructura y la superestructura, así como entre lo social y lo individual.

Por otra parte, el sugerente análisis de Bourdieu señala lo inadecuado de los enfoques en torno a la cultura popular cuando impera en el investigador el “etnocentrismo de clase” o el “populismo” (*ibid.*: 155). Enseguida plantea la indisoluble liga significativa entre los efectos de dominio y de dominación, correspondientes a las expresiones de los productos culturales que se examinan (sean estas la lengua popular o, en nuestro caso, la religión popular). La definición de un polo se hace, necesariamente, con referencia al otro: cultura popular-cultura elitista, medicina científica-curanderismo, música culta-música popular, etc. Siguiendo este orden de ideas, lo que se llama religión popular indígena sería una modalidad religiosa, catalogada como “supersticiosa”, “mágica”, “irreverente”, “fanática”, desde el punto de vista de las jerarquías eclesiásticas. En la perspectiva de los creyentes cuestionados o señalados por su distancia respecto al marco eclesial, el “estigma” en el que se funda la diferenciación tiende a convertirse en el punto focal reivindicatorio que sustenta la identidad grupal (*ibid.*: 156). Es decir, la diferencia

establecida desde la óptica hegemónica opera como núcleo de construcción identitaria.

Si bien por caminos diferentes, Bourdieu arribó a conclusiones semejantes a las de Cirese (1979), atento estudioso de Gramsci, quien critica los enfoques que explican las culturas populares a partir de criterios esencialistas o intrínsecos, así como por los elementos considerados “propios”. Plantea, en sentido diferente, definir “lo popular” a partir de “su posición relacional y no como sustancia”, es decir, “por su uso y no por su origen”. Así, lo que caracteriza la condición popular de los hechos culturales, según Cirese, “es la relación histórica, de diferencia o contraste, respecto de otros hechos culturales” (*ibid.*: 51). En opinión de García Canclini (1994: 69-70), la perspectiva dialéctica de las relaciones sociales que definen lo popular planteada por Cirese manifiesta contradicciones respecto a

su teorización complementaria sobre los ‘desniveles’ entre las culturas. Distingue dos: ‘desniveles externos’ [...] que existen entre las sociedades europeas y las ‘etnológicas o primitivas’, y ‘desniveles internos’ dentro de las sociedades occidentales, entre los estratos dominantes y subalternos de una misma formación social.

Advierte el autor que hablar de *niveles* “parece demasiado estático, un concepto poco pertinente para dar cuenta de las *desigualdades* y *conflictos* que interrelacionan permanentemente a las culturas populares con las hegemonías”. Con razón, apunta que “el objeto de investigación no puede ser el desnivel sino las desigualdades y conflictos entre manifestaciones simbólicas de clases a las que la participación conjunta en un sistema no permite ser autónomas”. En esta línea argumental, García Canclini propone circunscribir el término “cultura subalterna” a los planteamientos orientados a “subrayar la oposición de la cultura popular a la hegemonía”. Haciendo suyas las observaciones de

Battista Bronzini, concluye: “La misma subalteridad está históricamente diferenciada: como estudio socioeconómico sofoca la cultura, como conciencia de clase la suscita. El factor constante de producción cultural es el trabajo de las clases populares en sus fases de opresión y de liberación” (*ibid.*: 73).

Es evidente que las relaciones dialécticas entre hegemonía y contrahegemonía, culturas dominantes y culturas dominadas, religión oficial y religión popular se entienden necesariamente en el marco de un tándem en el que los conceptos opuestos se explicitan de manera complementaria, expresando la complejidad de la estructura y las contradicciones sociales, las alianzas y competencias del campo religioso, los procesos de transculturación, configuraciones, definiciones y lealtades identitarias.

Anoto enseguida algunas consideraciones orientadas a ordenar las ideas centrales advertidas en los planteamientos expuestos en las páginas anteriores: 1) Expresado sin afanes esencialistas, no hay duda de que *pueblo* es una noción polisemántica y multicomprendiva, y, como ya se dijo, acaso tan inasible como la simbólica imagen de Proteo. Su amplio campo de significación implica oscilación (y ambigüedad) en determinadas operaciones nominativas, toda vez que identifica fenómenos de compleja configuración y subrayada particularidad, en los que las categorías de tiempo (referida a los procesos) y espacio (en relación con las variaciones regionales) cumplen funciones de intensidad y grado diverso (véase la fig. 3). 2) Estas categorías inciden en la dinámica inherente a la continuidad y reelaboración de las manifestaciones propias de la tradición (los “estratos”, señalados por Gramsci, y el saber cultural, de acuerdo con Habermas), en la variedad casi infinita de formas de ordenación comunitaria que, inevitablemente, conllevan acciones de dominio (lógica del poder) y fenómenos transculturativos de variada factura simbólica. 3) Es evidente que la noción de pueblo implica el primado de la *intra*historia, concepto con el que Unamuno (1966,

t. I: 775-869) liga los alcances semánticos de las categorías historia, pueblo y tradición.<sup>13</sup> De acuerdo con este orden de ideas, el término que nos ocupa se articula necesariamente al concepto de identidad social (entendida como memoria en movimiento) y a la dialéctica hegemonía-contrahegemonía, nutrida por variadas formas de resistencia, camuflajes de ideologías y disfraces simbólicos, devenidos en ámbitos estructurales que implican la presencia de grupos subalternos. Precisamente en este marco analítico deben examinarse las funciones que cumple la religión popular (religión de las clases subalternas, cuyas manifestaciones pueden ser manipuladas o utilizadas por los grupos dominantes, para su beneficio).

---

<sup>13</sup> En su ensayo *En torno al casticismo*, Unamuno (1966: 793) adelantó notables reflexiones respecto a esta cuestión. “Sobre la [...] inmensa humanidad silenciosa –apunta– se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras [...] La tradición vive en el fondo del presente, es su sustancia”.

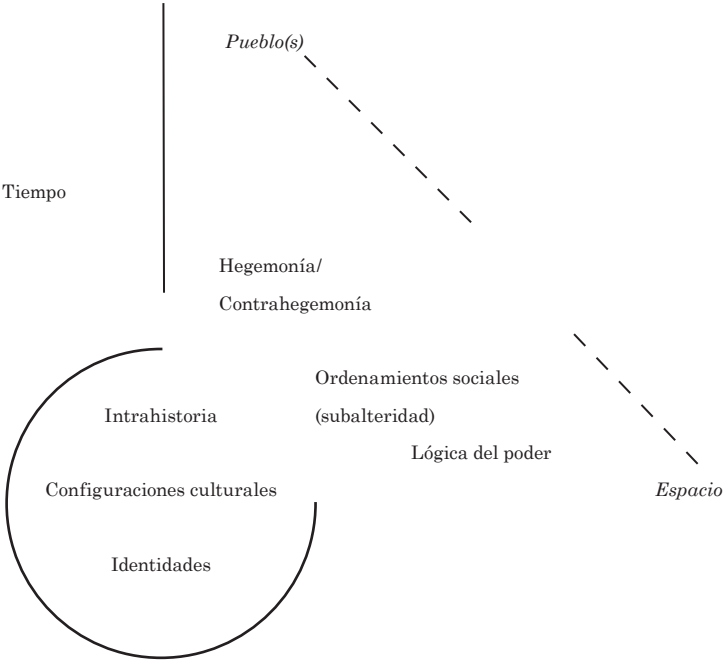


### III. LA TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA Y LA LÓGICA DEL PODER

#### **El ejercicio clerical: colisión y reconciliación con el Estado**

No debe perderse de vista que religión oficial y religión popular son términos que implican connotaciones ideológicas que oscurecen sus objetivos conceptuales de orden sociológico o antropológico. En su manejo y utilidad analítica se precisa, por tanto, priorizar las funciones de los fenómenos sociales que describen. Subrayo, en primer término, que la religión canónica y las devociones populares (actuantes al margen, en oposición o en negociación con la ortodoxia) interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diversas manifestaciones en los planos del imaginario, la organización social y las expresiones rituales, marcadas siempre por los procesos de reelaboración simbólica y las confrontaciones resultantes del ejercicio hegemónico de la Iglesia; tales interacciones son parte de la lógica del poder. Esta reflexión implica considerar que los fenómenos religiosos no se circunscriben al aparato doctrinal o teológico; en su condición de representaciones colectivas, es necesario visualizarlos en toda su complejidad y variedad de matices míticos, mágicos y simbólicos que subrayan lo sentido y lo vivido por el grupo social que los ha ideado y consagrado como objetos de creencia. En tanto expresiones culturales de grupos subordinados en la estructura social, las manifestaciones de la religión popular indígena no se expresan de manera uniforme. Jerarquizan en su *corpus* ideológico y ritual elementos signados, desarrollados o transfigurados en distintos momentos del proce-

so histórico. No se trata de representaciones colectivas “puras” o de configuraciones precolombinas cosificadas, sino de complejos simbólicos y rituales que integran diversas concepciones, aluviones culturales, ritmos y modalidades que remiten a particulares procesos y estructuras sociales. Expresado con las atinadas palabras que Millones (2000: 22-23) utiliza para explicar las características de la religión popular indígena en Perú: “Es, pues, la adscripción a las imágenes y el nuevo discurso lo que alienta la fe de los creyentes. Hay una serie de contenidos distintos a la prédica del dogma católico que son ahora vigentes y que responden más a la fe y circunstancia de cada pueblo que a los sermones de la Iglesia”.



**Figura 3.** Campo significativo de la noción de pueblo.

Sería absurdo plantear que los pueblos indígenas de nuestros días son expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Su condición subalterna es resultado de las complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contrahegemónico y de creatividad orientada a defender su patrimonio cultural en los marcos de la opresión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales.<sup>14</sup> Lo que es correlato de la destrucción civilizatoria que el proceso colonial y la nación moderna han perpetrado en sus culturas para instaurar el modelo occidental.

En el desarrollo de las investigaciones en torno a las manifestaciones de la religión popular en las comunidades indígenas, el concepto de *campo religioso* formulado por Bourdieu (2006) reporta utilidad analítica en tanto subraya los imperativos de contextualizarlas socialmente, definir la competencia y los discursos de los diferentes actores sociales y establecer los “capitales” y alianzas que estos manejan en sus interacciones. La noción evidencia que múltiples estrategias se dinamizan a partir del ejercicio de las prácticas religiosas y que éstas se problematizan cuando se confrontan diversas tendencias ideológicas. De acuerdo con Bourdieu (*ibid.*: 43 ss.), en cuanto al capital de autoridad propiamente religioso: 1) dispone de la fuerza material y simbólica de los grupos y clases sociales que pueda movilizar a cambio de bienes y servicios; 2) la naturaleza de esos bienes y servicios religiosos depende de su entorno, por mediación de la instancia productora y del capital de autoridad de que ésta disponga; 3) el poder religioso es manejado por las instancias

---

<sup>14</sup> Es de utilidad releer las reflexiones que Lévi-Strauss (1981: 319) escribiera a propósito de la historicidad: “La riqueza en acontecimientos de una cultura o de un proceso cultural es función no de sus propiedades intrínsecas sino de la situación en la que nos encontramos con respecto a ellos, del número y de la diversidad de nuestros intereses comprometidos con ellos”.

que detentan el control del referido campo. Este planteamiento no reduce el campo de la significación del poder al ámbito del sistema de gobierno, sino a cualquier posición sobre la cual graviten acuerdos y definiciones políticas, tal como sucede en los aparatos eclesiásticos.

Observa Bourdieu (*ibid.*: 42-63) que la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos (los sacerdotes, en el caso de la Iglesia católica), reconocidos socialmente “como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos”, es correlativa de

la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que laicos (*o profanos*, en el doble sentido del término), desposeídos del *capital religioso* (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el solo hecho de que la desconocen como tal.

Referida al campo de la religiosidad popular indígena esta desposesión opera solamente en cuanto al capital simbólico litúrgico, toda vez que los cuerpos de especialistas tradicionales manejan capitales simbólicos propios, alternos (o francamente diferenciados), en el marco de articulaciones rituales específicas, lo que provoca la creciente distancia (o diferenciación) respecto al aparato eclesiástico, o el *autoconsumo religioso*.

En opinión de Bourdieu, a los dos tipos extremos de estructura de la distribución del capital religioso (o sea, la monopolización completa de la producción religiosa y el *autoconsumo*) corresponden (*ibid.*: 44):

a) Dos tipos opuestos de relaciones objetivas (y vividas) con los bienes religiosos y, en particular, de competencia religiosa, sea,

por un lado, el *dominio práctico* de un conjunto de esquemas de pensamiento y acción *objetivamente* sistemáticos, adquiridos en estado implícito por simple familiarización, por lo tanto comunes a todos los miembros del grupo, y puestos en práctica de modo prerreflexivo; y, por el otro, el *dominio erudito* de un corpus de normas y de saberes explícitos, explícita y deliberadamente sistematizados por especialistas que pertenecen a una institución socialmente comisionada para reproducir el capital religioso por medio de una acción pedagógica expresada. b) Tipos netamente distintos de sistemas simbólicos, sean los *mitos* (o sistemas míticos-rituales) y las *ideologías religiosas* (teogonías, cosmogonías, teologías) que son el producto de una *reinterpretación letrada*, operada por referencia a nuevas funciones; funciones internas por una parte, correlativas de la existencia del campo de los agentes religiosos, funciones externas por otra parte, como las que nacen de la constitución de Estados y del desarrollo de los antagonismos de clase y que dan su razón de ser a las grandes religiones con pretensión universal.

En el marco temático de este ensayo, identifico la religión oficial católica como expresión canónica (en los planos teológico y litúrgico) pautada por la jerarquía eclesiástica, cuyo dominio se funda en: 1) el monopolio ideológico que pretende mantener en el campo social que controla; 2) su operatividad política; 3) los acomodos ideológicos coyunturales, y 4) su capacidad de movilización popular. En opinión de Weber (1969, t. I: 438), la Iglesia católica

es una organización racional unitaria con cabeza monárquica y con control centralizado de la piedad; por tanto, al lado del dios personal que se cierne sobre el mundo, habría también un señor en este mundo revestido de poder extraordinario y con capacidad para una actividad reglamentaria de la vida.

Se explica en este contexto que el ejercicio clerical (desde la cúpula jerárquica hasta el quehacer parroquial) implica definidos roles políticos hacia el exterior y el interior de la estructura eclesial. De tal manera, en la óptica de Weber (*ibid.*: 367) el estudio de las relaciones entre el poder político y las congregaciones religiosas “pertenece al análisis de las formas de dominación”. Al examinar la compleja dinámica que caracteriza las formas inherentes a estos ámbitos, es imprescindible considerar la observación de Masferrer (2004a: 46):

La Iglesia vive siempre al *filo de la navaja*, entre la autoridad legítima y el autoritarismo; su estructura de autoridad puede expresarse en la metáfora de la *cadena arborescente*, donde cada eslabón tiene un espacio de autonomía relativa, pero todos los hilos de la red confluyen en el Papa, quien finalmente es el responsable de la legitimidad de cada eslabón.

Weber (2004: 31-32) observa que “toda autoridad hierocrática y oficial de una Iglesia [...] lucha especialmente contra cualquier religión virtuosa y contra su desarrollo independiente”. La Iglesia católica (definida como “una organización de funcionarios [...] que adopta la forma de una institución administradora de dones de gracia”) pretende poner orden en la “religiosidad de las masas y reemplazar las calificaciones religiosas de estatus independientes, propias de los virtuosos religiosos, por sus propios valores sagrados oficialmente monopolizados y mediatizados”. En efecto, a partir del edicto de Milán, que posibilita la unión de la Iglesia cristiana con el Estado –consolidada por los emperadores romanos–, la autoridad pontificia se proyecta en las jerarquías diocesanas y parroquiales, sin perder su carácter hegemónico ni sus objetivos pastorales. En el caso mexicano, la “cara política” de la Iglesia católica, su “poder vivo y actuante” y “su esfuerzo sostenido [...] por constituirse en fuerza hegemónica”

son algunos de los indicadores temáticos abordados por los especialistas en el estudio de las articulaciones entre la jerarquía eclesiástica y el quehacer político en el acontecer nacional.<sup>15</sup> La interacción que se produce entre los fenómenos de los mencionados ámbitos sociales es de naturaleza orgánica y comprende una pluralidad de encuentros y desencuentros que remite a las creencias (en tanto representaciones colectivas) de los grupos interactuantes, la estructura del poder, el episcopado, las variaciones regionales, la dinámica característica de las clases sociales y la función que cumple la Iglesia “como agente de cohesión social”, aspecto sustantivo para explicar “su reconciliación con el Estado”, de acuerdo con lo apuntado por Loaeza (1985: 45).

En la vertebración de la sociedad mexicana es evidente la importancia de las diferentes variables que concurren en el campo religioso. En el lapso comprendido entre la implantación del régimen colonial y el advenimiento de los gobiernos liberales, el “capital de autoridad”, la fuerza material, política y simbólica de la jerarquía eclesiástica fue determinante. Gibson (1978: 136-137) es explícito al respecto:

¿Qué logró, en definitiva, la Iglesia? En la superficie logró una transición radical de la vida pagana a la cristiana. Bajo la superficie, en las vidas privadas y en las actitudes encubiertas y las convicciones internas de los indígenas, tocó pero no transformó sus hábitos. Nuestras mayores pruebas de supervivencia del pasado anterior a la conquista se derivan de las modernas prácticas indígenas más que de los antecedentes coloniales, porque éstos, por importantes que fueran en incidentes individuales, no son sistemáticos en su totalidad [...] Visto así, el cristianismo

---

<sup>15</sup> Véanse, por ejemplo, Meyer, 2003a: 56 ss.; Gálvez, 1985: 59 ss. y De la Peña, 2004: 56 ss.

aparece como una fuerza de cohesión que no siempre desplaza sino que constantemente pone en vigor y favorece las preferencias indígenas de organización comunal.

En un acucioso estudio etnohistórico sobre los teenek (huastecas de Tantoyuca, Veracruz), Ariel de Vidas (2009: 113) explica que al iniciarse el siglo XIX el poder de la nobleza indígena que residía en las cabeceras “se disolvió completamente dentro de la sociedad no indígena”. Este hecho representó una grave crisis para las sociedades autóctonas “pues tras la eliminación de los sacerdotes indígenas a comienzos de la época virreinal, los dignatarios representaban los últimos vestigios de una organización indígena antigua”. Desde esta perspectiva, la autora indica que:

En cuanto a los indios del común, dispersados progresivamente en los alrededores de los pueblos y en las tierras de las haciendas, su alejamiento de la iglesia seguramente tuvo repercusiones no solamente en lo que respecta a su vida religiosa, que ya no estaba asociada directamente a la iglesia de la cabecera, sino también a su vida administrativa, como lo sugieren las inscripciones cada vez más esporádicas de nacimientos y decesos en los libros parroquiales de la iglesia de Tantoyuca. En esa fragmentación de su organización social, los indios huastecos gozaron, pues, de una libertad debida a su aislamiento pero que no concordaba con la idea de una buena gestión del territorio, tanto administrativa como espiritual. Así, en 1809 el obispo de México relataba en un informe enviado al virrey “... el deplorable estado de la instrucción cristiana, desorden civil y falta de subordinación a los curas y misioneros...” que imperaba en algunas localidades de la Huasteca desde “que se han propagado capciosamente las máximas insidiosas de los franceses”. Los “indios huastecos [...] viven todos muy distantes y derramados por los montes y jamás oyen misa ni se confiesan...” y, a pesar de la “más constante apli-



cación [...] no les haya remedio si Dios no usa de una providencia particular” (*sic*).

La promulgación de las Leyes de Reforma por el gobierno juarista deviene parteaguas de un complejo proceso que todavía precisa de refinados acercamientos analíticos, específicamente cuando se trata de examinar las particularidades asumidas por dicho proceso en las regiones habitadas por los pueblos indígenas. En esos ámbitos es imprescindible ahondar con detalle en la acción clerical frente a la dinámica de las devociones populares (lo que he llamado el “péndulo de la represión y la tolerancia”; véase Báez-Jorge, 1998: 201 ss.), interacción que se realiza a partir del marco canónico (y la interpretación personal que de éste hacen los clérigos), los complejos etnoculturales que sustentan los acomodamientos y/o resistencias de las comunidades indígenas ante la hegemonía eclesiástica, la apropiación simbólica, el abandono de los territorios sagrados, la persecución a los cultos comunitarios, etcétera. Al respecto, vale la pena leer con atención la observación de Carmagnani (1995: 233-234) relativa al ejercicio del gobierno juarista en Oaxaca, que antecede a la promulgación de las Leyes de Reforma:

El proyecto mestizo-blanco adquiere real efectividad durante el gobierno de Benito Juárez, quien desde su primera exposición como gobernador [...] subraya el problema indio —“esa tendencia que generalmente se observa en los pueblos de sustraerse a las obligaciones que las leyes les imponen”— como uno de “los incessantes conatos de los enemigos de la paz pública para disolver al Estado en los horrores de la anarquía”. En efecto, la rebeldía de los grupos indios de Tehuantepec, de la sierra Zapoteca, de la Mixteca y los triques amenaza la “seguridad pública” y debe ser dominada por la creación y la organización de una fuerza militar que, por moralidad, por su disciplina y por su equipo “pueda ocu-

rrir prontamente a dar auxilio conveniente en cualquier punto del estado”, con la futura organización de “una fuerza de policía rural, armada, municionada y pagada por el tesoro público” [...] Nace así la guardia nacional cuyos efectivos aumentaron de 300 a 800 hombres entre 1848 y 1850; es dotada de un poder de fuego de 3 505 fusiles, 531 carabinas y piezas de artillería regular y de montaña [...] la construcción del poder militar procede en forma paralela a la creación de una estructura administrativa capaz de controlar directamente los territorios indios...

La secularización institucional y la instauración definitiva del régimen de propiedad privada como fundamento de la estructura económica constituyen los pivotes centrales de la Reforma, antecedente fundamental del México moderno. La política agraria de esta época intensifica la destrucción de la propiedad comunal, que genera el consecuente rechazo de la población indígena; con ello aumenta su explotación al propiciarse la intensificación del peonaje, que genera la dependencia respecto de la magra oferta salarial de los hacendados. Los grupos étnicos mantuvieron una tenaz defensa de sus valores culturales y un reagrupamiento en torno a su identidad frente al orden administrativo vigente durante la Reforma, lo cual motivó la repulsa de los liberales que veían en la tenencia comunal una reliquia vergonzosa del antiguo régimen colonial. En la óptica etnocéntrica de los intelectuales liberales, las características socioculturales de la población indígena obstaculizaban la posibilidad de consolidar el proyecto nacional amenazado por las potencias coloniales. De acuerdo con la observación de Gruzinski (1994: 206), “los bienes de las comunidades y de las cofradías que mantenían el culto de las imágenes fueron oficialmente suprimidos, y con ello se hundió gran parte de la infraestructura material que aseguraba su existencia”.

Los ideales liberales inscritos en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma (incorporadas a la Constitución de

1873), al afectar los bienes de las comunidades civiles y religiosas, provocaron nuevas sublevaciones indígenas. Sin embargo, tales ordenamientos jurídicos constituían, en su momento histórico, una respuesta inmediata a la problemática económica, social y política que vivía el país. Ante el imperativo de consolidar el orden nacional, el gobierno liberal ordenó “cortar de raíz un mal que podría, sin duda alguna, precipitarnos en un abismo de desgracias irreparables”, dado que los indios “creían sin razón que los principios de libertad y progreso proclamados por el gobierno entrañan el desquiciamiento del orden social, que pretenden destruir la propiedad y establecer la división de los bienes ajenos” (Báez-Jorge, 1989: 12).

El liberalismo de la Reforma desarrolla el esquema ideológico orientado a justificar el “atraso del indio”, recogiendo los contenidos fundamentales del evolucionismo social que empezaba a normar el quehacer político y económico en Europa. Las recomendaciones que Francisco Pimentel formulara para la solución de la problemática indígena son claro ejemplo de la vigencia que alcanzaban en el país los esquemas evolucionistas. En 1864, Pimentel señalaba como aspectos fundamentales para la integración del indio a la nación los siguientes: pérdida de sus costumbres e idioma; aceptación de la propiedad privada mediante la adquisición de los terrenos que los hacendados no pudieran cultivar; mestizaje biológico a partir de la inmigración europea con el objeto de que “después de poco tiempo todos lleguen a ser blancos”; y la multiplicación de las escuelas en haciendas y aldeas para que los indios “asistan confundidos con los blancos” (*idem*).

En esta línea argumental es importante considerar la opinión formulada por De la Peña (2004: 36-37) respecto a las secuelas propiciadas por la separación de la Iglesia y el Estado como consecuencia de las Leyes de Reforma y de la Constitución Liberal de 1857, que implicaron la desamortización, nacionalización y venta pública de las propiedades de la Iglesia, la pro-

hibición a ésta de participar en la esfera pública y medidas de secularización tales como la creación del registro civil, la nacionalización de los cementerios, la abolición de las cofradías (en tanto sujetos jurídicos), la proclamación de la libertad religiosa y la exclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Advierte De la Peña con razón que:

Todas estas reformas enfrentaron a una Iglesia mexicana sumamente débil [...] había una gran escasez de clero diocesano, porque numerosos obispos y sacerdotes de origen español habían regresado a su país y porque el Vaticano no nombró ningún obispo nuevo hasta 1831 (y no fueron nombrados muchos en las tres décadas siguientes). Las órdenes religiosas ya habían sido diezmadas por los Borbones, que incluso expulsaron a la más importante (los jesuitas). La mayoría de los pueblos y ciudades pequeñas carecía de párroco [...] esto facilitaba la creciente autonomía de las cofradías y el desarrollo libre de la religión popular.

El perfil convulso de esa coyuntura histórica que beneficiaría el desarrollo y la consolidación de las devociones populares (como bien lo observa De la Peña) es examinado por González y González (1996: 360-361) en términos específicos: “La Reforma afectó de manera directa a la alta jerarquía eclesiástica y a las órdenes religiosas, pero no al clero rural”. Indica además que, al restaurarse el gobierno republicano, el clero mexicano “contaba con unos tres mil miembros”, de los cuales “alrededor de dos mil” eran sacerdotes rurales. Citando a Lucian Biart, González y González ahonda en la escasa preparación de los curas que prestaban servicios en el campo, reclutados por lo general “entre la clase baja”, los cuales eran “casi tan ignorantes como sus ovejas”; curas de “misa y olla”, como los llamaría Hilarión Frías y Soto. En síntesis, el citado autor anota que “el buen clérigo pueblerino [...] por conformarse a la costumbre y a los hábitos de

la gente entre la cual vive, se convierte a poco en un rancharo en toda la extensión de la palabra...” Subraya su vinculación con el pueblo dado que “aunque a veces se erige en defensor de los intereses del hacendado, por lo regular se siente más unido a las aspiraciones del peón. No es raro que lleve su indulgencia [...] más allá de los límites de la ortodoxia”. Fundado en un acucioso análisis de fuentes hemerográficas y bibliográficas, González y González observa: “Contra las Leyes de Reforma y el protestantismo se unirá el clero rural, que tiene de su parte al campesino enemigo de novedades, con el franco auxilio de los rancharos...” En un orden de ideas diferente, García Ruiz (1994: 252) señala que las Leyes de Reforma enfrentaban las alianzas políticas que la Iglesia católica configuró a lo largo del periodo colonial y de la Independencia: “Las victorias de los liberales y las reformas emprendidas a partir de 1870 marcan el fin de su hegemonía”. Estas reformas, plantea el autor, “atacan violentamente a la Iglesia desde dos fuentes: por una parte despojándola de sus bienes y de su papel social; por la otra, abriendo el acceso al país a los protestantes estadounidenses, con la esperanza de crear nuevas aperturas y nuevos espacios de legitimación a la fe religiosa”.

Examinando la Reforma como la “segunda conquista”, según se ha dicho, Carmagnani (1995: 237) señala que fue esta un elemento “de capital importancia” para comprender la idea que Paz desarrolla en *El laberinto de la soledad* respecto a que la Reforma procede “al examen de las bases mismas de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos y filosóficos en que se apoyaba. Ese examen concluye con una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo —que conciliaba a las dos primeras en una afirmación superior”. Desde esta posición, Carmagnani observa con plena razón que “la historia contemporánea de México se inicia en un modo similar a la del México hispánico, por medio de una destrucción del poder de los grupos étnicos”.

Es indudable que el escenario social antes descrito reviste enorme importancia para el estudio de los procesos inherentes a la religiosidad popular indígena. El tema remite a múltiples variables que en futuros estudios deberán abordarse con renovadas ópticas teóricas y metodológicas. Como botón de muestra vale la pena recordar algunas de las observaciones que el notable liberal Ignacio Manuel Altamirano (1982) formula en su célebre ensayo “La fiesta de Guadalupe”, originalmente publicado en 1884. Después de señalar que en la devoción guadalupana “nadie se exceptúa y nadie se distingue”, en la “igualdad ante la Virgen”, que es “la idolatría nacional” (*ibid.*: 1129), Altamirano abunda en el carácter antiguo, nacional y universalmente aceptado de este culto (*ibid.*: 1131) y anota:

...en ella están acordes no sólo todas las razas que habitan el suelo mexicano, sino lo que es más sorprendente aún, todos los partidos que han ensangrentado el país, por espacio de medio siglo, a causa de la diferencia de sus ideas políticas o religiosas. Ellos habrán podido lanzarse al campo de la guerra civil para defender las excelencias del sistema central, monárquico o federal; ellos habrán podido destrozarse para sostener o atacar la inmunidad de los bienes eclesiásticos y las Leyes de Reforma dadas por Juárez; ellos habrán agitado a la República para derrocar a un gobernante y elevar a otro [...] pero en tratándose de la Virgen de Guadalupe, todos esos partidos están acordes, y en último extremo, en los casos desesperados, el culto a la Virgen de Guadalupe es el único vínculo que los une.

La religiosidad popular de las comunidades indígenas enfrentó severas tensiones en el marco de las acciones anticlericales que se suscitaron durante el movimiento revolucionario de 1910 (es este un tema complejo que precisa de un estudio específico). El referido conflicto armado fue –en palabras de Bailey

(1974: 21)– “una de las revoluciones más impactantes que ha conocido el mundo moderno, una revolución donde la religión se convirtió en asunto central”. Si bien las restricciones establecidas en la Constitución de 1917 afectaron el quehacer eclesástico de diversas maneras (dado que no fueron aplicadas de manera simultánea en todas las entidades del país), es evidente que el conflicto entre la Iglesia y el Estado trascendió las acciones de la rebelión cristera (manejada desde las cúpulas clericales) que sacudió los estados de Guanajuato, Michoacán, Jalisco y Colima, entre 1926 y 1929. Al respecto, Gruzinski (1994: 209) ha observado con su agudeza acostumbrada que:

Los pueblos que se desplazaron bajo la tormenta revolucionaria llevando consigo sus santos patrones, o a la revuelta de los cristeros que ensangrentó los años veinte, aportaron ciertos elementos de respuesta que revelaron el arraigo de un cristianismo popular fortalecido, en el segundo caso, por el rechazo tenaz a la laicidad practicada por el Estado mexicano.

El autor contextualiza su observación en una pregunta ciertamente relevante para el análisis de esta temática: “¿Hasta qué punto, en qué formas el cristianismo barroco se mostró capaz de sobrevivir y de resistir los asaltos del liberalismo del siglo XIX, y después los de la Revolución mexicana que recogió en su Constitución de 1917 la antorcha del anticlericalismo?”

Al inaugurar el Congreso Constituyente de Querétaro de 1917, Venustiano Carranza (líder de la tendencia revolucionaria llamada constitucionalista) explicó los alcances precisos del artículo 27 constitucional, orientado a normar las tareas eclesásticas. Carranza (cit. Ulloa, 1988: 456) señaló:

El artículo en cuestión, además de dejar en vigor la prohibición de las leyes de Reforma sobre la capacidad de las corporaciones

civiles y eclesiásticas para adquirir bienes raíces [...] establece la prohibición expresa de que las instituciones de beneficencia privada puedan estar a cargo de las corporaciones religiosas y de los ministros de los cultos, pues de lo contrario se abriría nuevamente la puerta del abuso.

Cercado por las presiones clericales, posteriormente Carranza propuso la modificación del artículo tercero constitucional (a fin de permitir la enseñanza religiosa en las escuelas primarias) y la derogación del artículo 130, que limitaba el ministerio religioso a los ciudadanos nacionales y facultaba a las legislaturas estatales para definir el número de sacerdotes necesario en cada entidad federativa. Como bien lo ha señalado Aguirre (2008: 54):

Desde el punto de vista religioso, el texto constitucional cumplió con las expectativas que los revolucionarios se habían trazado: acabar con el poder de la Iglesia. Por principio de cuentas se restableció la educación laica (artículo 3); se prohibieron los votos monásticos y las órdenes religiosas (artículo 5); se negó a la Iglesia el derecho a poseer, adquirir o administrar propiedades, así como a ocuparse de establecimientos de beneficencia; todos los lugares del culto fueron considerados propiedad de la nación (artículo 27); quedó prohibido el culto externo (artículo 24); se negó el derecho de los ministros religiosos a tener injerencia en asuntos políticos y se desconoció personalidad alguna a las iglesias.

Y por último, se limitó el número de sacerdotes y se estableció que sólo los mexicanos podían ejercer el ministerio (artículo 130).

Después del asesinato de Carranza (21 de mayo de 1920) y del interinato de Adolfo de la Huerta, el gobierno de Álvaro Obregón accede a que la Iglesia reabra los templos, cerrados entre 1919 y 1924. Empero, la colisión entre el Estado y la Iglesia alcanzó su clímax entre 1924 y 1928, lapso que comprende el



periodo presidencial de Plutarco Elías Calles. Debe considerarse que en 1926 había en el país alrededor de 3 600 sacerdotes, y solamente un millar de estos estaba autorizado a ejercer, según lo anota Meyer (1991, t. I: 287).

Es indiscutible que las secuelas de la Revolución afectaron la acción clerical en las comunidades indígenas y contribuyeron de tal manera al desarrollo de la religiosidad popular centrada en la gestión laica, es decir, desencadenaron acciones contrahegemónicas. Al respecto, el punto de vista de Siller (1988: 755-756) –miembro distinguido del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas– reviste particular interés:

Después de la Revolución mexicana, las zonas indígenas quedaron casi abandonadas; los párrocos y los obispos visitaban las comunidades pocas veces al año con motivo de las fiestas patronales, cuando ocurría alguna catástrofe o cuando se requería impartir masivamente algún sacramento. El personal era poco numeroso; para este trabajo no se contaba prácticamente con las religiosas. En este periodo la finalidad de la pastoral estaba estrictamente ligada a la acción de “civilizar” a los indios, castellanizarlos, y, si fuera posible, lograr que abandonaran su traje donde lo tenían propio, o que se pusieran uno donde les faltaba, como en el dorso de las mujeres en la zona de Pinotepa Nacional. Ya “civilizados”, se suponía que los indios entenderían el catecismo, comprenderían la moral de la que estaban impregnados los sermones, se acercarían a los sacramentos, abandonarían sus supersticiones y sus vicios...

Con definido sentido crítico, Siller señala que la referida pastoral “se prolongó con ligeras modificaciones hasta los años cincuenta”, y enfatiza que “era propio y natural atacar sistemáticamente las tradiciones, ritos y celebraciones autóctonas”. Ejemplifica su observación con el caso de la religión tarahu-

mara, en que “los jesuitas estaban conscientes de que eran enviados a misiones civilizadoras”, contando con el apoyo lateral del ordenamiento porfiriano llamado “Ley de civilización y mejoramiento de la raza tarahumara”, suscrito por el gobernador Enrique Creel y aprobado el 13 de noviembre de 1906. En Yucatán las acciones clericales no tenían mejor sentido: “Los agentes de pastoral –anota Siller– eran en su mayoría extranjeros españoles que civilizaban como algo necesario a través de la evangelización, contando con sus propias fuerzas”. Más aún, nuestro autor indica que en las demás diócesis “los agentes de pastoral eran sacerdotes mestizos o extranjeros; aquellos con frecuencia eran destinados a pastorear entre indígenas como un castigo para probarlos en humildad” (*ibid.*: 737). El abuso de la fuerza de trabajo indígena por parte de los párrocos es señalado directamente por Siller (*idem*):

En esa pastoral los indígenas sólo tenían la función de *topiles* o fiscales, es decir, auxiliares en las faenas que habían de realizar en el templo o en la casa de los sacerdotes para facilitar la comunicación entre pastores, o incluso como cargadores. Todavía a finales de los años setenta, en Caxhuacan, Puebla, un sacerdote tenía a su servicio a 40 fiscalitos totonacos.

Su ensayo es francamente revelador y sorprende que no se le cite con mayor frecuencia en los estudios sobre la temática en cuestión. Sin ambages expresa que estas formas de evangelización corresponden al tipo de la catequesis colonial que provocó rebeliones en Chiapas, Oaxaca y Tlaxcala, “causadas por los indígenas que habían defendido sus tradiciones y ritos religiosos, quedando muertos [...] algunos indios ‘fieles’ a la evangelización propuesta”, convertidos más tarde en “mártires”, acción que “produjo, por parte de las autoridades, terribles represiones contra toda la población indígena en esas regiones” (*idem*).

Uno de los párrafos más significativos del documentado artículo de Siller refiere a la indicación de que “los presupuestos básicos que causó aquel tipo de pastoral siguen vigentes hoy todavía en varias partes” (*idem*), o sea en varias parroquias. Los ponen en práctica algunos clérigos que siguen a pie juntillas los postulados en los que Santo Tomás de Aquino cimentó la filosofía expuesta en su obra *Summa contra gentiles*, “que nuestros agentes recibieron a su vez cuando estudiaron la filosofía escolástica o la neoescolástica” (*idem*). Siller disecciona los contenidos ideológicos de ese proyecto clerical: sus principios se defendían como “inmutables”, “perennes”, “eternos”, “realistas”; y ven a la mayoría de las demás filosofías o visiones del mundo (en este caso de las comunidades indígenas) como una serie de “escollones” que es necesario salvar, “errores” que deben corregirse, “falsedades” que vician a la persona y a los pueblos (*ibid.*: 757-758).

Posicionado en el ámbito eclesial, Siller explica las nuevas tendencias de la pastoral indígena que se generan a partir de los años sesenta en el marco del Concilio Ecuménico Vaticano II, y la creación en 1964 de la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) por parte del episcopado mexicano. Refiere que estas acciones fueron reforzadas en las asambleas del episcopado latinoamericano celebradas en Medellín (1968) y en Puebla (1979). Además, señala que “es conveniente recordar que las críticas reuniones de antropólogos en Barbados vinieron también a cuestionar y a reorientar muchas acciones de la pastoral indígena” (*ibid.*: 756). Sin embargo, en el texto de este autor la noción de religión popular (y/o “iglesia popular”) es utilizada con definido sentido clerical, es decir, como término útil a su discurso de política eclesial.

El ensayo de Siller no deja dudas respecto a que los profundos efectos que el proceso revolucionario y el conflicto Estado-Iglesia tuvieron en la religiosidad indígena fueron pasados por alto en los estudios etnográficos de factura culturalista, ayu-

nos de perspectiva histórica y vocación crítica.<sup>16</sup> Esta tendencia analítica, que caracterizó toda una época de la antropología mesoamericanista, visualizó a las comunidades indígenas como ínsulas que funcionaban al margen de los procesos inherentes a la sociedad mayor. En sentido diferente, la importancia de las variables antes mencionadas ha sido examinada de manera puntual en pesquisas que articulan el estudio de las manifestaciones religiosas indígenas al acontecer histórico y a la acción clerical, en los planos regionales y locales.<sup>17</sup>

### **El guadalupanismo y la religiosidad popular indígena**

No debe perderse de vista que, más allá de los intereses canónicos, los núcleos devocionales de los pueblos indígenas refieren a motivos existenciales (la salud, la muerte, etc.), así como a la preocupación colectiva respecto a la obtención de los bienes de subsistencia, a los espacios sagrados, a la integración comunitaria, etcétera, y a sustratos míticos autóctonos. De tal manera, si bien el individuo participa activamente en las prácticas religiosas, es la comunidad el ámbito en el que se sustentan y concretan sus manifestaciones rituales e ideacionales con definido sentido emocional. De acuerdo con esta lógica, no fue la religión católica la que permitió al indio la posibilidad de conservar la fe en sus propios dioses, según lo indica Tannenbaun (1972). De aquí que sea erróneo definir su religiosidad en términos de “catolicismo popular”. Los procesos de reinterpretación simbólica,

---

<sup>16</sup> Véanse, por ejemplo, Williams García, 1963; Vogt, 1973; Turner, 1973; Ichón, 1973.

<sup>17</sup> Véanse, al respecto, Carrasco, 1976; Ochiai, 1985; Aguirre Beltrán, 1986; Boege, 1988; Galinier, 1990; Báez-Jorge, 1998; Gómez Martínez, 2003; Ariel de Vidas, 2003; Del Ángel, 2008.

paralelismo ritual o sincretismo que caracterizan las manifestaciones religiosas de los pueblos indígenas (en todo caso, formas de religión popular) no fueron el resultado de graciosas concesiones clericales, sino de factores de índole estructural y coyuntural referidos a las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y las comunidades étnicas, pautadas por la represión, la resistencia contrahegemónica y la reinterpretación ritual y simbólica, en marcos de tensión, negociación y conflicto, es decir, en las redes de la lógica del poder. Desde luego, esta apreciación requiere matices cuando se confronta, en términos históricos, con las variantes regionales, locales y étnicas.

En diferentes ópticas antropológicas en las que el concepto de religión popular ha sido utilizado en los estudios mesoamericanos, se maneja en oposición (o distancia en los ámbitos de la gestión y las creencias) respecto al de religión oficial, si bien tal divergencia no implica su comprensión al margen de aquélla. El énfasis en el plano de las relaciones sociales se completa, en la mayoría de los estudios, con referencias a las características de las devociones populares, subrayando de tal manera su perfil festivo, expresiones sincréticas, componentes mágicos, etcétera. Sin embargo, la interacción subjetiva y significativa con lo sagrado en los contextos propios de la religión popular (en otras palabras, el manejo y adhesión a “capitales simbólicos” diferenciados del canon católico) es un tema comúnmente soslayado en los diferentes abordajes analíticos (véase el apartado “La religión y lo sagrado”, en el capítulo 1). En efecto, un culto popular es diferente de su contraparte eclesial no solamente en razón de factores inherentes a la gestión laica, las creencias respecto a los milagros, el uso de la imagen epónima, etcétera. Lo es también en razón de las diversas concepciones construidas en torno a los arcaicos atributos hierofánicos y míticos que definen su carácter sagrado, como sucede en el caso del culto a la Virgen de Guadalupe, sin

olvidar las implicaciones políticas que pueden estar presentes en las referidas funciones. Un cúmulo de registros etnográficos que aporta evidencias en este sentido, presenta a la epifanía mariana (venerada originalmente en El Tepeyac) como la Abuela Crecimiento, Diosa del Mar y de la Lluvia entre los huicholes (Zingg, 1982, t. 1: 171). Según los totonacas de la Sierra de Puebla, la Virgen de Guadalupe es la madre del Dios del Maíz (Ichón, 1973: 92-93). En la cosmovisión pame es considerada una deidad pluvial (Chemin, 1980: 86), mientras que los nahuas de Chicontepepec la asocian a Meztli, la luna (Gómez Martínez, 2003: 179), al igual que los otomíes de la Sierra Madre, que le llaman *Sinana lupe* (Galinier, 1990: 74). Esta mínima nómina, que podría enriquecerse con múltiples ejemplos, evidencia que las precitadas concepciones arraigan en particulares experiencias respecto de lo sagrado, óptica que explica, en primera instancia, su diferencia en lo concerniente a la devoción guadalupana en el marco del catolicismo canónico. En esta perspectiva, es de especial interés lo que Alberro (1997: 317) señala en el sentido de que:

Factores internos tales como las características estructurales y funcionales del “mito” (en el sentido antropológico del término) guadalupano permitieron que determinadas circunstancias sociohistóricas tuviesen un papel fundamental en su emergencia y desarrollo y no en el de cualquier otra advocación mariana. En otras palabras, las circunstancias sociohistóricas en sí no bastan para explicar la totalidad del fenómeno guadalupano y es preciso buscar en sus características estructurales que, al articularse con el contexto histórico, lo impusieron por encima de cualquier otro complejo mariano.

A renglón seguido la autora advierte con razón que el predominio de la epifanía de El Tepeyac no “fue siempre tan evidente

como los panegiristas lo pretenden”. En efecto, por lo menos durante una centuria la imagen guadalupana tuvo como “poderosa rival” a Nuestra Señora de los Remedios, y se manifiestan entre ambas imágenes directas y complejas relaciones que no es posible disociar. Abundando en estas reflexiones, la autora (*ibid.*: 328) apunta que: “La convergencia en María Guadalupe de la antigua *ixiptla* de *Toci-Tonantzin* con la Virgen resurgente de Extremadura aseguraba al nuevo complejo mariano un potencial simbólico único, que de ninguna manera podía compartir con su doble de los Remedios...” Este potencial fue examinado por Wolf (1972: 149 ss.) en un ensayo magistral en el que visualiza el mito guadalupano como un poderoso instrumento político.

En su dimensión popular el guadalupanismo no puede reducirse a la situación de merma y olvido que caracterizó al culto en la Ciudad de México en 1869, según lo explica Brading (2002: 448-449), basado en fuentes eclesiásticas (“poco a poco ha ido cayendo en el olvido el culto a la Virgen María de Guadalupe”). El culto guadalupano, ciertamente, trasciende el ámbito del Tepeyac y los marcos litúrgicos establecidos por la jerarquía eclesial. Como antes señalé, Altamirano (*ibid.*: 1210) lo visualizó con notable claridad hace 125 años: “El día en que no se adore a la Virgen del Tepeyac en esta tierra, es seguro que habrá desaparecido no sólo la nacionalidad mexicana, sino hasta el recuerdo de los moradores del México actual”.

Al examinar los contenidos y alcances del “guadalupanismo popular”, Nebel (1995: 312-313) —en la ruta analítica magistralmente trazada por Lafaye— identifica el “complejo Cihuacóatl/Tonantzin/Virgen de Guadalupe”. Sustenta su planteamiento (en tanto teólogo) en el dilatado trasfondo histórico y etnológico articulado a la precitada devoción. Observa que la veneración a la advocación mariana gestada en el Tepeyac “se mostró capaz de desarrollar transformaciones especialmente en la

religiosidad popular del país”, razón por la cual “la sensibilidad religiosa de las grandes clases populares está distanciada de la institución abstracta de la Iglesia, y lo original y lo arcaico, lo ritual, que es lo que une al cuerpo y el alma, atraen poderosamente su atención”. Advierte en estas prácticas la reinterpretación de elementos de la cosmovisión prehispánica. Sin embargo, observa apresuradamente su subordinación “a la estructura católica de valores y conceptos”.

Lejos está el culto guadalupano de debilitarse, como anotara Lafaye (1983: 424; véase Báez-Jorge, 2000: 188, 404). Su vigencia se anuda en la notable eficacia significativa de su polisémico núcleo sagrado, en el que concurren los intereses de la jerarquía eclesiástica entreverados con las múltiples vertientes del imaginario colectivo de raíz precolombina y factura popular. De acuerdo con la atinada observación de Zires (1994: 311):

Existen actualmente otros mitos de la Virgen de Guadalupe en forma de historietas, películas, videos, versiones españolas, argentinas, en donde la Virgen se parece al hada madrina de Cenicienta. El mito adquiere la forma de un cuento de hadas o en donde la Virgen y Juan Diego aparecen como personajes de dibujos animados japoneses [...] De esa manera el símbolo de la Virgen de Guadalupe se funde con otros símbolos, se confunde.

Sin pasar por alto su condición de deidad nacional, es menester señalar que los cultos populares de los pueblos indígenas en torno a la Virgen de Guadalupe denotan significativas diferencias respecto al modelo eclesiástico, dejando a un lado, inclusive, la leyenda que explica su pretendida aparición milagrosa. Esta heterogeneidad (de marcado sentido contrahegemónico) expresa la enorme dilatación de la fe guadalupana y las múltiples posibilidades de reinterpretación simbólica que ofrece,



explicables (necesariamente) a partir de la singular configuración de su matriz sagrada, construida en principio por diversas valencias hierofánicas (telúricas, selénicas, etc.) que operan en distintos planos asincrónicos, si se tiene en cuenta que esta mariofanía sintetiza elementos culturales precolombinos, coloniales y modernos. Aquí es oportuno mencionar las reflexiones de Bartolomé (2005: 33-34) en relación con las reelaboraciones simbólicas en las cosmovisiones mesoamericanas. Considera en primer lugar que éstas “tienden a ser duales, ya que tanto las deidades cristianas son reinterpretadas en términos indígenas, como las deidades indígenas reformuladas en términos cristianos”. Advierte que en Oaxaca, como en otros lugares de México, “el sincretismo ha operado de manera bidimensional, haciendo que las antiguas deidades cobraran nuevos nombres y atributos, pero también que las nuevas se cargaran de contenidos propios de las antiguas”. Bartolomé destaca como ejemplo sobresaliente de estos procesos “el de la Virgen de Guadalupe, en el que una deidad mesoamericana, la deidad ctónica Coatlicue [...] se encarnó en una específica manifestación de la madre de Cristo”. Como sabemos, tres décadas atrás Lafaye (1999: 303 ss.) examinó acuciosamente el trasfondo simbólico y numinoso de la epifanía de El Tepeyac, refiriéndolo a Cihuacóatl, deidad principal de los antiguos mexicanos; sus reflexiones son imprescindibles en el análisis de la temática (véase Báez-Jorge, 1988 y 1994).

A propósito de la reflexión anterior, en mi libro *Los oficios de las diosas* formulé una observación en torno al fenómeno (Báez-Jorge, 2000: 184; primera edición, 1988), la cual transcribo a continuación:

En relación con los procesos de sincretismo y simultaneidad o paralelismo cúltico (preferimos estos términos al de dualismo religioso en vista de que los hechos refieren en última instancia

a una misma estructura social) es importante abundar en los que, a falta de una mejor denominación, podría llamarse la indianización de las divinidades y de los rituales católicos, fenómeno escasamente estudiado. En este caso se trataría de una dinámica sociocultural tendiente a incorporar en las deidades cristianas ciertos atributos propios del campo funcional de los dioses prehispánicos, no en sentido de síntesis sino de adición, desplazando los antiguos elementos numinosos hacia los nuevos objetos de fe. En dirección contraria, pero siguiendo similar orientación de desplazamiento, se presentaron procesos de cristianización de las divinidades y ceremonias autóctonas. Es evidente que en una o en otra tendencia las dinámicas mencionadas solo pudieron concentrarse a partir de núcleos sagrados compatibles en forma y/o contenido. Se desprende de estos considerandos una amplísima área de investigación en la que el análisis del sincretismo religioso debe examinarse como hecho social que puede expresar paralelismos hierofánicos o síntesis de contradicciones rituales (o meramente ideacionales), históricamente determinadas.

En otra perspectiva (que complementa lo ya expresado), es imprescindible citar la observación que formula De la Peña (2004: 35):

Por su culminación y síntesis en la devoción a Guadalupe, el culto popular de los santos ha dado al catolicismo un papel privilegiado en la construcción de la imaginación nacional de México y en el desarrollo de un sentimiento nacionalista, aun en las regiones de refugio. Si esto es así, resulta pues paradójico que la Iglesia haya mostrado tal animosidad contra la religión popular, una animosidad que disminuyó sólo parcialmente cuando el Concilio Vaticano II recomendó respetar las expresiones religiosas vernáculas. Para entender esta paradoja uno debe examinar las tensiones históricas generadas por las políticas de secularización emprendidas por el Estado mexicano.

## Procesos de reelaboración simbólica y nuevas conversiones

“Religión mixta”, “Cristo-paganismo”, “sistema religioso de denominación católica”, “catolicismo popular”, “Folk-Religión”, “paganismo” son algunos de los múltiples términos con los que se ha calificado a las manifestaciones de la religión popular indígena en Mesoamérica, a partir de la crítica de Ricard a Gamio (véase Báez-Jorge, 1998: 19 ss.). Los enconados debates entre los que enfatizan la persistencia de la herencia precolombina (p. e., Van Zantwijk, 1974 o Ichón, 1973) y quienes sustentan la condición fundamentalmente católica de tales devociones (como es el caso de Carrasco, 1976 o Maurer, 1983) llevan a plantear la necesidad de evaluar la utilización del concepto de religión popular, precisando su contenido y extensión, más allá de planteamientos de vocación unívoca que subrayan la predominancia del sustrato prehispánico o del adoctrinamiento cristiano (véase Lupo, 1996). Lo que señalo aquí es la pertinencia de la noción para realizar interpretaciones capaces de explicar los fenómenos hegemónicos que trascienden los marcos comunitarios y regionales. En esta perspectiva, es necesario responder a una serie de interrogantes que, desde luego, superan los límites de este ensayo. Por ejemplo, ¿cómo ha contribuido la dinámica de los cultos populares indígenas al proceso de configuración multicultural de la sociedad mexicana? ¿De qué manera inciden en el campo religioso de las comunidades indígenas las influencias políticas generadas en los ámbitos del aparato gubernamental y de la jerarquía eclesiástica? ¿Cuáles son las variaciones de grado en el proceder hegemónico de la Iglesia respecto a las devociones populares indígenas en el marco de la llamada Nueva Evangelización? Dejando de lado sus diferentes enfoques teóricos y variados logros cognoscitivos, los estudios sobre la temática evidencian que los fenómenos característicos de la religión

popular en las comunidades indígenas posibilitan un singular acercamiento a los sustratos culturales, articulaciones sociales y contradicciones inherentes a la estructura social. Al examinar las respuestas indígenas a la cristianización colonial, Gruzinski (1986: 40) observa que “el estado de la definición e interiorización de la norma cristiana en el medio indígena se confunde con el estudio del proceso de aculturación, más precisamente con el de occidentalización”. Refiere, en otras palabras, al “proceso lento de asimilación, deformación y recreación de los modos de pensar y de ser que introduce la dominación colonial”. Tiene razón al indicar que frente a la evangelización “los indígenas nunca constituyeron una población homogénea, sino que sus actitudes dependieron del origen étnico, de la posición social en la sociedad indígena y del tipo de relación mantenida con las castas, los españoles y el mundo colonial que generaron” (*ibid.*: 31).

Abundando en las reflexiones anteriores desde la perspectiva de *larga duración*, es evidente que las variadas expresiones de la religión popular indígena (articuladas por sus cosmovisiones respectivas) son parte de lo que López Austin (1999a: 22) ha definido acertadamente como *tradición religiosa mesoamericana*, es decir, “el conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 a. C. hasta nuestros días”. En este inmenso lapso el autor distingue “una división básica: la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 hasta la época actual” (*idem*). El autor ahonda en su planteamiento indicando que la violenta evangelización colonial “destruyó la religión oficial” con todo su acervo de conocimientos astronómicos, calendáricos, literarios; “cortó las ligas con el aparato gubernamental indígena”. En este orden de ideas, advierte que “subsistió, en cambio, la religión unida al ámbito doméstico, al cuidado del cuerpo, al trabajo cotidiano

y a las relaciones sociales aldeanas [...] Lo que no pudo vencer el cristianismo fue lo más profundo de la religión, lo que liga al hombre con sus valores cotidianos” (*ibid.*: 104-105). Con razón, señala que la vigilancia ejercida por los colonizadores sobre las creencias autóctonas propició “un proceso adaptativo” que asumió distintas formas:

... paulatinamente el culto a los santos patronos fue homologándose al de los dioses patronos. Esto se hizo ante la ambivalente valoración que los frailes dieron al proceso: en unas ocasiones denunciaron las equiparaciones, hablando de la mistificación del cristianismo; en otras actuaron con tolerancia, que era una vía de incorporación de los indígenas a la fe.

López Austin considera que, ante tales prácticas eclesiales, “algunos fieles debieron ocultar el culto a sus dioses en las figuras de los santos; pero otros debieron de creer muy sinceramente en la confusión de unos seres sobrenaturales y otros, sentando así las bases de las confluencias de las religiones coloniales” (*idem*). Es evidente que en este proceso adaptativo de definido perfil asincrónico (en tanto convergen en él creencias y prácticas que no tienen simultaneidad en sus cimientos terrenales), los paralelismos de ciertos elementos de la religión mesoamericana con los conceptos y rituales cristianos facilitaron la reinterpretación simbólica, fenómenos que serían observados desde los inicios de la evangelización por Sahagún, Durán, Motolinía, entre otros cronistas. En una perspectiva complementaria debe señalarse que la resistencia indígena a la catequización tuvo en las dinámicas sincréticas sus manifestaciones más elaboradas, al grado de que hacia fines de los siglos XVI y XVII el “renacimiento de la idolatría” sería una preocupación central de virreyes, obispos e inquisidores. La lucha contra las sobrevivencias “idolátricas” planteada por la teología colonial fue semejante en fines y mé-

todos a la persecución de los inquisidores españoles contra la herejía. En ambos casos aparece a contraluz la imaginada presencia demoniaca, objetivo final de las acciones persecutorias. ¿Dioses falsos o demonios verdaderos? Es la cuestión que se debate en los trabajos de cristianización a partir de 1523, cuando arriban los franciscanos. Esta interrogante fue un componente fundamental de la mentalidad colonial (véase Báez-Jorge, 2003: 271, 304 ss.).

Con anterioridad a la acertada observación de López Austin antes citada, formulé un planteamiento explícito en torno a la destrucción de la religión oficial mesoamericana y la persistencia de los cultos populares, en el contexto de la hegemonía impuesta por la teología colonial. Así, dos décadas atrás escribí (Báez Jorge, 1988: 327):

Decapitada la inteligencia mesoamericana, desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sincretizándose con las deidades católicas. En la primera alternativa se convirtieron en núcleos de resistencia ideológica; en la segunda, en materias primas de una nueva superestructura.

Siguiendo las ideas de Carrasco (y en la línea argumental citada) sugerí sistematizar las manifestaciones religiosas resultantes del proceso evangelizador “en términos de desplazamiento (de la religión católica sobre la religión autóctona), sincretismo y simultaneidad [...] examinando las resultantes desde la perspectiva de su presencia o ausencia en los ámbitos de funcionamiento público o privado” (*idem*). Por otra parte (sustentado en los planteamientos de Caso, Thompson Armillas, Bernal y Palerm relativos a las desigualdades sociales precolombinas), advertí

la posibilidad de establecer concomitantes diferencias cúlticas, expresadas en la coexistencia de creencias de índole popular con las que, a falta de un término más adecuado, se han considerado parte de la ‘religión oficial’ (*ibid.*: 326). Desde esta óptica señalé que la diferenciación entre los cultos populares y los oficiales se acentuaría durante la etapa regida por la hegemonía de los mexicas, en concurrencia con las asimetrías sociales evidenciadas durante el periodo Clásico. Con razón Broda (2007: 10) considera pertinente la aplicación del concepto de religión popular al México prehispánico. Indica que al lado de la cosmovisión y ritualidad que expresan la ideología del Estado, operaban los cultos campesinos centrados en las peticiones de lluvia y el culto agrícola. La autora cita como ejemplo sobresaliente el de “los especialistas rituales en el control del tiempo atmosférico”, que trabajaban alrededor de los grandes volcanes del Altiplano central. En un reciente ensayo, (Broda, 2009: 11) expresa que:

La utilidad del concepto de religiosidad popular reside en que permite plantear esta diferenciación entre la ideología oficial del Estado y el culto público, por un lado, y las expresiones de la ritualidad del pueblo, por el otro, lo cual implica que son sociedades complejas con una clara división entre los gobernantes y el pueblo.

Al examinar los teotipos de la construcción de la feminidad mexicana, López Hernández (2007) utiliza con significativos resultados la noción de religión popular. Identifica en el pensamiento religioso dos corrientes ideológicas:

Una de resistencia/popular y otra de dominación/oficial, que conviven desde el momento en que ésta alcanza el nivel de una sociedad compleja y que refleja el proceso de jerarquización e institucionalización del sistema sagrado. Se debe tener en cuenta

que la ideología popular tiene que verse necesariamente en contraposición con la ideología oficial. Ambas pueden compartir ciertos aspectos, pero existen diferencias claras. La ideología se ha utilizado como base para la dominación.

Siguiendo los planteamientos de Kocyba, la citada autora establece las características de la “ideología religiosa popular”, y señalando que su contenido está directamente relacionado con el sistema económico y la sobrevivencia biológica del grupo, respondiendo a las preocupaciones cotidianas, sin valor explicativo en términos cosmogónicos, cita como ejemplos las figuras femeninas de terracota. Indica también que la estructura material de la religiosidad popular mexicana “se compone de los objetos religiosos y los santuarios domésticos ubicados en el contexto familiar. Esta estructura carece de la monumental arquitectura ceremonial”. Los altares y los sembradíos ejemplifican lo anterior. En el mismo orden de ideas, explica que la organización institucional estaba formada por “los agentes religiosos no especializados”, en contraposición a la casta sacerdotal definida que corresponde a la ideología religiosa oficial. La gente de los barrios cuidaba los cihuateocalli (*ibid.*: 262). En opinión de López Hernández, “el estudio de las figurillas nos lleva a comprender más claramente las manifestaciones que el pueblo realizaba ante la religión oficial; prácticas a nivel de género y de clase” (*ibid.*: 264). Resultados analíticos como los que ofrece esta autora son de especial importancia para entender cabalmente la utilidad heurística de la noción de religión popular que, como se ha visto, va más allá de las limitadas observaciones de los autores que equivocadamente la equiparan al término de “catolicismo popular”.

En este orden de ideas, y con un sentido de apreciación general, cabe referirse al énfasis que Hangert (1992: 47) estableció en la distinción entre los cultos populares y los cultos



estatales, al examinar la religión de los pueblos agrícola-urbanos. Advierte (*ibid.*: 53) que:

La unificación de los diversos cultos populares y su transformación en una religión estatal debe haber sido obra consciente de teólogos y no puede excluirse la posibilidad de que, por lo menos en algunos casos, trabajaran obedeciendo órdenes específicas de algún rey soberano. Con la aparición de las religiones estatales no se acabaron los cultos populares, sino que, por el contrario, se relacionaron entre sí y con ello ganaron importancia más allá de su región, aunque pasando al mismo tiempo a un lugar secundario, no para el pueblo sino para el Estado.

Retomando los planteamientos de López Austin, debo señalar mis coincidencias de fondo respecto al papel que él otorga a los antiguos cultos populares en la conformación de las nuevas formas religiosas, que emergieron en la situación colonial subordinadas a la acción eclesiástica. López Austin enfatiza el perfil colonial de las religiones indígenas, en tanto que, en mi caso, subrayo su matriz popular; sin embargo, más allá de los conceptos utilizados, coincidimos en la ambivalencia que los caracteriza como vehículos de dominio y/o resistencia ante el poder hegemónico. Así, en opinión de este autor (1999a: 109-110):

Concomitantemente, como una forma persistente de su carácter colonial, las religiones indígenas coloniales mantienen una parte considerable de su culto bajo la subordinación de instituciones eclesiales que son muy lejanas a su cultura. Sus cultos, creencias e instituciones nacieron inscritos en la matriz religiosa indígena aldeana, alimentándose con elementos tanto mesoamericanos como cristianos [...] Las religiones indígenas han adoptado la liturgia y la organización católica aunque resimbolizados y refuncionalizados [...] En esta ambivalencia, los indígenas utilizaron

las nuevas formas de organización religiosa como bases para sus relaciones sociales, políticas y económicas, y han ido adaptándose a los cambios históricos.

En *Los mitos del tlacuache* —obra excepcional que precede a la antes citada—, López Austin (1990: 390-391) detalló el contenido y la extensión del concepto de tradición religiosa mesoamericana, ubicado justamente en los planos históricos de larga duración. En siete apartados (sintetizados a continuación) perfila los procesos y fenómenos a los que alude el término: 1. “La tradición religiosa mesoamericana incluye formas de pensamiento y culto muy diferentes entre sí, pero integradas en una misma corriente histórica”. 2. La noción excluye a las etapas anteriores a la vida sedentaria agrícola de Mesoamérica, sin dejar de reconocer la persistencia de “prácticas preagrícolas muy importantes como la de los sicotrópicos para la comunicación mística...” 3. “El desarrollo de la religión mesoamericana desde la iniciación de la vida sedentaria hasta la época de la conquista tuvo etapas diferentes, aunque tal vez de límites no muy marcados”. El ensayo enfatiza “la transformación más violenta de esta tradición religiosa: su confluencia forzada con la tradición cristiana”. 4. La confluencia, las características coloniales de la vida indígena y el “tremendo conflicto de configuración de dos tradiciones diferentes” dieron origen a religiones indígenas “muy distantes de las dos vertientes de origen”. 5. La riqueza tradicional hace posible reconocer en las religiones indígenas de hoy “los cimientos de las dos tradiciones fundantes”. López Austin enfatiza que en el mito “se mantiene una fisonomía más mesoamericana que cristiana”, de manera distinta a la organización social ligada al culto religioso. 6. “Cualesquiera que sean los resultados de investigaciones que [...] engloben la tradición desde la antigüedad mesoamericana hasta nuestros días, observarán caminos de reflexión sobre la religión antigua”. Este planteamiento se ejemplifica refiriendo

“la vigorosa persistencia del mito”, que lleva a examinar “sus formas de conservación, transformación, ruptura y desaparición bajo las condiciones más adversas que son las existentes a partir de la conquista...” 7. “No puede perderse de vista que las religiones y mitos indígenas de hoy no son restos de prácticas y creencias pretéritas: son vivos procesos contemporáneos”.

Las reflexiones de López Austin son suficientemente explícitas y, en mi opinión, cada una de ellas pertinente. Después de formularlas, el autor observa la condición subalterna de la religiosidad indígena, anotando que “hoy el indígena se sabe incluido en un mundo cuyas manifestaciones próximas, poderosas, le son ajenas. Sus creencias y prácticas colonizadas –‘la costumbre’– se manifiestan en forma vergonzosa, o al menos hace necesaria la justificación frente al extraño” (*ibid.*: 392). En efecto, como lo expresa el autor, “la integración de las creencias se debilita en las religiones indígenas actuales y no necesariamente ante el impacto de las innovaciones modernas”. Observa la rápida transformación de las comunidades indígenas que actúa en perjuicio de la congruencia y de la cohesión cultural y considera “previsible que la rapidez creciente de las innovaciones, la dificultad de asimilación y de irrupción de principios organizadores debiliten las bases indígenas de la concepción del cosmos”. Es indudable que las observaciones de López Austin merecen un estudio amplio y profundo dirigido a explicar e identificar a plenitud su significativa riqueza heurística.

Desde mi perspectiva (véase Báez-Jorge, 1988: 349-350), las deidades que habitan las cosmovisiones contemporáneas de las comunidades indígenas son formas religiosas mediatizadas en su autonomía por la cristianización. Sin embargo:

... constituyen piezas fundamentales de un lenguaje simbólico que es simultáneamente pasado y presente de las modalidades asumidas por la conciencia social en los agregados sociales cam-

pesinos [...] El escaso desarrollo de las fuerzas productivas [...] los procesos de integración a núcleos ideológicos en torno a los cuales se expresan la identidad y la resistencia étnicas articuladas a las contradicciones de clase, la condición cultural subalterna que las comunidades indias mantienen en la formación económico-social son factores que conjuntamente intervienen en la determinación de los fenómenos retentivos manifiestos en las formas de religiosidad popular características de los grupos étnicos.

Estimo que la posición de López Austin y la que he sostenido en la obra antes citada (coincidentes en su argumentación de fondo) se complementan por cuanto hace a la explicación de los alcances y resultados de la catequesis colonial. Enfatizan, en todo caso, el carácter hegemónico de la evangelización, articulada, como sabemos, a propósitos políticos, así como la asincronía de matrices cosmogónicas y simbólicas. Con base en las reflexiones anteriores, es evidente que la noción de religión popular reviste utilidad analítica para explicar los fenómenos que configuran y caracterizan la tradición religiosa mesoamericana y, por tanto, las manifestaciones de la religiosidad indígena del presente, desarrollada en el marco de una sociedad clasista que enfrenta las convulsiones económicas y políticas del capitalismo tardío. En tanto producto histórico sujeto a múltiples variables estructurales y superestructurales, en la tradición religiosa mesoamericana se articulan de diferentes formas los cultos populares que lograron sobrevivir al cataclismo sociocultural que significó la destrucción de la religión hegemónica mesoamericana. Es decir, por razones históricas así como por su condición subalterna, las creencias y prácticas indígenas contemporáneas se definen por su carácter contrahegemónico y asincrónico, en tanto resultan de dinámicas que no han ocurrido en completa correspondencia con los intereses comunitarios. Examinadas como subsistemas, se hallan en

permanente relación dialéctica con la realidad concreta que trasciende los ámbitos locales.

En cuanto al carácter colonial de las religiones indígenas (enfaticado por López Austin) no hay duda de la pertinencia de tal calificativo si lo circunscribimos a su situación de génesis y desarrollo, si bien deben considerarse las reflexiones de Gibson (1978: 136-137) respecto a las limitantes del quehacer evangelizador. La aplicación en el contexto social de nuestros días enfrenta los cuestionamientos inherentes al concepto de “situación colonial” que, como sabemos, tiene como factor central el dominio de una minoría extranjera sobre la población autóctona, sujeción fundada en el argumento ideológico de la pretendida superioridad racial, que produce la segregación de la población mayoritaria, y que se articula a una división en castas contraria a la movilidad social vertical. De acuerdo con Balandier (1963: 14 ss.) lo esencial en las sociedades coloniales es la base racial de la división en grupos antagónicos, sustentada en la hegemonía política y cultural. Al explicar la “situación colonial”, Memmi y Sartre coinciden con Balandier en este enfoque, que subraya las implicaciones ideológicas del proceso de colonización, sin dejar de lado el factor económico (véase Zahar, 1970: 32 ss.). En otra perspectiva, Bonfil Batalla (1972: 120) se ocupa de las implicaciones de esta problemática (que remite a conceptos tales como “sociedad dual o plural”, “marginalidad”, etc.) apuntando con acierto que la situación de las poblaciones indígenas “se puede postular como una relación colonial, sin que se niegue la naturaleza capitalista (dependiente) que caracteriza todavía la estructura económica de las naciones latinoamericanas” (*ibid.*: 121). Con base en las ideas de Balandier, el citado autor considera que:

El contraste entre este tipo de relaciones y las que podemos llamar propiamente capitalistas no está en que las primeras no conlleven una forma de explotación económica en beneficio de la

burguesía nacional y/o internacional, sino en la manera en que esa explotación se efectúa, y en que demanda un contexto socio-cultural con características peculiares que, a su vez, hace posible la explotación colonial.

El texto de Bonfil Batalla remite, necesariamente, a la polémica desatada en torno a la hipótesis del “colonialismo interno” (en el marco de la “teoría de dependencia” propuesta por González Casanova 1963, 1965 y 1969) para explicar el carácter de súper-subordinación que define las relaciones de la sociedad nacional con la población indígena. Cabe decir que el concepto de “colonialismo interno” fue originalmente construido por André Gorz, destacado filósofo quien –conjuntamente con Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir– dirigió la prestigiada revista *Les Temps Modernes*. En opinión de González Casanova (1965: 73-74, 76), el “colonialismo interno existe donde quiera que hay comunidades indígenas [...] hay un *continuum* de colonialismo, desde la sociedad que reviste íntegramente los atributos de la colonia hasta las regiones y grupos en que sólo quedan resabios”. En los límites de este ensayo no es posible abundar sobre los cuestionamientos y matices que Aguirre Beltrán (1976), Gunder Frank (1973) y recientemente Bartra (2007: 24 ss.), entre otros autores, formularan a la multicitada hipótesis, así como a los antropólogos que, de manera acrítica, la incorporaron dogmáticamente a sus marcos teóricos. Las críticas de Aguirre Beltrán y Gunder Frank señalaron el error de privilegiar la noción de colonialismo por encima de la teoría de las clases sociales (en términos históricos y estructurales) en el marco de una sociedad capitalista. El punto de vista de Bartra se centra en los planteamientos de Cardoso quien, precisamente, estableció las premisas de la “teoría de la dependencia”.

Toda vez que la temática que se focaliza en este estudio es de orden superestructural, la discusión teórica y conceptual refiere

a expresiones ideológicas históricamente orgánicas. Al analizar las mentalidades nos enfrentamos a manifestaciones de arcaicas herencias culturales, “cuyos gérmenes están perdidos en el pasado y transmitidos a través de generaciones y generaciones humanas”, que tienen un tiempo histórico de *larga duración*, según lo apunta Braudel (1991: 32, 40). De tal manera, definir a las religiones indígenas contemporáneas como coloniales acaso implica privilegiar la continuidad de los elementos culturales frente a las dinámicas del cambio social. En un sugerente ensayo en torno a las cosmovisiones indígenas en Oaxaca, Bartolomé (2005: 54) examina el planteamiento de López Austin respecto a las “religiones coloniales”, apuntando con razón que:

En los contextos multiculturales como el oaxaqueño, las configuraciones religiosas son precisamente el resultado dinámico de los mecanismos de articulación simbólica operantes en los distintos sistemas interétnicos. Esta articulación es uno de los temas menos explorados en el ámbito local, aunque constituye una manifestación exponencial de la lógica y vitalidad de las culturas que lo protagonizan.

La reflexión de Bartolomé es pertinente considerando que la transformación de los fenómenos simbólicos en situaciones interétnicas como las que se han referido reviste enorme complejidad y profundidad histórica. De tal manera, su examen debe dirigirse a descubrir sus dinámicas transculturales, configuradas a través de los años (o de los siglos); fantástico juego de espejos en permanente metamorfosis.

En esta perspectiva es imprescindible mencionar el formidable estudio de Bricker (1993: 237 ss.) en torno a los numerosos elementos (con apariencia autóctona) de la mitología ritual de los pueblos mayances, que fueron configurados durante el periodo colonial, los cuales explican el pasado en función del presente y

del futuro. Tiene particular relevancia la reflexión que formula la autora respecto al carnaval chamula en la dramatización de los conflictos étnicos. Indica que “la estructura de los mitos y rituales mayas referentes al conflicto étnico es el resultado acumulativo de nativismo, sincretismo y un concepto cíclico del tiempo...” (*ibid.*: 260-261). En este orden de ideas, debe considerarse el punto de vista de Bartra (2007: 114-115) respecto a que:

Las antiguas culturas mesoamericanas nos enriquecen sin necesidad de que inventemos cordones umbilicales, nacionalistas, ni suplementos de supervivencias etnográficas. La extrema complejidad de las relaciones entre lo antiguo y lo moderno pasa por su inserción en la historia de la cristiandad. Este es un tema incómodo y complicado [...] Así como no podemos entender la Grecia moderna sin Bizancio, no comprendemos el México actual si saltamos directamente de los teotihuacanos, mayas y aztecas al folklor étnico de los indios modernos, sin pasar por la conquista, la colonización, el espacio cristiano renacentista y la modernidad occidental.

En un revelador ensayo que examina particularidades asumidas por la resistencia maya durante la Colonia, Ruz (2006) trasciende las ópticas hispanófilas y las indianófilas a ultranza. Señala con razón que “puesto que los españoles justificaban a menudo su presencia invocando la difusión del evangelio, no es de extrañar que en su inicio los mayas asimilaron buena parte de sus desgracias a la introducción del cristianismo”. Fundamenta (*ibid.*: 344) esta observación puntual en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel, libro de los linajes*, del cual transcribe un elocuente párrafo:

Los “muy cristianos” llegan con el verdadero Dios, pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio



de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a la espalda, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento...

Desde una perspectiva analítica sólidamente documentada, Ruz convoca a evitar generalizaciones, a observar cuidadosamente “las variadas formas de dominio y sumisión y la diversidad de épocas y espacios en que se dieron”. Critica, de tal manera, las posturas carentes de bases históricas, y las versiones románticas que “poco tiempo han empleado en la consulta de materiales de archivo” (*ibid.*: 322-323). En esta línea argumental observa que “sobrevivir, en su caso, implicaba cambiar, amalgamar tradiciones propias y ajenas para crear una nueva cultura que les permitiera seguir siendo mayas pese a no ser nunca más los mayas que antes fueron” (*ibid.*: 333).

A esta altura de la discusión es oportuno citar las reflexiones que Millán (2007: 33) formula a propósito de las cosmovisiones indígenas contemporáneas a partir de su acuciosa pesquisa etnográfica entre los huaves. Cuestiona el modelo conceptual de la imagen dual del universo construido por López Austin para explicar la visión del mundo mesoamericano, y señala que dadas las profundas transformaciones operadas a lo largo de los siglos, se produjeron “variaciones estructurales que terminaron por diferir del modelo original”. Plantea con razón (*ibid.*: 234) que la idea de una concepción homogénea debe ser matizada, a riesgo de perder de vista numerosas variaciones que resultan significativas para el método etnográfico. Aun cuando distintos elementos de las cosmovisiones precolombinas sobrevivieron a lo largo de los siglos, conformando un repertorio común, el trabajo etnográfico permite comprender que las relaciones entre ellos varían de una cosmovisión a otra.

Por otra parte, cuestionando las observaciones de Broda en torno al estudio de las cosmovisiones y rituales, a partir de la realidad prehispánica, Millán (*ibid.*: 235) advierte los riesgos de “suponer que después de 500 años de cristiandad, represión eclesiástica y colonialismo, en las comunidades actuales no han sobrevivido más que unos cuantos huesos del ancestral cuerpo de creencias”, indicando además los peligros de “establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distinción histórica considerable”. Como veremos enseguida, las reflexiones de Broda en torno a las temáticas planteadas abarcan ámbitos más amplios y complejos que los señalados por Millán. Su vasta obra no necesita defensa; precisa de lectura crítica y atenta a los matices de sus planteamientos.

Afectados por la persecución de sus creencias en el periodo colonial (en particular, por la satanización de sus divinidades), los pueblos indígenas desarrollaron estrategias simbólicas orientadas a reducir la tensión y el conflicto con la religión católica. Instrumentaron entonces la inserción de sus deidades en configuraciones rituales e ideológicas propias de la religión popular, en cuya cima ubicaron las imágenes cristianas asociadas al Bien, particularmente los santos, las epifanías marianas y Jesucristo (en sus diversas figuraciones). En el escalón más bajo de esta jerarquía sagrada situaron a las entidades malignas, también sincretizadas (o reelaboradas simbólicamente), y en medio de estas posiciones bipolares identificaron héroes culturales, seres ambiguos y demiurgos vinculados con las arcaicas mitologías, que en sus avatares pueden expresar el dinamismo de la modernidad (véase Báez-Jorge, 2003: 624-625). Este complejo proceso simbólico no es ajeno a la humanización de las divinidades y de los demonios ni a su contraparte: la divinización de los humanos.

En la secuencia de estos planteamientos tienen especial relevancia las reflexiones de Broda (2001: 18-19) en cuanto a la importancia de examinar las condicionantes materiales y las

dinámicas sociales, al combinar “el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas campesinas de la actualidad”. Sustenta este punto de vista en sus múltiples contribuciones etnohistóricas, plataforma analítica desde la cual expresa:

La posición teórica que permite abordar este tipo de investigaciones implica concebir las formas culturales e indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en su *proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas*.<sup>18</sup>

Este enfoque tiene especial interés metodológico para el análisis de las manifestaciones contemporáneas de la religión popular indígena. La citada autora observa que el mito y el ritual “pertinentemente estudiados, muestran los senderos de la dinámica transcultural y el decurso histórico”, signado por un largo y conflictivo proceso de resistencia (*ibid.*: 19-22). Enfatizando la importancia de la “ritualidad española implantada durante la Colonia” para examinar los fenómenos sincréticos, Broda (*ibid.*: 23) apunta con razón:

... es sobre todo en el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea a las aldeas, donde se han preservado importantes elementos de la cosmovisión prehispánica, en el contexto del sincretismo con la religión católica. Esta preservación corresponde a la continuidad en las condiciones de medio ambiente y de las necesidades vitales de la población.

El “proceso de reelaboración constante” de las experiencias religiosas indígenas al que alude la autora reviste particular im-

---

<sup>18</sup> Las cursivas son mías.

portancia en el marco de las tendencias eclesíásticas resultantes del Concilio Vaticano II. De tal manera las manifestaciones hegemónicas del catolicismo “modernizante”, “tradicionalista”, “conservador”, “liberacionista” o “neoconservador” (en todos los casos, ejercicios de poder amparados en la liturgia) han impactado las comunidades indígenas generando nuevas dinámicas de conflicto, reordenación social y refuncionalización simbólica. Como bien lo ha señalado Marroquín (1992: 290) —desde una perspectiva que suma la formación sociológica y la eclesíastica—: “Todas estas religiosidades se encuentran de algún modo presentes en toda la Iglesia y dan lugar a conflictos”; ejemplifica su observación con lo acontecido en Oaxaca. Profundo conocedor de los procesos e implicaciones políticas que caracterizan las acciones pastorales en esa entidad, apunta (*idem*):

El representante más conspicuo de la *religiosidad tradicionalista* es el P. Manuel Esteban Camacho. Con algunos sacerdotes franceses de México, conserva el lefebvrianismo en algunos lugares. Tlaxiaco, con sus más de 80 rancherías que atender, es una parroquia difícil. En 1970 llegó el P. Esteban Sánchez, modernizante, quien intentó controlar las mayordomías, afectando intereses particulares. El P. Camacho apoyó a los afectados y éstos pasaron al tradicionalismo. En Ojitlán, diócesis de Tuxtepec, fue el sacristán Pedro Ronquillo el que encabezó la rebelión contra los religiosos italianos modernizantes, que quitaban imágenes y criticaban algunas formas de la religiosidad popular. Vinculado a la CNC, tomó el Palacio Municipal el 4 de octubre de 1986; pero al ser desalojado, tomó el templo, reteniéndolo aún en poder de los tradicionalistas. Cuando el arzobispo Lefebvre fue a Oaxaca en enero de 1981, se rumoraba la posibilidad de que fuera a celebrar misa a Mitla. En efecto, el párroco era compañero de Esteban Camacho y alardeaba de modernizante, pues incluso había invitado a orar a los protestantes. Las autoridades decidie-

ron cerrar el templo sin consultarle; la víspera recibió a varios periodistas, pero fueron confundidos con emisarios de Lefebvre y la imaginaria popular corrió la voz que San Pablo y dos ángeles les habían prohibido el paso.

La información proporcionada por Barabas (2006: 240) actualiza el convulso panorama descrito por Marroquín. Anota la referida autora:

Dentro de las alternativas derivadas del catolicismo encontramos por lo menos siete municipios donde se practica la teología india (Yacochoa, Huautla, Ayautla, Mazatlán, Chichotla, Teopoxco, Tecaltzingo), y en Chichotla una escisión de la teología india está promoviendo la formación de un culto local e incipiente Iglesia nativa. En San Marcos Tlapazola, Valle de Tlacolula y Jalapa de Díaz (mazateco) se ha registrado la presencia de Renovación Carismática y en Jalapa de Díaz y en San Luis Ojitlán (chinanteco) se practica una religión cismática originada por la doctrina de Lefebvre, pero que en esta microrregión parece estar dando origen a una nueva forma de culto.

El conflictivo campo religioso de Oaxaca ejemplifica, en buena medida, la situación que prevalece en otras entidades del país: diversas tendencias pastorales chocan en sus afanes por incorporar (o retener) adeptos a sus causas eclesiales; llevan a la práctica proyectos de “inculturación litúrgica”, o imponen camisas de fuerza a las creencias distantes del canon, lo cual ha generado renovadas expresiones de la religiosidad popular indígena. Esta “disputa por las almas” (en las exactas palabras de López Austin, véase el capítulo siguiente) ha sido explicada por Maldonado, teólogo y analista social que se ha distinguido por debatir, de manera abierta y sin acotamientos, las cuestiones inherentes a la práctica eclesial entre los grupos étnicos

mesoamericanos. En opinión de este autor (1985: 189), a raíz de la aparición posconciliar del llamado *movimiento litúrgico*:

En la Iglesia católica si no se formó, sí al menos se reforzó la configuración de dos liturgias (una oficial y otra popular), ambas bastante diferenciadas y alejadas entre sí. Este es uno de los fenómenos más curiosos del catolicismo contemporáneo de diversos países, acentuado en el Concilio; un fenómeno que no se da en otras Iglesias, por ejemplo, en las orientales.

En la Iglesia católica padecemos esta dicotomía más o menos esquizofrénica entre, por un lado, las personas y comunidades llamadas “liturgistas”, fieles seguidoras de lo que precisamente se denominó “movimiento litúrgico” y luego se denominaría “reforma litúrgica”, y por otro lado, el pueblo que se mantiene más o menos alejado de la nueva liturgia, pero sigue conservando sus propias tradiciones, costumbres piadosas, devociones...

El análisis de Marroquín y las reflexiones de Maldonado son sugerentes pistas heurísticas; leídas con atención, acaso contribuyan a evitar enfoques parciales, constreñidos al dato exhaustivo pero encerrado en la óptica culturalista, incapaz de avizorar las complejas y dinámicas articulaciones (diacrónicas y sincrónicas), de contenido simbólico y matriz política que caracterizan (definen) los variados perfiles de las respuestas contrahegemónicas que las comunidades instrumentan ante la presencia eclesial. No es ocioso reiterar que, en tanto expresiones culturales subalternas, las manifestaciones de la religiosidad popular indígena no implican, necesariamente, representaciones colectivas plenamente compartidas por los grupos en que se presentan. Estas diferenciaciones resultan de las distintas posiciones de clase y de las diversas confesiones religiosas que expresan disensos en el interior de las comunidades. En esta perspectiva, jerarquizan en su *corpus* ideológico y ritual elementos que han emergido, se han

desarrollado o transfigurado en distintos hitos del proceso histórico que les es inherente. No se trata de configuraciones “puras” o cosificadas (como ciertas ópticas nativistas las conciben), sino de sumas ideológicas que denotan los ritmos y modalidades, “en la medida en que la historia alberga y modifica sus objetos”, para decirlo con las palabras de Augé (2007: 18).

A esta altura de la discusión, tiene enorme utilidad citar los puntos de vista a los que arriba Sandstrom (2010) en su revelador análisis de las respuestas que los nahuas de la Huasteca expresan ante la “invasión protestante”. Al inicio de su ensayo pasa brevemente a algunas de las hipótesis planteadas para explicar el avance del protestantismo frente a la religión indígena vinculada con el catolicismo (cambios en la identidad étnica, efectos debilitantes de la retórica de conversión, movimientos de revitalización, etc.). El examen de estas hipótesis lo realizó conjuntamente con Dow en un estudio anterior (Sandstrom y Dow, 2001).

Fundado en cuatro décadas de intenso trabajo etnográfico<sup>19</sup> entre nahuablantes del norte de Veracruz, Sandstrom anota que “la religión nahua ha suministrado a la gente una cosmovisión coherente y coloca a los seres humanos en relación con fuerzas cósmicas fundamentales”. Advierte además que la “gente llama a su religión *tlaneltokilli*”, término traducido como “creencia, fe, devoción y adoración”, según lo anotado por Gómez Martínez (2003). Cuando los nahuas hablan en castellano llaman a sus prácticas religiosas “costumbres”. Observa Sandstrom:

Si se les pregunta en el contexto apropiado, los nahuas que practican esta religión dirán “somos católicos”. No obstante, sus creen-

---

<sup>19</sup> Realizado conjuntamente con su esposa Pamela Efrein, del que conocemos excelentes resultados como el libro *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity*.

cias y prácticas son en gran parte desconocidas para la mayoría de los católicos urbanos en México, y son ajenas para quienes profesan la fe católica en Europa o el resto de Norteamérica. Por ejemplo, es común ver a la gente hacer una genuflexión ante un altar cubierto de figuras de papel salpicadas de sangre [...] Aunque definitivamente influenciadas por el cristianismo, las creencias y prácticas nahuas, como las de otros grupos indígenas en la región, están firmemente arraigadas en las grandes tradiciones prehispánicas que existían por toda Mesoamérica.

La descripción de las prácticas y creencias nahuas propuesta por Sandstrom corresponde plenamente al contenido y la extensión de la noción de religiosidad popular indígena manejada en estas páginas. Estimo que sus reflexiones alcanzarían una mayor riqueza heurística si refirieran las modalidades de la religiosidad nahua al marco analítico del concepto de religión popular, incorporando el referente de *larga duración*, que en este caso comprende las transculturaciones propias o inherentes al periodo colonial. En lugar de valerse de este término explica la religión nahua como “afiliada al catolicismo”, noción manejada por Dow (2001).

Con razón, Sandstrom plantea que la naturaleza de la religión indígena rara vez se examina en las discusiones teóricas para explicar la conversión al protestantismo. El supuesto tácito –indica– “parece ser que la lucha es entre el protestantismo y el catolicismo...” Enseguida apunta sugerentes reflexiones que deben ser examinadas con extrema atención por quienes estudian las manifestaciones de la tradición religiosa mesoamericana:

Tratamos con tres tradiciones religiosas –indígena, católica y protestante– y muchas subtradiciones dentro de cada cual, de modo que en realidad cada una de éstas puede mezclar varios elementos en respuesta a las condiciones y los entendimientos



locales. ¿Debemos seguir suponiendo que la religión indígena no juega ningún papel en el proceso de conversión? ¿Han causado los cambios económicos en la región una crisis irremediable en la religión indígena tradicional? Y si así es, ¿cuál es la naturaleza de la crisis?

A renglón seguido, Sandstrom critica la perspectiva de los autores que consideran que las “religiones indígenas afiliadas al catolicismo” son inadecuadas o tienen sus creencias debilitadas para enfrentar los cambios que impone la modernidad. Con razón, señala que “durante el último medio milenio, la religión indígena [...] ha demostrado su capacidad de adaptarse a las cambiantes circunstancias. ¿Cómo es diferente la situación ahora?” Considera que la religión nahua (como otras religiones del mundo) tiene la “habilidad de facilitar la adaptación de la gente a nuevas circunstancias”. Señala, además, la carencia de suficiente información científica sobre los preceptos y las prácticas de la religión indígena, razón que explicaría que su configuración y fundamentos no sean considerados al analizar la conversión al protestantismo. En apoyo a su argumentación cita una aguda observación de Hunt (incluida en su formidable estudio *The Transformation of the Hummingbird...*): “En realidad, no tenemos para toda el área cultural [mesoamericana] una sola explicación completa y sistemática del simbolismo religioso como una estructura; lo que tenemos es una colección de más o menos sabrosas exquisiteces etnográficas”.

En efecto, como lo aprecia Sandstrom, Hunt (1977) planteó hace casi cuatro décadas que la naturaleza panteísta de la religión mesoamericana precolombina fue la que permitió la adición de nuevas divinidades al panteón autóctono. La flexibilidad inherente a esta visión sagrada del universo permitió la incorporación de las imágenes cristianas a la antigua matriz. “Vieron el catolicismo –anota Sandstrom– no tanto como una religión alternativa

basada en la adoración de una deidad ajena, sino simplemente como otro modo de dividir el cosmos sagrado y deificarlo.”

En otro orden de ideas –siguiendo el análisis de Dow (2001a)–, Sandstrom destaca el hecho de que la conversión al protestantismo en las comunidades indígenas se produce en mayor grado entre los indígenas más pauperizados (los más pobres entre los pobres). En otro sentido, identifica la clase media indígena emergente en Mesoamérica como católica. Estos hechos contradicen el conocido punto de vista de Weber respecto a la vinculación al protestantismo de las nacientes clases medias en el capitalismo. En la situación mesoamericana la “conversión al protestantismo se correlaciona más con la pobreza que con el cambio económico”.

Sandstrom sugiere que la filiación étnica es una variable que debe considerarse en el análisis de los procesos de conversión entre los nahuas. Explica que “con las posibles elecciones de personas restringidas por la dicotomía indígena-mestizo, habrá poco espacio para un cambio radical en la identidad étnica”. De tal manera, los misioneros protestantes (“acaso sin saberlo”) abrieron “una tercera alternativa para gente que experimentaba el colapso de los antiguos arreglos coloniales y la creciente influencia del nuevo orden económico”. Así, en la nueva situación:

En vez de escoger entre indio y mestizo, ahora podían hacerse “hermanos” (una nueva palabra aplicada tanto a los misioneros como a los conversos). Los conversos al protestantismo no son ni indios ni mestizos, sino que forman un tercer grupo étnico que elude la jerarquía social tradicional con sus raíces en el pasado colonial. Los miembros de este nuevo grupo se ven como dinámicos, progresistas y estrechamente afiliados con el prestigio de los Estados Unidos y lo que consideran su superioridad tecnológica y económica.

El abordaje analítico de las variables que explican las conversiones al protestantismo y los efectos que han producido en las comunidades indígenas convocan a la discusión de los paradigmas hasta ahora aplicados, así como a la revisión de los métodos de trabajo de campo y a la discusión conceptual y metodológica. En este sentido, son de particular interés las pesquisas de Fortuny Loret de Mola (2001), Garma (1998, 2001) y Dow (2001). En todo caso, se trata de examinar renovados procesos de reelaboración simbólica, en el marco de una acelerada dinámica redefinitoria de las identidades étnicas, en el contexto de nuevas formas de dominio eclesial y sujeción ideológica, aparejadas a manifestaciones contrahegemónicas de definida matriz popular. Explicado en palabras de Sandstrom:

Los nuevos protestantes indígenas establecen su identidad en oposición a los que practican religiones autóctonas o a las afiliadas con el catolicismo, creando un ambiente hostil, casi intolerante, en comunidades pequeñas [...] muchos seguidores de las religiones indígenas han resistido los esfuerzos de protestantes por destruir su sistema de creencias y prácticas [...] La revitalización de la práctica ritual *tlaneltokilli* es una clara respuesta a estas luchas, con el resultado de que aun aldeas pequeñas a menudo se dividen en protestantes, indígenas o afiliadas con el catolicismo y facciones católicas más ortodoxas.

### **La religiosidad indígena en el norte de México y el quehacer misional**

Es imprescindible señalar que los planteamientos en torno a la tradición religiosa mesoamericana formulados por los diversos autores citados en páginas anteriores precisan de acotaciones críticas al ser confrontados con las expresiones religiosas es-

tudiadas en el norte de México (comprendidas las subregiones del noreste y el noroeste). Planteo esta observación sin olvidar que se han documentado semejanzas en los planos de la cosmovisión, el ritual y la mitología, así como en los procesos de reinterpretación simbólica de matriz popular. Al respecto, es pertinente recordar que, hacia mediados de los años sesenta, Armillas (cit. Nalda, 1995) sugirió que a finales del Clásico (ca. 550 d.n.e.) algunos pueblos de la Cuenca de México iniciaron movimientos de expansión hacia el norte. Contando con condiciones climáticas favorables, estos desplazamientos difundieron la cultura mesoamericana hasta sitios tan distantes como La Quemada, en Zacatecas. En palabras de Nalda (*ibid.*: 239):

La hipótesis de Armillas sobre las oscilaciones de la frontera mesoamericana no es simplemente el producto de un ejercicio de imaginación; es la culminación de una serie de trabajos previos sobre las técnicas y condiciones del desarrollo de la agricultura prehispánica, así como de los análisis críticos de textos coloniales, en especial de las primeras Relaciones Geográficas del siglo XVI y también de la recopilación de trabajos arqueológicos y etnográficos del norte de México y de sus propias exploraciones en Teotihuacán y Zacatecas.

Desde la perspectiva de la “ecología histórica”, Armillas observa (1991: 208) que la línea de la frontera civilizatoria mesoamericana “coincidía con el límite de la agricultura permanente”, e identifica a la nación de los pames (de filiación lingüística otomiana, localizados en territorios adyacentes a la frontera) “como representante de un estado cultural intermedio entre sedentaridad y nomadismo” (*idem*). Explica “el avance y retroceso de la civilización mesoamericana” en forma de “cambios ambientales dependientes de la circulación atmosférica”. Propone comprobar los hechos históricos con estudios paleo-ecológicos, arqueológicos (con

énfasis en el paisaje cultural) y la revisión crítica de “las crónicas antiguas de las naciones que invadieron el centro de México a raíz del desplome del poderío de Tollan” (*ibid.*: 223-224).

Desde una perspectiva diferente, Sariego Rodríguez (2002) plantea la crítica a “la hegemonía del concepto de Mesoamérica”, proponiendo “una descentralización (hacia el norte) de la investigación antropológica”. Después de señalar el “interés secundario” que los estados norteños motivan en las instituciones antropológicas nacionales, indica (*ibid.*: 378):

A la luz de la arqueología, la etnografía y la historia, la naturaleza y los orígenes del “norte profundo” cada día se revelan más diferenciados y distintos de las otras regiones del país. El viejo procedimiento de recurrir a la analogía para generalizar los rasgos culturales mesoamericanos más allá de sus fronteras reales o de sobreponderar los fenómenos de contacto intercultural no pueden esconder o desdibujar un hecho insoslayable: los grupos étnicos que poblaron el norte prehispánico fueron y siguen siendo muy distintos de sus contemporáneos mesoamericanos.

Al examinar el pasado y el futuro del norte de México, el autor observa con razón que la antropología debe “adecuar los viejos discursos académicos sobre el mestizaje, la nacionalidad y las relaciones interétnicas” (*ibid.*: 384). Este punto de vista no implica negar la importancia del análisis de los materiales arqueológicos y etnográficos registrados en esta vasta nación para fines de estudios comparativos con Mesoamérica. Tal procedimiento metodológico fue privilegiado por Preuss, para quien “los datos de campo sobre los huicholes eran una fuente clave para la reconstrucción de la religión azteca”, según lo señala Neurath (2002: 27). Preuss consideraba que los relatos nahuas que recopiló en Durango en 1907 tenían el mismo origen que los viejos mitos mexicanos, según lo explica Ziehm (1982: 9, 67 ss.).

Cabe mencionar también que López Austin (1994) ha obtenido importantes resultados al utilizar materiales etnográficos huicholes sobre las concepciones de Tamoanchan y Tlalocan entre los nahuas del altiplano central, durante el periodo clásico. Desde su óptica, el uso de las fuentes etnográficas cumple como propósitos: continuar robusteciendo “la idea de una tradición mesoamericana que llega vigorosa a nuestros días desarrollando nuevos cauces metodológicos” y auxiliar el “entendimiento de la cosmovisión antigua entendiendo que en algunos de sus segmentos se encuentra anquilosado por la insuficiencia de fuentes del siglo XVI”.

Neurath (2008) –en un sugerente texto introductorio al estudio de los mitos y rituales en “La frontera septentrional de Mesoamérica”– ha señalado acertadamente que no es preciso “trazar líneas gruesas o fronteras” para establecer la influencia mesoamericana que, en efecto, “alcanza hasta donde termina el cultivo, es decir, regiones tan lejanas como el valle Missouri Superior” (*ibid.*: 16). Menciona a propósito el planteamiento de Preuss que, a diferencia de la propuesta de Kirchhoff, “no busca límites geográficos sino relaciones orgánicas, también entre culturas de diferentes horizontes históricos” (*idem*). Cita enseguida una incisiva reflexión de Preuss (escrita en 1911) que amplía la anterior observación:

... de ninguna manera debemos pensar en un área con fronteras fijas y zonas de influencia claramente perfiladas; más bien se trata de una región poco definida donde se presentan ciertas relaciones culturales concretas que siempre tienen que ver con los antiguos mexicanos.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Esta observación es parte del artículo “El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras”, incluido en el libro *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre*

Así, frente al trazo de límites fronterizos taxativos y la identificación de rasgos culturales como criterios definitorios, Neurath (*ibid.*: 16-17) observa:

La ventaja de otorgar prioridad analítica a las relaciones [...] permite dar cuenta del carácter diferenciado de la influencia mesoamericana en las distintas regiones. En algunos casos como el noreste de México y el suroeste de los Estados Unidos, el parentesco lingüístico parece haber reforzado el establecimiento de un complejo cultural compartido, desarrollado en torno al cultivo del maíz.

En la perspectiva que atañe de manera específica al estudio de las expresiones religiosas de perfil popular, es de indudable interés la opinión que Spicer (1964) formula en su ponencia Apuntes sobre el tipo de religión de los yuto-aztecas, leída en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas (México, 1962), quien observa “similitudes considerables” en las creencias religiosas de toda el área del noroeste en la que habitan coras y huicholes, tarahumaras, mayos, yaquis y los pima-tepehuan. Este autor (*ibid.*: 34) sugiere que dichas similitudes refieren a una matriz religiosa común a la que caracteriza la división del año en las estaciones de lluvias y secas, así como subrayada división de género inherente a sus deidades. Sus observaciones continúan los planteamientos de su ya clásico estudio sobre el ceremonial yaqui (1940) y los de un valioso artículo (1961) en el que examina el proceso de aculturación religiosa enfrentado por los pueblos yaquis, siguiendo las ideas de Beals

---

*coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, coordinado por J. Jáuregui y J. Neurath, publicado en 1998 por el INI, pp. 403-419.

(1932) en su pesquisa sobre la etnología comparativa del noroeste después de la primera mitad del siglo XVIII.

Considero que el libro de Crumrine *The Mayo Indians of Sonora. A People Who Refuse to Die* (1977) es uno de los estudios más sobresalientes en torno a la religiosidad indígena en el noroeste de México. Esta obra (construida a partir de un prolongado trabajo etnográfico utilizando la lengua de los mayos) analiza la organización y el ciclo ceremonial, el simbolismo de la cruz, los rituales de integración tribal en torno a la devoción de los santos y la revitalización del culto en el contexto de la compleja interacción que los mayos confrontan con los *yoris* (la población mestiza). Destaca en esta pesquisa la influencia que en la vida de los mayos ejercen las visiones proféticas de Santa Teresa de Cabora, en tanto inspira notables expresiones místicas (*ibid.*: 134). El análisis de Crumrine parte de una aguda revisión histórica, así como de un profundo examen de la “historia sagrada” del pueblo mayo, a la que considera fundamental en la integración del ceremonial y de las relaciones sociales (*ibid.*: 19, 25). En el texto de presentación del libro, Spicer escribió, con razón, que los mayos mantienen una interesante síntesis de elementos autóctonos y creencias cristianas medievales introducidas por los jesuitas entre los siglos XVI y XVII, la cual ha enfrentado adaptaciones y profundas alteraciones (p. ix). Crumrine continúa las reflexiones que planteara en su investigación sobre el ceremonial de pascua y la identidad de los mayos, presentada como disertación doctoral (en el Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona) dirigida por E. H. Spicer. En este estudio (Crumrine, 1974) examina el ceremonial del pueblo de Bánari y aborda el funcionamiento de la cofradía Parisero, con un especial énfasis en sus normas, símbolos y ritos, desde la perspectiva de “un modelo basado en oposiciones binarias”, con el objeto de presentar una explicación de los aspectos psicoló-



gicos, sociológicos y culturales (*ibid.*: 12, 17). En sus conclusiones, el autor (*ibid.*: 327) anota:

... El Ceremonial Pascual de Bánari se adhiere a las oposiciones binarias según la concepción de la teoría de Van Gennep. Los miembros de la cofradía Parisero al empezar la cuaresma dejan la sociedad profana mayo, son sagrados especialmente mientras usan máscaras o en alguna forma se cubren la cara, y por medio del bautismo vuelven a entrar en la sociedad profana. El cambio lo simboliza la divinidad protectora de la cofradía de los Parisero *'Itom 'Acai 'Usi*, y la estabilidad, la iglesia e *'Itom 'Aye*, a quien regresan los iniciados en el bautismo y para el alimento [...] este proceso de iniciación crea un arraigo emocional-social con el pueblo local simbolizado por la iglesia.

En otro orden de ideas, el estudio de la territorialidad simbólica entre yaquis y mayos evidencia un avance significativo en la pesquisa de Moctezuma, Olavarría y López (2003: 135-136), quienes plantean que:

Con la expulsión de los jesuitas del noroeste de México comenzó una nueva etapa de recomposición de los territorios yaquis y mayos, sobre todo de los segundos, que regresaron a poblar la zona con los antiguos criterios de ranchería [...] aunque, al mismo tiempo, mantuvieron ciertas formas heredadas de las misiones [...] Con el tiempo, las sietes misiones mayos tradicionales, así como las de la región del Fuerte, dieron paso a un número mucho mayor de sitios que contaban con iglesia y donde se desarrollaron las mismas actividades rituales que en los pueblos de misión originales. Al mismo tiempo, en las comunidades ocurrieron una serie de procesos encaminados a integrar nuevas concepciones mitológicas con base en creencias precolombinas y las que introdujeron los grupos religiosos durante gran parte de la época colonial.

A la actividad misional controlada por los jesuitas, le sucedió el quehacer franciscano que anuló el sistema de misiones en los antiguos territorios y permitió, como lo señalan los autores antes citados, el libre acceso de los blancos (*yoris*) a las comunidades indígenas, acción aparejada a la pérdida de tierras (*ibid.*: 143). Consideran que, por cuanto hace a los tres niveles del universo (cielo, tierra e inframundo) asociados a las tres partes del día o del año, “el modelo yaqui se situaría como un momento más del conjunto de transformaciones mesoamericanas o, más bien, como ilustración de una de las posibilidades que dicho modelo hace posible”, apreciación que formulan “sin pretender establecer más lazos que los proporcionados por la comunidad histórica y lingüística” (*ibid.*: 138). Por otra parte, estos autores evidencian la importancia de las autoridades religiosas tradicionales, con Vicam Pueblo como el “centro político” de las ocho comunidades yaquis. También señalan que éstas son escenario “de los ritos y de las bendiciones y promesas que los *yoremes* hacen frente al *teopo ya'ura*, literalmente la autoridad de la iglesia, en el espacio público, tanto en la temporada ceremonial como en el tiempo ordinario”. Subrayan la importancia de la interrelación ceremonial entre los pueblos “mediante la participación en las fiestas de los santos patronos de las iglesias”, con lo que se forman “redes intergrupales” (*ibid.*: 145-148).

Otro tema de especial interés es el de las cruces que funcionan como “marcadores del espacio sagrado”, toda vez que las ceremonias y procesiones “están presididas por una” (*ibid.*: 147 ss.). Las cruces (*kusim*) se levantan también “en el umbral del solar doméstico recién ocupado” con la creencia de que protegen contra “la envidia y la hechicería”. En fin, tienen “un sitio privilegiado en la parafernalia”. Los autores antes citados apuntan que “las cruces siempre se orientan hacia la sierra, por donde sale el sol y que corresponde al Este”, y concluyen:

Las iglesias yaquis son construcciones que, aunque varían significativamente en cuanto a su antigüedad, repiten en lo esencial la estructura románica: macizo axial y dos torres, lo que resulta en una planta en forma de cruz cuyas torres están coronadas, a su vez, por cruces (*ibid.*: 148).

La devoción popular a San Francisco (cuya fiesta se celebra el 4 de octubre) une a los yaquis de ambos lados de la frontera, a los mayos y a los *o'odham* (pápagos y pimas), así como a los devotos mestizos. Explican Moctezuma, Olavarría y López (*ibid.*: 149) que la antigua misión de Magdalena (“actualmente en San Francisquito, donde murió y fue enterrado el padre Quino”) es un importante centro de peregrinaje para hacer al *santito*:

... la promesa de hábito o de escapulario, que consiste en llevar la prenda (generalmente los niños terminan cumpliéndola) hasta por tres años, a cambio de una protección o ayuda en una crisis. La presencia yaqui no se limita a su participación como fieles, sino que cada vez más músicos y danzantes de pascola y venado son llamados para hacer su *tekipanoa* y acudir a la peregrinación.

En una perspectiva complementaria debe leerse el estudio de Aguilar Zeleny (2003) respecto a la territorialidad y a los sitios sagrados de los *o'odham*, en el que destaca el papel que cumple en su cosmovisión la religión católica. Subraya este autor “la labor de los religiosos de la orden jesuita”, considerando que “su área de influencia y control fue también determinante en la conformación de la frontera del noroeste novohispano, que llevaría después a definir diferentes demarcaciones de la frontera internacional” (*ibid.*: 169). Desde el punto de vista de Aguilar Zeleny, en el marco de “la lógica de conquista y dominación”, las tareas de los religiosos (actores fundamentales de la hegemonía hispánica) se orientó a suplantar los sitios

sagrados y ceremoniales, estableciendo en ellos santuarios y misiones, proceder que determinó que “algunas de las poblaciones actuales de la región del desierto ocuparan el sitio de poblaciones y centros ceremoniales prehispánicos”, como es el caso de San Marcelo de Sonoidog, Caborca y Magdalena. El quehacer misional de los miembros de la Compañía de Jesús fue realizado “bajo la tutela espiritual de San Francisco Xavier, quien ocupa un lugar central en la religión adquirida de los españoles hasta hoy” (*idem*).

Es evidente que las diferentes expresiones que asume la religiosidad de los pueblos indígenas en el norte de México precisan de reflexiones de mayor envergadura que las que pergeño en estas páginas. Por fortuna el lector hallará planteamientos sólidamente formulados a partir de acuciosas pesquisas históricas y etnográficas. Tal es el caso del ensayo escrito por Porras Carrillo *et al.* (2003), en el que se trazan paralelismos entre el quehacer indigenista y las tareas misionales de los jesuitas entre los tarahumaras, punto de vista que requiere ser confrontado con lo acontecido en otras regiones indígenas. Después de apuntar el papel que los militares cumplieron protegiendo las misiones (que funcionaban como centros de acopio de alimentos, además de espacios dirigidos al adoctrinamiento), los autores señalan los hitos y las implicaciones en la ocupación de la sierra tarahumara, y la defensa territorial evidenciada en las rebeliones indias. Observan (*ibid.*: 205) que:

Como antes el proceso de evangelización, el de aculturación inducida [...] opera de forma semejante. Si antes fue la formación de pueblos alrededor de una iglesia, ahora será la construcción de centros indigenistas en torno a los cuales los tarahumaras recibirán no los beneficios espirituales de la verdadera religión, sino un conjunto de derechos que les brindan el progreso y benevolencia del Estado, pero también, inevitablemente, muchas obligacio-

nes y compromisos que afectan de manera directa sus modos de vida “tradicionales”.

Subrayan los autores que tanto la obra misionera como la indigenista enfatizan sus acciones de dominio para “imprimirles una ideología y una cosmovisión diferente de las heredadas de su tradición, tanto en lo religioso como en lo político-económico”. Consideran que la oposición de los tarahumaras se manifestó de manera radical (en tanto resistencia cultural) asimilando y utilizando los esquemas organizativos ajenos “para establecer una relación pacífica e institucional con el Estado y con la sociedad nacional [...] aun a costa de su subordinación económica y política” (*ibid.*: 206).

En el vasto territorio conocido como Gran Nayar (cuyo complejo cultural estableció Preuss en 1906, como bien lo indican Jáuregui y Neurath, 2003), el quehacer misional de los franciscanos y jesuitas presenta algunas variaciones en sus resultados, en comparación con el desarrollado en el noroeste de México y en la Sierra Tarahumara. Así lo explica Magriña (2003) en un revelador análisis sobre la etnohistoria de los coras (entre 1531 y 1722). “¿Qué hicieron los jesuitas para adueñarse del Gran Nayar?”, pregunta la autora, respondiendo enseguida (*ibid.*: 37):

Tomaron el control total de la región mediante el apoyo militar. Tras su expulsión los franciscanos ocuparon su lugar, pero aunque siguieron contando con los soldados, les faltó tenacidad y organización para mantener el territorio. La política de secularización también contribuyó a su fracaso, pues los misioneros de la orden seráfica *pretendían convertir para convencer, a diferencia de los jesuitas que llegaron a conquistar para convertir.\**

---

\* Cursivas mías.

Magriña amplía la observación anterior indicando que la diferencia fundamental en el método de evangelización de franciscanos y jesuitas estriba en la permanencia de los segundos con los indígenas, en contraste con las “esporádicas visitas” de los discípulos de San Francisco. Los miembros de la Compañía de Jesús —explica la autora— lograron penetrar en el territorio nayarita hasta 1722, como “acompañantes de la incursión militar”. Permanecieron en la región 45 años, hasta 1767, cuando fueron expulsados del imperio español. De manera diferente, los franciscanos ocuparon sus misiones desarrollando irregulares tareas de evangelización, interrumpidas por las rebeliones indígenas y la guerra de independencia (1810-1811). El Reino del Nayar “fue restablecido por casi veinte años —de 1856 a 1873— con el liderazgo del agrarista Manuel Lozada (1828-1873)”. En este lapso “los coras revivieron su antigua autonomía”. La Revolución Mexicana (1910-1917) y la rebelión cristera (1920-1929) impidieron “un contacto más constante con la religión católica”, el cual se concretó hasta 1953 “con la nueva llegada de los franciscanos” (*ibid.*: 38).

La autora concluye la revisión histórica de la evangelización en el Gran Nayar con esta puntual observación:

... los indígenas siguen resistiendo y, tras unas décadas de apostolado de algunas misiones, han decidido expulsar a los franciscanos [...] Esto da un total de no más de noventa años de contacto directo con la religión católica [...] durante un periodo de no más de 450 años. Este corto lapso marca una gran diferencia con otros grupos indígenas de México que constantemente han sido reprimidos en su ideología por la sujeción religiosa.

La pesquisa de Magriña da cuenta de la notable influencia que los jesuitas han ejercido entre los coras (“aun después de su expulsión y hasta nuestros días”) y plantea la paradoja de que

pese a su orientación hegemónica “contribuyó a la reproducción de la identidad de los coras...” La autora (*ibid.*: 38) advierte que:

Al sentirse en peligro, los coras se aferran a sus tradiciones, realizando sus rituales a escondidas, en el monte, en el ámbito de los grupos familiares y asegurando su transmisión por vía de la oralidad y la gestualidad de sus ritos y creencias, garantizando así la reproducción cósmica mediante el *costumbre* (tradición religiosa de los indígenas). Refuncionalizaron, asimismo, las prédicas de la Compañía de Jesús al adaptar la escenificación de la semana santa católica a su cosmovisión, para sustituir la práctica del mitote guerrero, que a partir de su reducción les fue vedado.

El estudio de Magriña presenta sugerentes claves para reflexionar críticamente sobre la estrategia misionera de los jesuitas en tanto su vinculación y/o confrontación con el poder colonial, así como respecto a la conocida directriz de San Ignacio de Loyola (su fundador y guía), de quien se dice estableció como norma “estar más presto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla”, sin olvidar que la práctica de analogar las configuraciones simbólicas de los indígenas con las del mundo occidental (por intermedio del paganismo clásico, en la fórmula de San Agustín) ya había sido ensayada previamente por los franciscanos. Al examinar el modelo de evangelización instrumentado por los jesuitas en el Gran Nayar, Meyer (2003b: 63) anota con su acostumbrada agudeza:

¿Qué juicio podemos emitir sobre la obra de aquellos hombres?  
¿Su empresa fue noble o ilegítima? ¿Utópica o realista? ¿Mala o buena? ¿Tiene caso hacer esas preguntas? ¿Se vale? Nuestros misioneros enfrentan las grandes preguntas que plantearon más tarde las ciencias sociales, preguntas que nos seguimos planteando y que son las de la antropología, en el sentido que

va de la teología a la política [...] Podemos denunciar la dimensión destructiva de su empresa (y también denunciar la misma dimensión en los internados del siglo xx). Yo no uso los términos “etnocidio cultural” pero se entiende lo que condenan. Ahora bien, esos “energúmenos demolidores” si bien destruyeron mucho también salvaron mucho [...] al apasionarse por el adversario, lo estudiaron y en buena parte lo entendieron mejor que nosotros.

La importancia antropológica del Gran Nayar se ha subrayado en los últimos años, de manera particular en los estudios de Jáuregui (p. e., 1998) y Neurath (2002 y 2008). En esta revitalización cognoscitiva tiene particular interés una nueva lectura de las pesquisas pioneras de Preuss. Jáuregui y Neurath (2003: 33) observan, de manera polémica, que:

El olvido de Preuss por parte de la antropología mexicana no puede explicarse sólo por la trágica pérdida de gran parte de sus manuscritos inéditos, la falta de traducciones o el desinterés coyuntural por sus enfoques teóricos. Es evidente que la perspectiva etnológica de Preuss, que plantea el esclarecimiento del pasado a partir del presente etnográfico, no “convino” a la ideología centralista de la mesoamericanística oficial dominada por Alfonso Caso.

Este comentario reviste múltiples aristas cuyo análisis va más allá de los límites de este apunte; en todo caso, se ubica justamente en el ámbito de los trastelones políticos del quehacer antropológico en México, tópico que todavía precisa de exámenes más puntuales. Desde cualquier ángulo, la presencia hegemónica de Caso en nuestro mundo antropológico está fuera de toda duda.

Desde una óptica contraria a las “concepciones esencialistas de la cultura”, Neurath (2002: 25) observa que:



... tampoco las tradiciones populares del Nayar (indígenas y mestizas) permiten el análisis por elementos, separando artificialmente lo indígena-prehispánico de lo mestizo-católico, o aislando lo “auténtico” de las “influencias contaminadoras” que han llegado de afuera. En relación con esto, sólo queremos señalar algunos aspectos que ilustran los sincretismos culturales huicholes más recientes.

La reinención cultural periódica, la “vitalidad cultural”, más allá de los “orígenes perdidos”, son las claves que guían las reflexiones de Neurath, en la ruta analítica transitada por Lévi-Strauss, Leroi-Gourhan, Mintz y Prince. De tal manera critica a los autores (*ibid.*: 24) que, en términos generales, consideran a los huicholes como “fósil cultural”, término acuñado por Seler a principios del siglo XIX, y precisa con razón que esta “ideología primitivista” corresponde al Porfiriato, periodo durante el cual la existencia cultural de los grupos étnicos del Gran Nayar se encontraba al “filo de la navaja”. Indica (*ibid.*: 28-29) que después de 1722 se realizaron:

... ciertas actividades misioneras en la Sierra; sin embargo, en la actualidad los huicholes mantienen básicamente el mismo sincretismo que desarrollaron, al parecer *por su propia iniciativa*, hace ya siglos, y principalmente en interacción con la cultura popular mediterránea-novohispana-mestiza (y no tanto con los curas). Es evidente que las grandes doctrinas del cristianismo nunca fueron aceptadas por ningún grupo de los nayares, pero eso no quiere decir que la religión huichola esté libre de elementos católicos. Los cambios en la religión fueron importantes pero, al parecer, no así el producto de la labor misionera.

La naturaleza de los sistemas de transformaciones simbólicas es una de las claves fundamentales de las reflexiones de Neu-

rath, profundamente influido por los planteamientos de Preuss, a quien considera (Jáuregui y Neurath, 2003: 26)

... el primero en comprender la naturaleza ‘sincrética’ de las religiones indígenas, de manera que elementos aborígenes y cristianos se encuentran asociados y sin contradicción tanto en las fiestas del ciclo del mitote como en los del templo católico, conformando una totalidad.

En efecto, la obra americanista de Preuss fue fundamental para revitalizar los estudios comparativos que habían caído en descrédito en las primeras décadas del siglo xx. Tiene razón Alcocer (2008: 35) al señalar que la recuperación de la óptica de Preuss basada en estudios exhaustivos “abre una perspectiva interesante para la antropología contemporánea que se siente incómoda con los estudios funcionalistas de comunidad, pero tampoco confía en los grandes temas universalistas”. Al realizar cotejos críticos de las manifestaciones religiosas indígenas que motivan este apunte, no debe olvidarse esta lúcida observación de Alcocer (*ibid.*: 70):

Si Preuss pudo tender un puente entre las antiguas culturas del centro de México y la vasta periferia septentrional de Mesoamérica, se debe a que suministró un riguroso tratamiento filológico a los registros etnográficos de textos y rituales, que combinó con una reflexión sistemática acerca de las condiciones de posibilidad para la reproducción de la vida intelectual.

## IV. LOS ESTUDIOS MESOAMERICANOS Y LAS ESTRATEGIAS CLERICALES

### **Desplazamiento de los enfoques culturalistas**

En el marco de las discusiones del Seminario sobre la Etnología de Mesoamérica,<sup>21</sup> Kirchhoff afirmó que de 90 a 99% de los rasgos de las culturas indígenas contemporáneas procedía de la cultura occidental (véase Aguirre Beltrán, 1976: 78). En términos semejantes se expresó años después Nowotny (1966: 417) al observar que:

Casi el total del material etnográfico, sea de México, como también de América del Norte, fue recopilado en un tiempo cuando los pueblos o tribus en consideración ya habían tenido durante decenas o cientos de años contacto con los europeos. Esto se puede considerar como regla con muy pocas excepciones.

De acuerdo con lo expresado por Galinier (1990: 37-38), durante varias décadas la etnografía mexicanista consideró la tradición indígena como “crisol de supervivencias” del pasado precolombino. Al amparo del conocimiento arqueológico, la tarea etnológica se orientó a explicitar “al máximo las concordancias entre los rasgos culturales de los grupos indígenas actuales y los que los datos arqueológicos y etnohistóricos les atribuían para el periodo prehispánico”. Galinier argumenta con razón que un cambio de perspectiva, es decir, “la inversión de la problemática [...] se

---

<sup>21</sup> Editadas en 1952 por Sol Tax con el título *Heritage of Conquest*.

operó en los años sesenta, bajo el impulso de los trabajos de Wolf en particular”. El enfoque culturalista de corte redfieldiano fue desplazado por los análisis que ubicaron la “tradición india en el contexto de las sociedades campesinas de México y de Centroamérica”. En efecto, esta óptica subraya el carácter dinámico de la tradición (enfatisado años atrás por Balandier, 1969, en su libro clásico *Antropología política*) entendida como “una realidad sociológica y política cuyas modalidades de evolución se perfilan en el examen de la relación de fuerzas que liga la sociedad nacional, Estado y comunidades campesinas, sean o no indígenas”.

A diferencia de los grupos tribales, los pueblos indígenas que habitan en el territorio mexicano se articulan en diferentes sectores de clase (básicamente en el ámbito de los grupos subalternos) que se imbrican con las adscripciones étnicas. De tal manera, las expresiones de la religión popular que les son características no son el resultado excluyente de la continuidad de creencias y prácticas prehispánicas, o de la simple transformación de éstas en el marco de la cristianización. Implican un complejo conjunto de rituales y manifestaciones ideológicas que no es necesariamente compartido por la comunidad. Por tanto, la división clasista imperante en los poblados es contraria a la vigencia de cosmovisiones comunes a todos los habitantes de las localidades, aun compartiendo la misma filiación étnica. Prácticas y creencias remiten, así, a diversas matrices sociales y conceptuales. Son estas entidades sociales que, al tiempo de expresar antagonismos de clase y la disolución de antiguos vínculos etnoculturales, manifiestan mayor amplitud en sus dinámicas político-económicas y religiosas, ritmos sociales de matrices asincrónicas articulados dialécticamente a la formación social mexicana. Desde esta perspectiva, considero que los fenómenos propios de la religión popular indígena permiten un acercamiento privilegiado para la observación y el análisis de las contradicciones, transformaciones y tendencias presentes

en la estructura social en general, y en el campo religioso, en lo particular.

En previsión de lecturas inadecuadas, es pertinente subrayar que el hecho de *no* privilegiar la búsqueda de supervivencias prehispánicas en el estudio etnográfico no implica priorizar el enfoque sincrónico en detrimento de la pesquisa histórica. Al contrario, las expresiones culturales no deben estudiarse como un conjunto de manifestaciones u objetos *terminados*, sino en tanto procesos a los que son inherentes diversas trayectorias transculturales y múltiples estrategias de continuidad y transformación. Son estos los *procesos creativos de reelaboración constante y remotas raíces* a los que alude Broda (véase *supra*). Las propiedades retentivas de las ideologías religiosas deben ser examinadas en sus planos pasados y presentes, identificando sus raíces terrenales y su interdependencia con los órdenes sociales que resulten radicalmente analíticos.

Auspiciado por el Harvard Chiapas Project (iniciado en 1957), Vogt (1973) escribió su acucioso estudio etnográfico sobre los zinacantecos, tzotziles que asumen el nombre de su municipio, ubicado al oeste de San Cristóbal de las Casas. Esta obra (fundamental para estudiar las limitaciones de los enfoques teóricos de factura culturalista) intenta desvelar la intrincada configuración simbólica de una expresión popular de la religión maya, observando que los campesinos de Zinacantán no son una comunidad convertida al catolicismo en el siglo XVI, “sino más bien mayas con un barniz de catolicismo español, un barniz que parece más superficial cuanto más se investiga la cultura” (*ibid.*: 27). Vogt dedica escasas líneas al análisis de las relaciones que los zinacantecos mantienen con la jerarquía eclesiástica regional, dejando al lector la impresión de que ellos participan de un sistema tradicional autónomo, como si su vida comunitaria se desarrollara al margen del acontecer de la sociedad nacional. Con razón Medina (2001: 88) advierte que, en

el estudio de Vogt, “pareciera que Zinacantán es una isla cuyo referente comparativo son exclusivamente los mayas del periodo clásico, ni siquiera los antiguos pueblos y culturas mesoamericanas”. En este tenor debe leerse el apunte esquemático de *Los zinacantecos* (*ibid.*: 134):

El tercer día de la fiesta llega el sacerdote católico desde San Cristóbal en la mañana temprano para celebrar las bodas, los bautizos y decir misa. El cura suele marcharse a eso de las diez de la mañana y las campanas tocan anunciando su salida. Entonces los alférez repiten la “danza de los borrachos”, mientras que los mayordomos bailan para los santos dentro de la Iglesia.

A partir de la investigación paradigmática de Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos* (1976),<sup>22</sup> las manifestaciones de la religiosidad indígena mesoamericana empezaban a estudiarse desde perspectivas que rompieron los moldes impuestos por el culturalismo y el enfoque comunitario. Estas pesquisas históricas y antropológicas cubren un amplio abanico referido al proceso y las secuelas de la evangelización, las manifestaciones sincréticas, los santuarios y las peregrinaciones, la emergencia de conflictos religiosos, el ciclo ceremonial, etcétera. La perspectiva planteada por Carrasco (sobresaliente alumno de Kirchhoff) sería el parteaguas que marcaría la diferencia entre los estudios sincrónicos de orientación funcionalista y un análisis que subrayaría la importancia de los procesos, es decir, la mirada histórica como herramienta fundamental para comprender las configuraciones socioculturales en el contexto de la sociedad nacional. Este aporte fundamental obliga a matizar el punto de vista de

---

<sup>22</sup> Publicado originalmente en 1952 con el título *Tarascan Folk Religion: Analysis of Economic, Social and Religious Interactions*.

Galinier (véase *supra*) en relación al papel que desempeñara la obra de Wolf en la reorientación de los estudios etnográficos en Mesoamérica. En este orden de ideas, conviene recordar que en un artículo dedicado a explicar las transformaciones producidas en la sociedad indígena al consumarse la conquista, Carrasco (1975: 176 ss., 198) señaló la insuficiencia de materiales para realizar comparaciones detalladas entre las instituciones de la cultura prehispánica y las que caracterizaron a las comunidades autóctonas durante la Colonia, así como para examinar con profundidad el surgimiento de manifestaciones religiosas de primera importancia en los grupos étnicos contemporáneos.

En *El catolicismo popular de los tarascos* Carrasco (*ibid.*: 190) definiría las características de la religión popular entre los purépechas en los términos siguientes:

Lo distintivo de la religiosidad popular se debe a la sobrevivencia de elementos prehispánicos, a la aceptación relativa y adaptación de creencias y prácticas católicas, y –lo más importante– al hecho de que existe una organización local de las ceremonias populares que constituye un elemento básico de la vida económica y política de la comunidad.

La importancia otorgada a los elementos prehispánicos no implica que el autor alentara la comparación directa de las modernas manifestaciones religiosas con los antiguos rasgos, sin considerar que en la Colonia se desarrollaron profundas transfiguraciones y un “tipo estable” de comunidad y cultura indígena diferente tanto de la prehispánica como de la contemporánea: “Lo que se encuentra hoy –escribió Carrasco– son componentes paganos, en el culto sincretizado de los santos y en el folklore” (*ibid.*: 203). De acuerdo con esta línea argumental (y dejando de lado el contenido etnocéntrico del término “pagano”) concluye que los conceptos generales de la religión y el folklore tarasco

son parte del catolicismo, punto de vista que afina estableciendo la diferenciación entre los componentes canónicos y populares de su religión. Observa (*ibid.*: 59) que:

Por una parte están el sacerdote y su relación con la jerarquía y elementos de culto como los sacramentos, la misa, el rosario, que siguen las reglas de la Iglesia internacional. Por otra parte, hay aspectos de las creencias y del ritual que, aunque relacionados con los de la Iglesia, están organizados localmente y son peculiares de la cultura campesina local. Esto es lo que llamamos catolicismo popular.

Carrasco (*ibid.*: 14) explica esta caracterización dicotómica desde la perspectiva de la sociedad nacional, distinguiendo entre “un pueblo mexicano y una cultura mexicana” articulados en una estructura social asimétrica:

El sistema social bajo el que vive esta gente –apunta el autor– está caracterizado por una división en clases sociales. Cada clase tiene peculiaridades culturales [...] Una o varias de estas clases es la de los campesinos [...] Correspondientemente, se podrá hablar de una cultura nacional de campesinos. Aún más, estos labradores viven en poblados rurales, cada uno de los cuales posee una cultura distinta debido a diferentes factores étnicos y a diferentes adaptaciones ecológicas y sociales. En este sentido, puede decirse que cada pueblo campesino tiene una subcultura local y de clase.

En consecuencia, Carrasco (*ibid.*: 15) designa como popular “los rasgos culturales e instituciones que son peculiares y distintivos de las culturas locales de los estratos inferiores”.

He citado *in extenso* algunas de las principales contribuciones de Carrasco en torno al estudio de la religión popular, con



el objeto de destacar en su enfoque la explícita identificación de los factores característicos de este tipo de manifestaciones religiosas, a saber: 1) su explicación con base en una estructura social clasista; 2) las concepciones asistemáticas; 3) las actitudes de oposición ante la religión oficial; 4) la presencia de elementos culturales arcaicos; 5) el factor espacial y la impronta condicionante del proceso histórico. Es evidente que Carrasco identifica estas variables sustentado en una perspectiva teórica que prioriza el papel de la base material en la configuración de los procesos sociales, muy cercana en sus premisas e hipótesis a la formulada por Gramsci; incluso utiliza el término “catolicismo popular”, manejado por este autor. La contribución sustancial de Carrasco debe ser valorada más allá de las divergencias que Van Zantwijk (1974) planteara respecto a la interpretación del papel que cumplen en la religión popular las “sobrevivencias aborígenes”, polémica examinada de manera magistral por Galinier (1990: 247 ss.). Si bien el concepto de hegemonía no es utilizado como herramienta analítica en el aparato crítico de Carrasco, la importancia explicativa que concede a la estructura clasista posibilita el examen de la interrelación entre el campo político y el de la religión, manejando esta articulación en los planos institucionales e ideológicos (*ibid.*: 14 ss., en particular véase el cuadro de la p. 16).

Considero que la importancia de las reflexiones de Carrasco<sup>23</sup> no ha sido apreciada en toda su riqueza teórica y heurística por algunos de los estudiosos de la religión popular en Mesoamérica y Latinoamérica, y se ha llegado al límite de ignorarla (p. e., Giménez, 1978; Parker, 1993). ¿Acaso esta “invisibilidad” deba explicarse por las plataformas teóricas sobre las cuales

---

<sup>23</sup> Que se han señalado de manera particular, véase Báez-Jorge, 1988, 153 ss., 327 ss.; 1998: 22 ss.; y que Broda, 2005, ha examinado de manera exhaustiva.

Carrasco construyó sus reflexiones? Es de interés leer con detenimiento el punto de vista que Florescano (1997: 60-61) externara respecto a las aportaciones del referido autor relativas al antiguo panteón mexicano:

Carrasco dio un paso considerable en el conocimiento de la naturaleza de los dioses mesoamericanos [...] percibió, al analizar los nombres, imágenes y funciones de los dioses, que éstos reproducían, como un espejo, la división del trabajo, los estratos sociales y las unidades políticas y étnicas de la sociedad náhuatl. Al contrario de la mayoría de sus anteriores, Carrasco hizo una lectura “social” de los dioses mesoamericanos, cercana a la que habían hecho críticos de la religión como Ludwig Feuerbach y Carlos Marx [...] no cita las fuentes que lo llevaron a este planteamiento, y en su obra es sensible la ausencia de referencias directas a Emile Durkheim [...] pero es clara su filiación con este y los autores mencionados antes.<sup>24</sup>

Es pertinente subrayar que la “invisibilidad” de las ideas de Carrasco se torna, en cambio, presencia subrayada y ampliamente reconocida en las pesquisas de autores que operan con paradigmas que enfatizan la importancia de la base material y de los procesos históricos en el análisis de las representaciones colectivas.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Broda (2005) realizó una excelente síntesis de los aportes de Pedro Carrasco, destacando su visión holística en el estudio de las culturas indígenas, a partir del “trabajo empírico conciso y la aplicación de un análisis teórico y comparativo más amplio” (*ibid.*: 14).

<sup>25</sup> Véanse, por ejemplo, Galinier, 1999; Broda, 2001; López Austin, 1999; García Canclini, 1994; Gruzinski, 1995; Wolf, 2001; Aguirre Beltrán, 1986; De la Peña, 2004; Bartolomé, 2005.

## Miradas etnográficas y horizontes etnohistóricos

Más allá de sus limitaciones analíticas de carácter histórico, un estudio fundamental para comprender los procesos de reelaboración simbólica construidos en torno a las imágenes de los santos es el que Ichón (1973) realizara entre los totonacos de la sierra de Puebla. En la perspectiva de este autor, la catequización ensambló el cristianismo a los conceptos religiosos y mitos indígenas. De tal manera (*ibid.*: 164):

... sobre el plan de la forma, el hecho más notable es que numerosas divinidades totonacas fueron dotadas de nombres de santos católicos (no digo de santas pues estas constituyen una cohorte impersonal que lleva el nombre colectivo de “Madres”); las santas jamás son invocadas individualmente. Los santos a su vez son agrupados bajo el nombre colectivo de “Padres”; son también personalizados e intervienen a ese título en todos los escalones de la jerarquía divina.

En opinión de Ichón el bautizo católico de las divinidades totonacas implicó complejas modalidades: 1) se atribuyó a una sola divinidad diferentes nombres de santos (p. e., la luna recibe seis); 2) en sentido inverso, un mismo nombre de santo puede corresponder a diferentes Dueños (o divinidades), así como a uno o diversos animales asociados a éstos; 3) la elección del nombre del santo es resultado de la asociación de ideas, o de algún rasgo particular relacionado con la vida de éste, vinculado con “las atribuciones de la divinidad relativa”. Ichón (*ibid.*: 167-168) formula una reflexión de suma importancia no sólo para el caso de los totonacos sino aplicable también a otros procesos de reformulación sincrética y religiosidad popular:

Es cierto que una vez adherido su nombre a la divinidad totonaca ya no queda gran cosa del santo católico. Podría decirse que

los totonacas –por hacer trueque tal vez con los religiosos que los evangelizaran– paganizaron a los santos católicos sin guardar de éstos sino los rasgos que podrían corresponder a sus propias divinidades. Puede uno preguntarse si la Iglesia tuvo su parte en ese ingenuo ensayo de sincretismo o de sustitución, que refleja, sin embargo, un certero conocimiento de los evangelios y de la vida de los santos.

Un año después de la publicación en castellano del libro de Ichón, se edita el estudio de Dow (1974) en torno a las funciones de la religión en la comunidad otomí de Tenango de Doria (Sierra de Puebla). La obra revisa las aportaciones de Leslie, Nash, Cámara, Carrasco, Wolf y Aguirre Beltrán respecto a las jerarquías cívico-religiosas de Mesoamérica, y dedica especial atención al análisis de las creencias religiosas, considerando que “son el fundamento ideológico para la creación de una jerarquía de autoridad en el grupo y para la organización social de una economía de redistribución” (*ibid.*: 109). De particular interés para el examen de los procesos de reinterpretación es el simbolismo implicado en los *zindahmu*, término que puede traducirse por “grandes señores venerados”, y es el nombre que se da a los santos. Se representan en imágenes de madera tallada (al estilo español) que se conservan en los oratorios, en las casas y en las iglesias (*ibid.*: 104, 128-129). Advierte Dow:

Se dice que las imágenes son la ‘prueba de que dios ha venido a nuestra tierra’. Los *zindahmu* transmiten las peticiones a dios, que se llama *Ojá*, y pueden obrar milagros en el corazón de la gente, pero si la gente descuida la fe los *zindahmu* los abandonarán.

De tal manera, las desgracias comunitarias son atribuidas a que el *zindahmu* del pueblo no recibió “el debido culto”. Los

otomíes creen que las imágenes de los *zindahmu* “están vivas”, también piensan que las manufacturas son simplemente madera y que los “grandes señores viven el cielo”. En todo caso, los *zindahmu* son la prueba de que dios ha venido a nuestra tierra (*ibid.*: 104).

También en 1974, el Instituto Nacional Indigenista publica la monografía etnográfica de Tranfo (1974), centrada en los otomíes de Xuchitlán (Valle del Mezquital), en la que examina el “mundo mágico-religioso” desde una óptica culturalista. En la perspectiva analítica del autor, “la religión católica entró superponiéndose al panteón local, favorecida por las notables semejanzas morfológicas” (*ibid.*: 207), observación que sustenta en diferentes evidencias etnográficas. Equipara el sentido y la riqueza de la actividad religiosa advertida en Xuchitlán “con la que podríamos encontrar en un pueblo de Lucania o Extremadura, tal vez más pobre de aspectos folklóricos y rituales” (*ibid.*: 208). Particular interés revisten sus comentarios al *modus operandi* del párroco local, en particular en lo referente al oficio de la misa. Anota (*ibid.*: 221):

Los sermones que los pobladores de Xuchitlán escuchan se caracterizan por preguntas de catecismo del tipo: “¿Es mejor salvar el alma permaneciendo pobre, o encontrar un montón de monedas de oro perdiendo la pureza?” Esta gente nunca encontrará monedas de oro y constantemente salva su alma aceptando su suerte con resignación; sermones de este tipo no sirven mucho y parecen sólo un diálogo infantil. En la iglesia el sermón es escuchado con un aire de aburrimiento apenas velado por el respeto hacia el cura; al contrario, todos los feligreses viven con gran intensidad los momentos de particular fervor, como la Elevación y la Comunión, es decir, los de mayor sugestión y concentración mística. El uso de las velas, la aspersion con incienso, el canto litúrgico grabado, los parámetros del celebrante, sus ademanes

hieráticos mientras levanta la hostia hacia el cielo, son todos elementos que concurren a crear una atmósfera en la que domina el sentido profundo e indefinido de lo sagrado y ayudan a satisfacer el gusto del indio por la escenografía religiosa.

En una interesante nota introductoria a esta obra, Lanternari (1974a: 16) establece paralelos entre el “‘magismo’ pagano y catolicismo” presentes en esta comunidad y lo advertido en el mundo rural europeo:

... en especial en Italia, donde los testimonios de tal continuidad constituyen, especialmente en los ambientes rurales más subdesarrollados, el conjunto ritual y mítico que perdura hasta hoy en día y que comúnmente se denomina –con la expresión dada por Gramsci– ‘catolicismo popular’.

Con razón Lanternari indica que las semejanzas planteadas no “son causales, por su formación efectiva, ni exteriores ni accesorias en cuanto a su significado”. Las considera “producto de situaciones históricas –salvo diferencias específicas– relativamente correspondientes” (*idem*). En la perspectiva analítica desarrollada por Tranfo, el mundo de las creencias subyacentes a las prácticas mágicas es vigente en tanto ha transferido su ‘magismo’ al sustrato mágico precristiano. Y es en este sentido que se establecen paralelismos con la Italia meridional. La religión se explica a partir de sus contenidos mágicos, vinculada directamente con las necesidades apremiantes y cotidianas (la salud, el alimento, las catástrofes, etc.). De acuerdo con esta óptica, el culto que los otomíes rinden a los *santitos* en sus oratorios familiares constituye, en realidad, la sustitución y la continuación del politeísmo prehispánico. El culto de las imágenes de los muertos, advierte Lanternari, “es un testimonio de la continuidad entre ‘paganismo’ y catolicismo” (*ibid.*: 17). Conside-

ra además que “tampoco es una casualidad que las prédicas del sacerdote católico inviten a los pobres a salvar ‘su alma’, dejándolos en la misma”. En su opinión, “esto señala una actitud típica desde hace siglos de la Iglesia institucionalizada. En lugar de combatir la pobreza de los afligidos, les presta una ideología justificadora y, por último, acepta y hace suyo el sincretismo acomodaticio”.

Por cuanto hace a las pesquisas en torno a las peregrinaciones y santuarios debe mencionarse la obra de Rodríguez Shadow y Shadow (2000) referida a Chalma. Los autores presentan una sugerente discusión respecto al contenido y extensión del concepto de religión popular, incorporando a su análisis las reflexiones de Sthepen y Dow, Mandianes, Carrasco, Rodríguez Becerra, Giménez y Báez-Jorge, entre otros estudiosos. Destacan la relación entre la práctica de la religiosidad popular y la pertenencia “a una determinada clase social”, el ámbito geográfico, género o edad, y advierten que “la religión popular no es un conjunto que se mantenga inalterado; se trata, por el contrario, de una realidad cultural connotada socialmente, cuyas modalidades son variables históricamente” en conexión con las expresiones hegemónicas. Con razón, subrayan (*ibid.*: 21) que:

No es posible hablar de las manifestaciones religiosas de una sociedad sin mencionar los estratos sociales practicantes de la religión popular puesto que en una realidad social tan rígidamente dividida en clases como la nuestra no puede encontrar su unidad a nivel cultural, como lo sostienen algunos estudiosos que abrazan una óptica funcionalista.

Especial interés reviste la investigación realizada por Velasco Toro (2000) en el Santuario de Otatitlán, pesquisa de orientación histórica y antropológica, con énfasis particular en las manifestaciones simbólicas. El “análisis del paradigma histórico

y mítico” en torno al cual emergió y se dimensionó el culto al Cristo de Otatitlán, la conformación del ámbito devocional y el “*habitus* religioso en la mentalidad colectiva y la actitud cultural de los individuos” son los componentes centrales del estudio (*ibid.*: 9). Más allá de los enfoques de subrayado perfil empírico, el autor (*ibid.*: 109) arriba a conclusiones significativas relacionadas con la identidad devocional y la interrelación simbólica, señalando

... los engranes que posibilitan la concreción del santuario como centro de devoción en el ámbito regional: 1) la fe de los sujetos, que es un sentimiento de adhesión, confianza y entrega hacia la divinidad o ser superior; 2) la dinámica autoevangelizadora mediante la cual se reproduce, trasmite y se hace extensivo entre los sujetos y colectividades la creencia en la fuerza superior, así como los contenidos del ritual popular; 3) el acto de peregrinación que se inscribe en una dimensión funcional porque establece el contacto directo de los espacios locales con el lugar sagrado.

Desde una perspectiva contraria a los planteamientos que identifican las devociones del pueblo como expresiones contrarias a la modernidad, Velasco Toro (*ibid.*: 158) sugiere que:

... la religiosidad popular percibe lo sagrado por su acción, de ahí que el fiel transmite los acontecimientos ligados a su vida en los que interpreta, porque lo pidió o hubo un acto de piedad. La tecnología le brinda la oportunidad de ser más explícito en su mensaje y, además, reproduce con mayor fidelidad los rasgos característicos del acontecimiento o persona en cuestión.

Mentalidad, representaciones colectivas, imaginario y redes simbólicas son las nociones que anudan este revelador análisis, en el que los espacios domésticos, regional y devocional se



examinan como parte de una compleja red de manifestaciones religiosas articuladas por la memoria histórica.

De manera esquemática examino en las páginas siguientes otras aportaciones relevantes al estudio de la religión popular en Mesoamérica; amplió las ideas que expresara en una obra dedicada a esta temática (véase Báez-Jorge, 1998). En 1978, el Centro de Estudios Ecuménicos A. C. de México publica *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, valiosa contribución de Gilberto Giménez, quien analiza la práctica religiosa de las “comunidades pueblerinas tradicionales” situadas en el centro-este de México (zona comprendida en la región de influencia del santuario de Chalma). Son de especial interés los planteamientos que formula en torno al ámbito de la religiosidad popular según los pastoralistas, señalando sus coordenadas principales: la eclesiástico-institucional, la sociocultural y la histórica. Después de examinar diversos puntos de vista externados tanto en el campo de las ciencias sociales como en el de la jerarquía eclesiástica, Giménez (*ibid.*: 13-14) concluye que el catolicismo popular se caracteriza por: *a*) el escaso contenido litúrgico y sacramental de sus prácticas en comparación con los parámetros de la religiosidad oficial; y *b*) el primado de la constelación “devocional” y/o “protectora”, que implica el énfasis en ciertas prácticas propiciatorias (mandas, procesiones, peregrinaciones) con miras a obtener beneficios de carácter empírico y utilitario. Señala, además, que los santuarios constituyen uno de los “momentos más expresivos y privilegiados” de la religión popular. El factor de “socialización”, la función de “condensadores periódicos” del *ethos* de la religiosidad popular y las peregrinaciones (expresiones multitudinarias de las manifestaciones religiosas) son aspectos primordiales en la operación de estos espacios sagrados, cuya geografía “sobrepasa siempre el ámbito local”. Al término de su investigación, Giménez advierte la presencia de una manifestación de religio-

sidad pública “fuertemente institucionalizada” que se legitima en la “tradicción de los antepasados”, la cual se administra de manera corporada “en base a un modelo de autogestión laica”. Puntualiza que, así estructurada, la religión popular tiene como argumento central la “precariedad de la subsistencia biológica y social” y la búsqueda consecuente de “seguridad y protección”. Tal tematización es dramatizada simbólicamente “bajo la forma de una relación heterónoma con los seres sagrados”, a quienes se atribuye la “circulación de los bienes de consumo”. En consecuencia, la religión popular expresa eficacia integradora a nivel local y regional, si bien le es inherente una condición subordinada a la religión oficial, y a las fuerzas culturales externas, condición que resiste mediante “una estrategia de bloqueo” operante a partir de “la base de la ambigüedad o polisemia de los significantes religiosos” (*ibid.*: 246-248). Giménez concluye su detallado análisis en términos que precisan de una profunda reflexión, desde una perspectiva dialéctica:

... la religión campesina tradicional se halla marcada por una ambigüedad profunda. Por una parte es el último baluarte defensivo de la identidad [...] frente a la agresión de la sociedad capitalista [...] pero por otra parte perpetúa el inmovilismo y el atraso. Es fuente y estímulo principal de la vida festiva y de la expresión estética del pueblo, pero también la flor marchita de la cultura de la pobreza y la opresión.

En 1983 se publica *Los tseltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?*, singular contribución de Eugenio Maurer al estudio de la religiosidad amerindia contemporánea, que prologa Julian Pitt-Rivers. La investigación se desarrolla combinando el enfoque de la antropología con el de la teología, tendiendo puentes conceptuales y analíticos de especial interés. Su objetivo se orienta a responder una pregunta central: ¿son

los tzeltales cristianos o no? En opinión de Maurer, existen, en la religiosidad tradicional de los indígenas, numerosos elementos que concuerdan “con el punto de vista cristiano”, evidencia que examina a detalle desde el ámbito de la liturgia. Considera que en las prácticas y creencias religiosas tradicionales expresan “un todo armónico y lógico”, una síntesis y no una “mezcla desorganizada” de rasgos de reinterpretación de “los elementos precolombinos e hispánicos en estado puro”. Maurer (1983: 466, 479-481) aprecia que:

No podemos aceptar la afirmación de Vogt de que los indios son fundamentalmente paganos, ni tampoco la de Carrasco, de que son fundamentalmente cristianos, si esto último significa cristianos occidentales. Mi conclusión es que la religión tradicional es un catolicismo maya o, si se quiere, una religión maya católica [...] Con ello afirmo que se trata de una síntesis cuyos elementos todos sean ortodoxos a los ojos de la Iglesia. Con todo, sí sostengo que muchos de los elementos de la religión tradicional, ya sean de origen cristiano y prehispánico, son aceptables para la teología católica actual, según la mentalidad del Vaticano. Aunque para los misioneros hispánicos hayan constituido aberraciones e idolatrías.

Las conclusiones de Maurer recuerdan el discurso en favor del “catolicismo popular” (tema que examino más adelante) en tanto estrategia pastoral nutrida en los planteamientos doctrinales del Concilio Vaticano II.<sup>26</sup> En este sentido revisten particular

---

<sup>26</sup> En opinión de Marroquín (1992: 289): “El Concilio Vaticano II representa el momento axial del pluralismo católico, pues en él se evidenciaron las principales religiosidades que hoy disputan el campo religioso en Latinoamérica. La corriente que preponderó representó la *religión modernizante*, acentuación moderada del liberalismo, sobre todo en la cuestión del ecumenismo, la libertad de conciencia y cierta democratización en las estructuras eclesiales”.

interés las reflexiones que Pitt-Rivers expresa en las páginas introductorias al libro de Maurer, observaciones que enfatizan la necesidad de analizar cuidadosamente el sentido y el contenido de las coincidencias y divergencias entre las prácticas de la religiosidad popular y el culto dogmático del cristianismo. Apunta Pitt-Rivers (1983: 17):

En materia de religión, la equivalencia de culturas distintas es hoy en día importante por otras razones. Una definición de cristianismo es un prerrequisito esencial para discutir el ecumenismo, ya que la unificación de diferentes Iglesias (cuya existencia, por lo general, refleja diferencias culturales) depende de que se atribuya mayor importancia a las semejanzas que a las divergencias y, sobre todo, a la distinción que se haga de lo que es doctrinalmente esencial y lo que, siendo accidental, puede dejarse al arbitrio de las culturales locales [...] Lo importante es decidir dónde hay que colocar los límites del cristianismo, no para excomulgar a nadie, sino únicamente para saber cómo raciocinar respecto a la relación entre las formas populares de una religión y el centro dogmático de ésta.

Las observaciones de Pitt-Rivers son trascendentes para comprender el sentido de la religión popular indígena, los resortes de sus núcleos devocionales, así como las claves simbólicas que animan sus objetos culturales, es decir, las fuentes sagradas que son inherentes a sus creencias. Cabe señalar que estas valiosas reflexiones han merecido escasa atención por los estudiosos de las manifestaciones religiosas indígenas.

Estimo de utilidad recordar lo que anotara en otro estudio (véase Báez-Jorge, 2003: 448 ss.) respecto a las reflexiones que Maurer formula en torno a la presencia del diablo en la religiosidad popular tzeltal. En su opinión los tzeltales no precisan si el demonio “es meramente un espíritu o si tiene cuerpo”, afir-

man que mora en el infierno (donde es el regente), pero también dicen que “vive solamente en el corazón del hombre, al cual hace pecar”. Con insistente frecuencia “lo describen como un ladino perverso, vestido de negro, que cabalga sobre un caballo negro también”. Maurer menciona “las tentaciones espirituales” explicadas por Ripalda en su célebre catecismo; indica que los tzeltales nunca rezan para liberarse de ellas. *Tek'atimbak* (“sitio en el que se calienta uno quemando huesos”) llaman los indígenas al infierno. No obstante poco hablan de ese lugar, no queda “ningún vestigio de los colores horripilantes con que los misioneros pintaban el infierno”; y concluye que esta fue una enseñanza del catolicismo “que los indios no aceptaron ni desarrollaron”.

Nuestro autor observa que el infierno tzeltal no corresponde a la imagen difundida por los evangelizadores, dado que la vida cotidiana en la morada del diablo es muy semejante a la que confrontan los indígenas en este mundo. Después de preguntar qué sucedió con la imagen del demonio implantada por los misioneros, convertida “tan sólo a ‘un pobre diablo’, personificado por un *ladino* vestido de negro, que trata de hacer daño a la gente, pero a quien un buen brujo puede dar muerte e incluso revestirse con su piel como disfraz de carnaval”, Maurer plantea si el poder del diablo en el imaginario tzeltal no corresponde, acaso, a “¿una materialización del poder de dios, pero mal usado?” De ser afirmativa la respuesta, su poderío sería equiparable a la brujería, mediante la cual “algunos seres humanos logran escapar del control de dios”, haciendo mal uso de los atributos espirituales que les han sido dados, caso en el que *Chopal Pujuk* vendría a ser una caracterización del mal usado poder de dios.

Es de sumo interés asomarse a estos procesos de transformación simbólica en la religiosidad popular tzeltal planteados por Maurer, refiriéndolos a las diferencias entre la “religión tradicional” y la “religión moderna” predicada por los jesuitas, que inician su trabajo de evangelización entre los tzeltales en

1958, instalándose en la misión de Bachajón (a petición del obispo Samuel Ruiz). Su esfuerzo se orientó a adaptar “la religión occidental a la cultura tzeltal”, basándose en la predicación en *bats ‘il k’op* (“la lengua verdadera”), a la que el jesuita Mardonio Morales tradujo “la liturgia de la misa y los ritos de administración en los sacramentos”. Trabajaron también en la traducción de la Biblia con el auxilio de catequistas bilingües. En este contexto se explica que los tzeltales (como muchos miles de indígenas chiapanecos) reformulen su identidad indígena y su conciencia de clase en el amplio marco de una militancia política sustentada en la teología de la liberación, que equipara su migración a la selva lacandona con el éxodo de los judíos en busca de la “Tierra prometida”. Vale la pena enfocar esta lente sobre los acontecimientos que se producen en Chiapas a partir de 1994, cuando irrumpe en la escena política el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.<sup>27</sup>

Una de las más evidentes limitaciones en el estudio de las manifestaciones de la religiosidad popular de los grupos étnicos mesoamericanos refiere a los criterios teóricos y metodológicos que privilegian los enfoques sincrónicos en detrimento de las perspectivas enfocadas a los procesos. En una óptica muy diferente a estas tendencias reduccionistas, es imprescindible mencionar aquí, con fines de ejemplificación, el análisis que (“sorteando las trampas de la interpretación misionera y de los escasos documentos indígenas que han sido rescatados del olvido”) presenta Galinier (1990: 103) en su formidable obra *La mitad del mundo*. Se trata de un revelador esbozo de la etnohistoria de la Sierra Madre, centrado en la historia religiosa de las poblaciones otomíes. De acuerdo con lo observado por el autor (*ibid.*: 103-104):

---

<sup>27</sup> Véanse Báez-Jorge, 1994 y Meyer, 2000.

Sobre los vestigios de los antiguos “reinos” de Tutotepec y Huayacocotla se edificó un espacio político multicentrado. La creación de un almácigo de neocomunidades sirvió, en el espíritu del virreinato, para estabilizar a los grupos territoriales constituidos sobre la base de unidades discretas de linaje, en las que la religión católica debía formar el cimiento ideológico. Lejos de lograr la erradicación del antiguo sistema religioso, la pastoral agustiniana se vio confrontada a sutiles formas de resistencia, de camuflaje por obediencia e integración del canon teológico y de la liturgia, convertida en el armazón oficial y, paradójicamente, en el escudo de la antigua religión, que estaría destinada a perdurar, bajo formas subterráneas, a través de un sistema bipolar, católico y tradicional.

Desde luego, Galinier trasciende la óptica regional e identifica con precisión las mutaciones y dinámicas enfrentadas por los otomíes en el marco del proceso nacional, marcado en el último cuarto de siglo por la expansión económica y la modernización del país “que acarreó la desaparición de las antiguas estructuras comunitarias indígenas”, así como el proceso revolucionario de 1910 “que precipita su dependencia y su integración definitiva a la sociedad nacional”, así como la ulterior represión de todos los movimientos de rebelión durante el periodo posrevolucionario (*ibid.*: 92-93). En este convulso contexto el autor advierte el nacimiento de “nuevas formas de sensibilidad religiosa”, como la corriente “cismática” de la Iglesia católica que emerge en Tenango en 1925; el conflicto entre la Iglesia y el Estado, que tuvo epicentros en Huejutla y Tulancingo, y el surgimiento del protestantismo a partir de los años cincuenta, “fuente de profundas mutaciones” (*ibid.*: 92-95). Pone el acento en la necesidad de revisar críticamente las tesis optimistas de Ricard en torno a la llamada “conquista espiritual”, considerando que nuevos estudios “hacen resaltar la multiplicidad de los mecanismos de reacción a la ac-

ción de los misioneros”. En esta línea argumental expresa que “la noción de sincretismo [...] resulta inadecuada [...] para entender un análisis verdaderamente profundo de este proceso (*ibid.*: 102). Galinier se deslinda de este enfoque y subraya la pertinencia de los planteamientos teóricos de Carrasco y Klor de Alva:

... el modelo del *double religious system* de Carrasco, que opone la esfera de las actividades ceremoniales públicas –sometidas a la ortodoxia católica– a la de las prácticas privadas, es convincente en su totalidad. Para la situación huasteca tiene indudablemente un valor heurístico, con la ligera diferencia de que este dualismo se extiende también a los cargos civiles. En cuanto a la contribución de Klor de Alva, ésta me parece esencial en la medida en que constituye una verdadera tipología de las conductas indígenas, que clasifica en dos categorías específicas: adaptación y conflicto. Las conductas de adaptación están en sí disociadas entre las conversiones completas, incompletas y abiertas; las actitudes conflictivas se manifiestan bajo formas de resistencia completa, de conversión abierta y de apostasía. Además, cada clase integra subtipos.

A partir de su larga experiencia etnográfica entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental, en un ensayo posterior, Galinier (1999: 101-102) observa los resultados de una evangelización superficial, dado que la población indígena ha logrado elaborar sutiles “estrategias de camuflaje bajo la cubierta de una cristianización aparente”. Indica que bajo una supuesta conversión, “una sumisión prudente al mensaje cristiano y una remodelación de sus herramientas conceptuales”, múltiples comunidades indígenas “no han dejado jamás de pensar el mundo en otros términos que no sean los de sus ancestros prehispánicos”. Considera que estas representaciones se encuentran “literalmente ‘encasilladas’ en la imagen del cuerpo, especie de matriz cognoscitiva difícilmente accesible pero que permite sumergirse en



lo más profundo de la actividad psíquica del sujeto, consciente o inconscientemente” (*ibid.*: 104-107). La búsqueda de “categorías de fondo” en el pensamiento mesoamericano planteada por Galinier enfatiza la necesidad de examinar los “sistemas cognitivos que no se detienen en la frontera de conocimientos explícitos”, más allá del “atomismo etnográfico” que ha terminado “por hacer casi imposible una reflexión global respecto a una supuesta ‘comprensión mesoamericana’” (*ibid.*: 103-109).

Los planteamientos anteriores llevan a considerar los planos interactuantes de la diacronía y la sincronía, lo que significa mirar el pasado como una suma de situaciones a las que atribuimos un *sentido*; examinar el presente como *circunstancia* (o momento) en la que se producen los sucesos y avizorar el futuro en tanto *reflexión de lo posible*, a partir de lo que existió y de lo que existe, siempre en la perspectiva que corresponde a los procesos culturales y a las configuraciones étnicas. En otras palabras, la construcción de un marco temporal establecido a partir de la modernidad, referido a los *tiempos diferenciales* (*pluralidad temporal* sugerida por Braudel).

## **El sentido hegemónico del discurso y de la práctica eclesial**

Las acciones represivas o inhibitorias que la práctica eclesial ejerce sobre los cultos populares ha sido un tema abordado lateralmente en algunos estudios antropológicos. Entre las excepciones notables en este sentido deben mencionarse los señalamientos de Collin (1994: 44 ss.) en relación con los otomíes de Temoaya; Aguirre Beltrán (1986: 194-195) respecto a los nahuas de Zongolica; Bartolomé y Barabas (1990: 62 ss.) en referencia a los chinantecos; Gómez Martínez (2003: 70 ss.) en el caso de los nahuas de Chicontepec, y Bartolomé (1993: 77), quien señala el sentido hegemónico del discurso teológico que “delibe-

radamente se orienta hacia la destrucción de las religiones nativas” en Oaxaca. En otro texto dediqué un capítulo al análisis de esta problemática que, en sentido general, incide en los ámbitos del control de los rituales, de la autogestión ceremonial laica, de las reinterpretaciones simbólicas y del ejercicio político comunitario. Tales prácticas (que en estas páginas analizo con referencia a otras pesquisas) propician la resistencia de los fieles a las incorporaciones litúrgicas y al autoritarismo clerical que lesiona la religión popular indígena (véase Báez-Jorge, 1998, cap. v).

En este orden de ideas es paradigmático el agudo análisis de Boege (1988: 250-251) respecto a la labor de los curas combonianos entre los mazatecos. Estos misioneros de origen italiano inician su ejercicio en 1972, apoyados por el obispo de Oaxaca. Después de detallar las características que asume el catolicismo en el mencionado grupo indígena, el autor explica las estrategias instrumentadas en las tareas de reevangelización, particularmente orientadas contra los “rezanderos” (“mediadores con lo divino”). Narra la manera en que los curas (encabezando un grupo de seminaristas y monjas), con la Biblia en la mano (abierta en las páginas que refieren el castigo sufrido por Sodoma y Gomorra), expulsaron del templo a los “pecadores”. Los combonianos (que sustituyeron a los “rezanderos” con catequistas educados por ellos) quitaron las imágenes de la iglesia provocando la ira de los feligreses. Refiere Boege: “Alrededor de la sustracción de las imágenes se dio la lucha ideológica de manera encarnizada. El rechazo más violento se dio en Ojitlán, donde los ancianos organizaron a la población en contra de los curas y los sacaron con palos y piedras del curato”. Comentario aparte merece el incisivo examen de Boege al etnocéntrico e intolerante planteamiento evangelizador del sacerdote comboniano Flavio Amatulli, a partir de la lectura de su libro *Los chinantecos: cultura y evangelización* (véase Báez-Jorge, 1998: 228).

En sentido diametralmente opuesto se orienta la acción clerical que Neff (1994: 16-17) describe en su pesquisa centrada en la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca. Destaca la opinión de un párroco que “considera la religión indígena como una religión natural, que como tal posee elementos positivos que deben ser asimilados en un amplio movimiento de evangelización de las culturas”; es decir, plantea tácitamente la tesis hegemónica de la “inculturación litúrgica” (véase *infra*). Anota Neff que:

Esta posición del clérigo sin duda se ha reforzado con la rivalidad ejercida por los protestantes en sus propios territorios. Los católicos se abocaron entonces a la tarea de redefinir su campo de acción evangelizadora y de considerar nuevas estrategias de resistencia a esta ola que arrasa todo tipo de manifestación tradicional, en particular de la fiesta.

Las reflexiones de Neff son precisas y tienen particular riqueza heurística para dimensionar el alcance de la religiosidad popular indígena. Al respecto, es importante reflexionar en torno a la siguiente observación: “... Los sacerdotes que predicaron en zonas retiradas reconocen aún que la misa es una celebración secundaria para la religión indígena y que el cristianismo funge como un ‘adorno’ suplementario de sus rituales, un *plus* de religiosidad que se añade a sus fundamentos sagrados”.

En 2001 se publica el sugerente estudio de Ruiz Rivera respecto a los rituales en San Andrés de la Cal, comunidad campesina de ascendencia nahua en el municipio de Tepoztlán (Morelos). El autor privilegia en su examen el enfoque etnohistórico considerando que “permite conocer los antecedentes del ritual en las diferentes esferas sociales”. Observa, además, que “la religión y la organización del ritual agrario en la comunidad indígena [...] refleja estrechamente la estructura social...” (*ibid.*:

22-23). La pesquisa se sustenta en la noción de religión popular, entendida (a partir de las reflexiones de Giménez, Wolf y Báez-Jorge) como “conjunto de rituales y ceremonias formalmente dirigidas hacia lo sobrenatural, pero arraigadas en estructuras materiales, mediante las cuales la gente transmite sus percepciones de la realidad a fin de transformarla, aunque sea ilusoriamente, según sus necesidades”.

En el marco analítico señalado, Ruiz Rivera detalla las estrategias eclesíásticas en el municipio de Tepoztlán en el siglo xx, orientadas a “fomentar y manipular las costumbres y creencias indígenas” ante los cambios sociopolíticos operados en el estado de Morelos. La revisión histórica ahonda en las instrucciones que el cura Pedro Rojas dictara a los mayordomos, respecto al manejo de las limosnas parroquiales en los años treinta, así como en la postura que el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo asumiera en 1952 contra el culto popular a la Virgen de Guadalupe, declarando que “se le había dado un lugar de diosa y no de santa”, provocando la reacción contraria de los tepoztecos.

Ruiz Rivera (*ibid.*: 108-109) cita a uno de los dirigentes religiosos locales:

Nosotros cuando supimos que iba a venir el obispo nos pusimos de acuerdo para que no entrara al pueblo, pero después el padre Pedro nos dijo que él hablaría primero con el obispo, que nosotros nos esperaríamos; aunque nosotros de todos modos nos organizamos y fuimos a cerrar nuestras capillas para que no fuera a sacar las imágenes, lo mismo hicimos en la iglesia principal, aunque aquí no la pudimos cerrar, pero sí estuvimos presentes para que no fuera a pasar lo mismo que en la catedral de Cuernavaca, sacó todos los santos.

Explica el autor que a la muerte del cura Pedro Rojas, en 1957, asume el control religioso local el sacerdote Agustín Benítez.

Posteriormente, en 1968, el clérigo Onofre Campos empieza a difundir:

... la pastoral del obispo Méndez Arceo, la teología de la liberación, con las comunidades eclesíásticas de base. Al padre Campos le llevó varios meses lograr que la gente asistiera a sus respectivas capillas a leer la biblia, a cambio éste tenía que cumplir las demandas del pueblo: oficiar misa cada vez que se lo pidieran. Don Malaquías Flores, líder nato del pueblo, fue el principal promotor de este movimiento desde entonces.

Posteriormente el sacerdote Eloy Ocampo no fue aceptado por los mayordomos, los cuales “no permitían que las iglesias fueran escenario de ‘sermones marxistas’. A pesar de todo 150 personas (entre adultos y jóvenes) asistían a las pláticas, pero con el tiempo se dividió en dos grupos (adultos y jóvenes)”. Este clérigo apoyó la realización del ritual agrario de petición de lluvias, “pero sus problemas comenzaron cuando en una ocasión comentó que era innecesario tantas fiestas patronales y cuando se manifestó de parte de un grupo político de Tepoztlán” (*ibid.*: 109-110).

En otro orden de ideas vale la pena retornar al análisis de Marroquín (1992) en torno a los enfrentamientos suscitados entre los diversos sistemas religiosos, así como los modelos de religiosidad y pugnas de orden sociopolítico, en Oaxaca. Este estudio aporta luces para entender las dinámicas que acompañan la secularización de las comunidades indígenas (*ibid.*: 280), la cual es:

... sacudida por diversos factores extrínsecos: producción agrícola y artesanal orientada hacia el mercado nacional, la presencia de transnacionales, la acción desculturizada de la escuela, de las *mass media*, fuertes movimientos migratorios, etc. En otros momentos difíciles los indígenas habían reforzado sus pautas culturales. También ahora hay sectores que tratan de refuncio-

nalizar algunas de ellas; otros, en cambio, sintiendo que la comunidad no garantizaba más la supervivencia de sus miembros, piensan que el santo les falló y se convierten a sistemas religiosos más individualistas. La presencia de un grupo que reivindica su derecho, avalado por la Constitución, de profesar una fe no sólo distinta, sino antagonica, será entonces percibida como una amenaza.

Después de anotar que en 1988 se suscitaron en las comunidades indígenas de Oaxaca más de 100 conflictos entre denominaciones religiosas (algunos de ellos de violencia extrema), Marroquín (*ibid.*: 281-282) refiere la emergencia de funcionarios especializados que en las “grandes religiones [...] monopolizan la producción de síntesis teológicas más complejas”. La oposición campo-ciudad, la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual son identificadas como variables que explican este proceso que conduce a la expropiación de la autogestión de los bienes comunitarios, si bien la colectividad “retiene bajo su control algunas creencias dispersas y sencillos ritos domésticos”. En opinión del citado autor, “esta es la base del tensionamiento existente entre lo que se ha llamado ‘religión oficial’ y las ‘religiosidades populares’”. En otro apartado de su ensayo expresa con acierto (*ibid.*: 287):

Cada uno de los modelos de religiosidad tenderá a monopolizar la gestión de los bienes salvíficos, con exclusión de los demás. De ahí que se disputen una doble presea: por un lado, la ubicación privilegiada de ‘religiosidad oficial’, que les permita legitimarse y deslegitimar a sus contrarios, por otro lado, hacerse de religiosidad popular.

El planteamiento anterior aborda implícitamente la cuestión relativa al manejo y la incautación de lo sagrado en el marco

de las dinámicas inherentes al ejercicio del poder por parte de grupos con intenciones hegemónicas. De tal manera, Marroquín (*idem*) advierte que:

El éxito de un modelo de religiosidad no radicará tanto en alcanzar el estatuto de oficialidad, ni en las grandes síntesis teológicas que sea capaz de producir, sino sobre todo en su vinculación con amplios sectores del laicado con suficientes poder y fuerza y en la capacidad de modificar la religiosidad hegemónica hasta devenir en “religiosidad popular”.

Desde esta óptica se entiende el planteamiento de Marroquín respecto a que el sintagma “religiosidad oficial” contra “religiosidad popular” sólo es válido cuando se “habla de posiciones abstractas”. Observa que en la realidad concreta “hay que mantener en determinado momento el estatuto de oficialidad y cuáles son las características que tiene determinada religiosidad popular” (*ibid.*: 299). Al leer este planteamiento, no debe olvidarse la condición clerical del autor.

No es ocioso subrayar las actitudes de intolerancia eclesial suscitadas, precisamente, en el ámbito temporal que rige el proyecto de la nueva evangelización, como es el caso de la destrucción de altares y ofrendas en sitios sagrados denunciada por más de trescientos cincuenta ritualistas y médicos tradicionales en una extensa carta suscrita en 1999. La misiva fue redactada en Ixhuatlán de Madero durante un evento auspiciado por la Universidad Veracruzana y el Centro Coordinador Indigenista de la zona huasteca. En el curso de la reunión también se denunció que en algunos poblados de la diócesis de Tuxpan, a cargo del obispo Cuara Méndez –aliada con las autoridades municipales– se reprimió a los ritualistas y la práctica de sus ceremonias tradicionales, calificadas como actos de brujería. Los sacerdotes católicos llegaron al extremo de negarse a officiar

bautizos y matrimonios en los que participaran practicantes de rituales indígenas, considerando que “rinden culto al diablo” (véase Báez-Jorge, 2006a: 41).

Las actitudes represivas contra las creencias autóctonas se han manifestado de manera continua desde años atrás. De acuerdo con un reporte de Reyes García y Christensen (1989: 19), en la ranchería de Hueycuatitla (municipio de Benito Juárez), en los años 70 –cuando la población se “convirtió” a la religión católica–, “se hizo un auto de fe en el que se quemaron varios dioses antiguos recortados en papel”, acción evangelizadora que provocó agudos conflictos.

Los actos de intolerancia clerical suscitados en la Huasteca veracruzana denotan que la intención conciliadora establecida como eje de la Nueva Evangelización no ha sido atendida cabalmente por la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, esta actitud no es aislada sino semejante a lo acontecido en otras regiones del país. Ejemplo imprescindible en este sentido son las acciones emprendidas por los sacerdotes católicos en la localidad mixe de Tlahuiltoltepec: en las paredes de la iglesia local –según lo indica Miguel Bartolomé (1993: 72, 77)– fijaron carteles “en los cuales se equiparan el alcoholismo y el adulterio con la ‘idolatría’”. Apunta con razón el referido autor que “esta arcaica práctica misional es aún más grave en el caso concreto de la sociedad mixe, cuya notable cohesión y resistencia cultural encuentra una de sus bases fundamentales en la vitalidad del mundo simbólico propio”. Con base en sus observaciones de campo, Bartolomé indica que:

En Oaxaca la práctica misional continúa siendo en esencia represora y por lo tanto violatoria de los derechos indígenas. El nuevo discurso teológico todavía enmarca la acción de los funcionarios de una religión etnocéntrica y occidentalizante, deliberadamente orientada hacia la destrucción de las religiones nativas.



## Sincretismo y reinterpretación simbólica: acotaciones conceptuales y perspectivas de análisis

Al lado de los estudios de caso o de las reflexiones de carácter general formuladas en la historiografía y la antropología respecto a la religión popular indígena, se han presentado aportaciones significativas cuyo objeto ha sido el análisis de nociones y términos enlazados con el precitado concepto. La noción de sincretismo es una de las más cuestionadas, según lo evidencia Lupo (1996) en un acucioso y revelador abordaje. En la óptica de este autor, transcurridas tres décadas de profundas o epidérmicas discusiones sobre los fenómenos sincréticos (generalmente focalizadas en el “grado de incidencia y prevalencia de los componentes paganos y cristianos en la religión actualmente profesada...”), en el presente se han planteado reflexiones más pertinentes y articuladas, toda vez que han considerado las “diferentes estrategias seguidas por sus múltiples interlocutores”. Lupo refiere la noción de sincretismo a expresiones ambiguas, irresueltas, a las que caracteriza

... la confrontación, en un doble desequilibrio de fuerzas, de diferentes modelos culturales: por un lado el [...] mayoritario de los nativos, que debe su autoridad al hecho de ser sentido como antiguo, autóctono y de mayor coherencia, y por otro el de los sacerdotes, claramente minoritarios, pero representantes de la sociedad hispánica dominante...

Formula estas observaciones con base en la descripción que Maurer (véase *supra*) realiza de la religión “maya-cristiana” de los tzeltales de Chilón (Chiapas). En mi libro *Entre los naguales y los santos* observé que al examinar las manifestaciones del sincretismo religioso es necesario: 1) identificar los símbolos contrapuestos y establecer su ámbito polisémico; 2) delimitar las

características de su operación en los ámbitos público y/o privado; 3) precisar el sentido dialéctico (entre sujeto y colectividad) que define su particularidad como representaciones colectivas; y 4) referir el análisis a los marcos estructurales (estratificación, jerarquías, poder, hegemonías) en una perspectiva dinámica e histórica, identificando sus funciones simbólicas y/o ideológicas. Al analizar las imágenes de los “santos nagualizados” detallé los procesos de reformulación simbólica que posibilitaron “nuevas recargas numinosas” (véase Báez-Jorge, 1998: cap. IV).

La noción de sincretismo –en la perspectiva de Bastide (1973)– presenta el inconveniente de abarcar una serie de fenómenos o procesos de muy diverso carácter, que se disimulan al amparo de su identidad étnica. Se trata, por tanto, de un término polisémico que, en todos los casos, refiere a la mezcla entre dos o varias civilizaciones (o culturas) que, después de enfrentarse, se enlazan. En su óptica, algunas formas de sincretismo religioso deben entenderse como respuestas autonomistas contra la hegemonía cultural colonialista implantada por las clases dominantes. De esta manera, los cultos sincréticos ofrecen alternativas eficaces a las modernas necesidades de las sociedades, sean estas rurales o urbanas. En su formidable pesquisa sobre las religiones africanas en Brasil, Bastide (1960: 419) señala que el sincretismo es un fenómeno dinámico por excelencia y puede manifestarse en formas de adaptación intermedia “entre el enquistamiento cultural y la asimilación definitiva”.

Desde una apreciación teórica de largo alcance Lanternari (1974: 157-158) previene sobre la inadecuada utilización del concepto de sincretismo si se equipara a un dato matemático “cuyos componentes se pueden medir y pesar bien de manera estática”. En una perspectiva diferente, sugiere considerarlo como una “tendencia dinámica” que emerge como reacción a una civilización considerada superior, fenómeno inherente a la hegemonía colonial y a sus secuelas institucionales. En tal caso,

se expresan tres orientaciones de la cultura autóctona afectada por las turbulencias de la intrusión externa: 1) *Reafirmarse a sí misma* reunificando la tradición religiosa local. Este es el elemento “tradicional de continuidad”; 2) *renovarse para salvaguardarse* de la crisis provocada por el colonialismo, frente al fracaso del sistema religioso tradicional no eficaz, en tanto que “no salva”. Lo define como el elemento de lo “tradicional renovado”; 3) *adueñarse del poder* inherente a la cultura dominante para ventaja propia, “a fin de resistir la hegemonía europea, volviendo a interpretar aquellas características exteriores, en sentido pagano, nativista o [...] autonomista; este proceso configura el elemento ‘renovador externo’”.

En esta línea argumental es pertinente recordar que, si bien una condición fundamental de todo sistema de comunicación humana son los *significados compartidos*, puede observarse que quienes participan en una red de comunicación no siempre comparten de una misma manera los significados. Este planteamiento lleva a señalar que los símbolos y los sistemas simbólicos implican zonas de significación insuficientemente definidas que contribuyen al desarrollo de la creatividad y a interpretaciones particulares de los sujetos vinculados en la red. Con base en estas premisas, Miller (1977: 305, 308) ha formulado importantes consideraciones sobre los fenómenos de articulación y reinterpretación simbólica, nociones que contribuyen a despejar el contenido y la extensión del concepto de sincretismo, toda vez que refieren a planos más complejos de la realidad social. A diferencia de la engañosa síntesis de dos nociones (o elementos culturales) a la que comúnmente se le llama sincretismo, la reinterpretación simbólica denota la creación de una “nueva zona de significado” que es inédita en tanto no está originalmente presente en los sistemas simbólicos que entran en relación. Sostiene el autor que en lugar de buscar la articulación significativa en símbolos bien definidos (susceptibles de

ser transmitidos de un sistema a otro) es preciso atender a los símbolos distorsionados, comprendidos desde la perspectiva de las desviaciones idiosincráticas. Por la importancia que otorgan a los sistemas simbólicos, las reflexiones de Miller (resultantes de un profundo estudio sobre la intrusión del cristianismo en la cosmovisión de los indios tobas del Chaco argentino) contienen apreciaciones de especial significación para el examen de ese complejo terreno de los hechos sociales que corresponde a la religiosidad popular indígena.

Aquí resulta necesario reiterar la utilidad analítica de las observaciones de Bartolomé y Barabas (1982: 34, 138-139), quienes oponen a la noción de sincretismo el concepto de reinterpretación simbólica, dado que “manifiesta mejor la naturaleza de la estrategia social involucrada”. Construyen su planteamiento desde la perspectiva del pensamiento religioso de los chatinos, quienes se veían imposibilitados para continuar la relación preexistente con sus divinidades por la interferencia eclesiástica. De manera simultánea, explican los autores, el culto a las deidades cristianas se realizaba con “la mediación de los representantes espirituales de sus dominadores”. Esta situación devino en crisis al producirse el intento chatino de apropiarse de los elementos del culto impuesto, suprimiendo los mecanismos de intermediación. La reacción implicó también “una reestructuración adaptativa de las propias entidades del culto autóctono, algunas de las cuales fusionaron parte de sus atributos con los de las nuevas divinidades”, proceso al que los autores definen como articulación simbólica. El fenómeno implica: *a)* el enmascaramiento de las creencias autóctonas “por una aparente aceptación de los símbolos y conceptos cosmológicos extranjeros”; *b)* una estrategia social adaptativa “que trata de no exponer las esencias ideológicas culturales a las posibilidades de control del dominador”, estrategia que implica “una manipulación de los respectivos códigos simbólicos”. El concepto de articulación

alude, por tanto, a la integración de los universos alternativos confrontados, enfatizando el desarrollo de relaciones adaptativas “que tienden a mantener la distancia que separa a ambos sistemas, a pesar de las diferencias de poder existentes y de la voluntad de dominación de uno sobre otro”.

Bartolomé y Barabas distinguen dos tipos de fenómenos en el proceso de articulación simbólica que enfrentan los chatinos: “disfraz lingüístico” y “reinterpretación simbólica”. En el primer caso ubican actitudes como las de llamar Cristo al Santo Padre Sol, o Virgen a la Santa Madre Luna, “ya que no existe una síntesis conceptual entre estas entidades de índole esencialmente irreconciliable”. Fundamentados en los planteamientos de Miller (1977) ya citados, explican la reinterpretación simbólica como un “fenómeno de naturaleza más compleja y que obliga intentar conceptualizaciones más arriesgadas”. En tal perspectiva, señalan que al entrar en contacto diferentes sistemas simbólicos “surgen ambigüedades adicionales a causa de la incongruencia resultante de las diferencias existentes en los sistemas”, lo que implica que “en dos universos simbólicos no existen conceptos exactamente intercambiables unos con otros”; la aparente fusión superficial de dos conceptos (generalmente llamada sincretismo) significa, en realidad, la creación de una “nueva zona de significado que no estaba originalmente presente en los universos articulados”. Indican que esto es “particularmente pertinente para el caso de entidades o conceptos [...] que poseen la suficiente ambigüedad como para ser formalmente identificables –con base en algunos atributos compartidos– con entidades o conceptos de otro universo”. En su opinión, la reinterpretación simbólica implica en mayor grado la “reformulación” de las nuevas entidades y conceptos (que crean nuevas zonas de significado), que la asimilación (o identificación) de “entidades o conceptos preexistentes”. Estimo que las reflexiones de Bartolomé y Barabas son especialmente útiles en

aquellas situaciones caracterizadas por actitudes de resistencia (franca o encubierta) de parte de los grupos dominados. En tales circunstancias difícilmente podría hablarse de asimilaciones simbólicas en términos sincréticos, como bien lo sugieren los autores (véase Báez-Jorge, 1988: 328 ss.).

El concepto de sincretismo tiene relevante utilidad heurística en los estudios antropológicos, pero se ha manejado con demasiada amplitud. En su ámbito denotativo –como en un cajón de sastre– se han agrupado procesos de la más variada índole (sustituciones, reinterpretaciones, asimilaciones culturales), que si bien pueden ser consideradas como modalidades del fenómeno, plantean diferentes problemas de orden teórico y factual. Cuando el esquematismo ha sustituido las investigaciones específicas, el término se ha manejado como simple ornamento lingüístico, desarticulado de los necesarios marcos de referencia (véase Báez-Jorge, 1994a). El examen de las manifestaciones sincréticas precisa definir no solamente los elementos culturales que se han conservado o adoptado, sino también los que se perdieron o fueron rechazados. Observar los procesos en relación con las asimetrías sociales en que están inmersos los grupos humanos que las configuran, sin abstraerlos de su inserción en formaciones económicas específicas, de sus contextos éticos y de las visiones del mundo particulares que los enmarcan. El sincretismo, entonces, tiene que estudiarse en primer lugar en el nivel de las representaciones colectivas. Atendiendo al dinamismo que los caracteriza, los fenómenos sincréticos expresan contradicciones históricamente constituidas que reflejan fuerzas culturales antitéticas.

Las contribuciones de Broda ocupan un sitio especial entre los abordajes analíticos que exploran el concepto de religión popular y plantean su utilidad teórica y metodológica en el estudio de las cosmovisiones indígenas mesoamericanas. En diferentes estudios la autora ha sugerido, acertadamente,

examinar la temática desde una perspectiva de conjunto que incorpore el tema de la evangelización, la religiosidad popular y el sincretismo en la historia de España y México, con énfasis particular en Mesoamérica (véase *supra*). Según lo indica en un reciente trabajo (Broda, 2007), la particularidad de este enfoque:

Consiste en situar el estudio de la cosmovisión y ritualidad indígenas en la articulación que existe entre las comunidades locales y las estructuras sociopolíticas mayores, y así investigar de qué manera los procesos hegemónicos y las articulaciones mayores han incidido –y siguen incidiendo– en la transformación de las cosmovisiones mesoamericanas hasta nuestros días.

Acotando las desviaciones teóricas y metodológicas que distorsionan la comprensión cabal de las cosmovisiones y la ritualidad indígenas, Broda (*idem*) advierte el peligro de investigar estos temas abstrayéndolos “de los complejos procesos sociales en los cuales estas manifestaciones culturales y simbólicas han estado envueltas desde antes de la Conquista misma”. En otras palabras, señala como premisa analítica indispensable contextualizar los fenómenos característicos del pensamiento religioso (particularmente los de carácter sincrético) en sus referentes históricos y estructurales. Establece, en síntesis, el primado de los cimientos terrenales, más allá de lucubraciones formalistas e idealizantes. Años atrás Broda (2002) señaló acertadamente que:

El esfuerzo interdisciplinario de la investigación consiste en reconstruir los procesos históricos concretos que han configurado la tradición cultural mesoamericana a través del tiempo. El punto de partida para esta perspectiva interdisciplinaria, que combina la antropología con la historia, es el estudio del culto prehispánico.

En numerosos estudios antropológicos e históricos la utilidad analítica del concepto de sincretismo ha quedado demostrada de manera amplia. Sin embargo, en paralelo a estos logros existen múltiples evidencias de su manejo llano, laxo, al margen de todo control teórico sobre sus ámbitos de extensión y contenido. Enseguida veremos en detalle una muestra conspicua.

En el prefacio a *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México* —obra fundamental de J. Lafaye—, Octavio Paz (1983) formula una serie de reflexiones respecto a la cuestión que nos ocupa, postura analítica que expresaría en *El laberinto de la soledad*. Con su acostumbrada riqueza narrativa examina el guadalupanismo mexicano a partir de hipótesis cargadas de subjetivismo, inherentes a sus ensayos de sociología poética e historia metafórica. En su opinión (*ibid.*: 15):

El sincretismo apareció en la base de la pirámide social: los indios se convirtieron en cristianos y, simultáneamente, convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos. El sincretismo como deliberada especulación con vistas a enraizar el cristianismo en el suelo de Anáhuac y desarraigar a los españoles surge más tarde, en el siglo xvii, y alcanza su apogeo, magistralmente descrito por Lafaye, en el siglo xviii.

De este párrafo, que resume la postura de Paz respecto al tema, surgen las siguientes interrogantes: 1. Si los “indios se convierten al cristianismo”, ¿por qué simultáneamente se convierten los ángeles y los santos en dioses prehispánicos?; siendo ya cristianos, ¿qué razón habría para que siguieran adorando a sus antiguas deidades? 2. ¿Los ángeles y santos se “convierten en dioses prehispánicos” o más bien, incorporan los atributos sagrados de las antiguas divinidades? 3. ¿“desarraigar a los españoles” o arraigar a los criollos? El guadalupanismo mexicano fue un recurso ideológico fundamental al emerger la conciencia



de pertenecer a una entidad política y social diferente a España. Es decir, refiere a la imagen del Tepeyac y, en principio, a las cosmovisiones de los indios y de los criollos. Por otra parte, existen testimonios suficientes en cuanto a acciones emprendidas por los misioneros desde el siglo XVI, con el fin de liberar o cristianizar a los indios a partir de los elementos propios de sus códigos religiosos y lingüísticos. Desde el inicio de la catequesis se identifican acciones que caben en la definición del “sincretismo guiado”. Audacia intelectual más que excelencia literaria o riqueza analítica, expresan los intentos por trazar fronteras cognoscitivas entre los procesos espontáneos de sincretismo religioso y los resultados de específicas políticas de evangelización (véase Báez-Jorge, 1988).

Al estudiar el cambio de religión y de arte que la Colonia operara en el mundo de los indígenas de México, Fernández (1972: 173) destaca el papel cumplido por Vasco de Quiroga en la conformación de este proceso. En su ensayo “Retablo de los Reyes”, recuerda que el obispo de Michoacán hizo labrar en 1538 la imagen de Nuestra Señora de la Salud que sería venerada en la parroquia de Pátzcuaro. Con la pasta de maíz batida, como la que utilizaban los purépechas para fabricar sus antiguos dioses, y aprovechando los conocimientos de escultura de un indio recién cristianizado (al cual dirigió un franciscano), se configuró esta imagen que el citado autor considera renacentista y que sincretizaba “los ideales religiosos y estéticos del tiempo, unidos a la tradición religiosa” (*ibid.*: 280). Del estilo de esta escultura se derivaron las imágenes marianas de San Juan de los Lagos y Zapopan, importantes iconos marianos de la evangelización de la Nueva España que hoy se veneran con enorme devoción, que trascienden los marcos de la religiosidad popular. En el texto de Fernández se señala, con acierto, que durante los siglos XVII y XVIII el pasado indígena se integra a lo que se ha llamado “el sentimiento de la grandeza

mexicana”, que al lado de las estéticas clasicista y barroca, logran su plena conjunción en la religión. Esta síntesis alcanzaría su clímax en la imagen de la virgen de Guadalupe venerada en el Tepeyac. De tal manera, arte sincrético y sincretismo religioso, catequesis y transculturación tienen que entenderse en esta dimensión como procesos paralelos y complementarios. Configuraciones dinámicas desencadenadas por la política colonial que llevaron a los artistas a intuir sus formas y a concretar su multiplicidad.

En opinión de Gruzinski (1986: 31), la historia de la iglesia novohispana está marcada por tres fases principales: renacimiento con influencia erasmista, cristianismo tridentino y barroco, y reacción ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII. La adaptación de la Iglesia novohispana a los problemas específicos que planteaba la cristianización de los indígenas se evidencia en soluciones sincréticas que apenas es necesario mencionar (atrios, capillas posas, capillas abiertas). Como se sabe, en la síntesis se fundieron la estructura hispánica y el detalle aportado por las ideas y las manos de los artesanos indios, aun copiando el modelo hegemónico. La singularidad advertida en estas fusiones artísticas, la imaginería de la estructura religioso-popular del siglo XVI motivarían a Moreno Villa a inventar un término especial para designarla: *tequitqui* (tributario) o *mudéjar mexicano*, denotativo de la aportación decorativa de los indígenas. La distancia simbólica entre lo *propio* y lo *ajeno* sería reducida (e incluso eliminada) al configurarse las manifestaciones sincréticas. Sin embargo, esas soluciones que operaron como puentes de intermediación y equilibrio simbólico no tuvieron correspondencia en el plano de la sociedad. A la fusión o a la reinterpretación simbólica no correspondió la modificación de la desigualdad social. Acaso estos complejos procesos de reinterpretación simbólica tienen un ejemplo cimero en el templo de Santa María Tonantzintla, cuya exuberancia barroca ha

motivado diversas interpretaciones a partir del ensayo escrito por De la Maza (2005) en 1951, titulado “El Tlalocan pagano de Teotihuacan y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla”. Observa este autor (*ibid.*: 17) con certidumbre que:

Hay un momento en que pueden surgir los escondidos veneros de la antigua imaginación poética y religiosa que la conquista obligó a dormir en el fondo de la subconsciencia. No en ese siglo bárbaro, sino después, cuando se cree al indio cristianizado y se le quita la tutela que como a un niño pequeño se le había impuesto. Es en el siglo del barroco, en la libertad barroca, cuando expresa sus sentimientos.

Para De la Maza, Tonantzintla es una iglesia “sincrética”, es “el Tlalocan del siglo XVIII”. Es el Tlalocan con vestiduras católicas y así con religiosidad católica, pero teñida de tradiciones y realidades prehispánicas. En esta configuración sincrética ahonda Rivera Domínguez (2005: 17) cuando afirma:

El decorado del templo reproduce el paraíso colorido de frutos, flores y seres –animales, humanos y divinos–. Resaltan en la ornamentación las flores cósmicas, flores tetrapétalas con un enorme centro, síntesis de las ideas que tenían del universo los indígenas.

Las reflexiones sobre los procesos transculturativos, las dinámicas de tránsito y síntesis cultural y el desarrollo local y regional de formas culturales específicas que se producen en un amplísimo contexto socio-histórico llevan a considerar las expresiones de las culturas indígenas contemporáneas como universos nuevos, con diferencias acentuadas respecto de sus componentes étnicos formativos. Considerando sus alcances teóricos y analíticos, es necesario recordar aquí el concepto de *cultura de*

*conquista* desarrollado por Foster (1962: 324 ss.). Dicha noción implica advertir que:

... la transmisión de la cultura de un pueblo dominante a uno receptor representa [...] un par de procesos de tamización. Dos sistemas culturales completos nunca se ponen en pleno contacto. Hay siempre una relación inicial que determina qué partes de la cultura donadora serán asequibles al grupo receptor y qué partes serán retenidas consciente o inconscientemente. Éste, el primero de los dos procesos de tamización, en el que la cultura donadora desempeña una parte positiva, debe ser estudiado teniendo a la cultura donadora como punto de referencia. En el segundo de los dos procesos de tamización, la cultura receptora selecciona o hace hincapié en sólo una porción de la cantidad total de fenómenos que presenta el grupo dominante.

En su reveladora investigación sobre el teatro náhuatl, novohispano y moderno, Horcasitas (1974: 168) detalla singulares expresiones sincréticas que corresponden al ámbito de la *cultura de conquista*. Considera que después del Concilio Tridentino en 1545, los misioneros incorporaron escasos elementos autóctonos para la conformación de la nueva cultura indohispana. Al referir este planteamiento al teatro náhuatl primitivo, advierte su papel protagónico en la conformación del mestizaje cultural y del nacionalismo que iniciarían su desarrollo hacia fines del siglo XVII. Destaca, además, la incorporación en las obras de conceptos y personajes prehispánicos, estrategia propia del sincretismo guiado orientada a la catequización. Así, en *La Comedia de los Reyes*, el dios hebreo es llamado Tloque nahuaque (“el que está cerca y junto”) o Ipalnemohuani (“el que nos da la vida”). De acuerdo con la autorizada opinión de Horcasitas, los elementos esenciales de los dramas (temas generales, argumentos, estructura, personajes, liturgia, creencias, etc.) eran hispánicos,

en tanto que los componentes autóctonos que se conservaron fueron la lengua indígena, los escenarios en forma de bosque y la utilización de algunas indumentarias y aspectos rituales.

### **La Nueva Evangelización y el “catolicismo popular”: ofensiva legitimadora de la Iglesia**

El término “catolicismo popular” (asociado al campo significativo de la noción de sincretismo) ha sido, con razón, centro de agudos cuestionamientos. Bonfil Batalla (1990) observó el sentido equivocado de esta denominación, perfilada desde “la perspectiva de la pureza dogmática”, es decir, desde una óptica que prioriza la impronta cristiana. En esta perspectiva, indica certero (*ibid.*: 196) que:

Hay una diferencia fundamental entre considerar la religión popular como una mezcla mecánica de rasgos de varias religiones o entenderla como producto de la modificación, aunque sea profunda de una religión original que sigue siendo propia. La forma en que los habitantes del México profundo manejan su religiosidad ofrece muchos ejemplos de cómo se han apropiado de imágenes y ritos católicos y les han dado un significado diferente al original porque las controlan desde su propia perspectiva, que no es cristiana sino otra que es producto histórico de una primitiva religión mesoamericana.

Bonfil Batalla sugiere, entonces, explicar las manifestaciones de la religión popular indígena “como resultado de una larga historia de dominación”. Este punto de vista es coincidente con el que expresé respecto a la matriz colonial que explica las modalidades del llamado catolicismo popular, planteando que las deidades de las cosmovisiones indígenas contemporáneas “son

formas religiosas mediatizadas en su autonomía por la cristianización” (véase Báez-Jorge, 1988: 50, 349). La investigación antropológica no debe ignorar la represión a la religiosidad popular indígena concretada en las diferentes expresiones del ejercicio clerical. En este contexto es necesario examinar el manejo del término “catolicismo popular”, y su definido sentido de homologación que niega la especificidad de los cultos autóctonos.

Muchos años después de que Carrasco utilizara el término catolicismo popular para referirse específicamente a las prácticas religiosas de los purépechas en una región determinada (con la conocida crítica de Van Zantwijk), la noción continúa manejándose en otras investigaciones de manera acrítica. Ejemplo sobresaliente en este sentido es el ensayo de González (1993: 542, 544) dedicado a examinar “los aportes del catolicismo popular” a la cultura mexicana. En este sentido indica que (*ibid.*: 542):

El catolicismo popular da forma y significado a muchos de los aspectos de la cultura mexicana tanto en su devenir histórico como en su estado actual. Son muy escasos los ejemplos en los que la religión popular indígena no presenta evidentes signos de procesos más o menos profundos del sincretismo producido a partir de lo autóctono y lo cristiano.

El sentido omnicompreensivo que González atribuye al “catolicismo popular” le lleva a plantear que:

El catolicismo popular mexicano tiene como uno de sus principales elementos constitutivos un componente dialéctico y paradójico que, por un lado, se expresa como resistencia, rechazo y autonomía respecto a la cultura dominante y al catolicismo oficial; y por otro lado, contiene los efectos de la dominación cultural y del control institucional. Si exceptuamos la contribución de algunos connotados intelectuales, debemos decir que el gran aporte del

cristianismo a la cultura mexicana (la de las mayorías) ha discorrido por los caminos del catolicismo popular.

Sus reflexiones precisan de comentarios de fondo que requieren de un espacio mayor. En esta perspectiva, baste decir que en su aparato crítico están ausentes los estudios de Carrasco, Bonfil Batalla, Bartolomé y Barabas, Broda, entre otros autores imprescindibles para examinar la temática en cuestión. En un ensayo posterior, González (1996) ahonda en sus planteamientos en torno al catolicismo popular, al cual define como “el conjunto de sistematizaciones de lo cristiano elaborado desde las culturas marginales y desde la práctica social de los desposeídos”. Atento lector de Gramsci, y con una larga trayectoria en el estudio de los fenómenos religiosos en América Latina, nuestro autor advierte (*ibid.*: 302) que el catolicismo popular:

Nace y se desarrolla en medio de esta dialéctica que se genera entre la cultura de la élite clerical [...] y las culturas marginales, todo dentro de la institución eclesíástica tomada en su sentido más amplio y real. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultura puedan estar unidos por ciertos lazos simbólicos (y religiosos) que se derivan del hecho de compartir esa amplia y, a veces, imprecisa realidad que llamamos catolicismo, las experiencias cristianas de la élite y del pueblo son profundamente diferentes.

Siguiendo esta línea argumental, el autor examina la “brecha social” evidenciada en el interior del catolicismo, postulando (*ibid.*: 303) con razón que:

Más allá de las fórmulas y las declaraciones de la teología oficial, la categoría ‘Dios’ tiene una significación distinta para un rico y para un pobre, de la misma manera que el Dios cristiano tiene

una significación radicalmente distinta para el conquistador, para el misionero y para los vencidos forzados a bautizarse.

En el enfoque anterior, el autor plantea el relativismo de la divinidad a partir de razones sociológicas, idea que tal vez pueda completarse señalando que lo que varía en tal caso es la utilización que se hace de la noción de Dios, atendiendo siempre a intereses específicos. González (*ibid.*: 306) advierte que en tanto sistema cultural, al catolicismo popular le es inherente “un proceso de polarización institucional”. De tal manera observa que:

... la historia del catolicismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la concentración del poder religioso en manos de una élite excluyente y exclusiva. En este sentido, podemos decir que una buena parte de los elementos de la religión popular se configura como una reacción contra el supuesto poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación.

Al examinar la teoría social que el catolicismo popular ofrece al operar como un sistema cultural (que conlleva un *ethos* y una cosmovisión), nuestro autor advierte que en el ámbito de las culturas campesinas e indígenas “la relación con la naturaleza es fundamental”. Indica que “en tales casos, la ‘conciencia social’ no es sólo la concepción en torno al ser y el pensamiento del grupo social *en sí* sino *en la naturaleza*” (*ibid.*: 307). Desde mi perspectiva, lamento que pese a que González identifica el peso de la cultura indígena en su religiosidad consecuente, insista en emplear religión popular y catolicismo popular como sinónimos, otorgando a este término un valor omnicompreensivo. Este enfoque oscurece sus valiosas reflexiones sobre el tema, así como sus agudos análisis (de los mejores que se han publicado) en torno a las diferencias entre la “doctrina social católica” y el “pen-



samiento social católico”. Su pesquisa nos lleva a cuestionar el carcomido edificio ideológico de la “vieja Iglesia católica”, señalando la posibilidad de que uno de sus aspectos más intrigantes sea su “dialéctica interior, es el juego permanente entre unidad y heterogeneidad, autoritarismo y tolerancia, dogmatismo y discrepancia, imposición y autonomía, ortodoxia y heterodoxia”. Concluye esta honda reflexión precisando con razón: “alguien que piense con mentalidad de ‘secta’ jamás podrá entender que un sabueso de la herejía como el cardenal Ratzinger pertenezca a la misma Iglesia que un tarahumara o un brujo de cualquier ciudad latinoamericana...”

El contenido hegemónico del término catolicismo popular ha afectado la utilización de la noción de religión popular en no pocos estudios. Sin valorar el sentido y la extensión a los que refieren cada uno de estos conceptos, y dejando de lado las matrices históricas y cognoscitivas en las que ellos se han construido, se les ha manejado equivocadamente como sinónimos. Las expresiones de la religiosidad popular en las comunidades indígenas no deben examinarse a partir del catolicismo estudiado como referente modélico. En sentido diferente, es preciso analizarlas desde la perspectiva de los específicos procesos culturales en que ellas se insertan. Así, la utilidad analítica de la noción de religión popular, su amplísima riqueza heurística articulada al complejo ámbito del poder, el sincretismo, las dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas, las construcciones identitarias, la autogestión laica y las asimetrías sociales no son aprovechadas en su cabal potencial comprensivo. Precisa, entonces, separar el concepto de religión popular del contexto significativo del catolicismo, es decir, del discurso eclesástico orientado con un definido sentido homologador. De este modo, conviene recordar que, en tanto herramienta analítica, ha quedado evidenciada su pertinencia en otros horizontes cognoscitivos, como es el caso de las antiguas y modernas religiones

de Indonesia (Stöhr, 1996: 111 ss.); en el estudio del *shintô*, que “incluye a todas las nociones religiosas propias del Japón” (Naumann, 1996: 383 ss.), así como en las reflexiones en torno a las religiones populares modernas del culto budista en Japón, realizada por Dumoulin (1996: 449 ss.).

Un comentario particular merecen las observaciones que, a fines del siglo XIX, Mauss (1971a: 235 ss.) formuló respecto de las religiones populares en la India, en un amplio apunte sobre el libro *The Popular Religion and Folklore of Northern Indian* de W. Crook, reseña publicada en el *Anné Sociologique*. En su acucioso análisis, Mauss considera que las religiones populares “vienen a formar parte del hinduismo”, y entiende a este como “el proceso de degeneración de la antigua religión brahmánica clásica, durante el cual fueron injertándose múltiples prácticas en los antiguos rituales...” Con sentido conclusivo (*ibid.*: 236-237) indica:

El aspecto naturalista es lo que caracteriza no sólo a las grandes mitologías, sino también a las religiones populares de la civilización indo-europea. A todos nos causarán asombro las profundas analogías que existen entre el folklore europeo y lo que podría llamarse el folklore hindú. Hay una correspondencia de ritos, una correspondencia de creencias y hay una simetría de lenguas.

Al examinar el contenido de los cultos populares, Mauss menciona los ritos agrarios, los pequeños dioses de la naturaleza, el carácter sagrado de la Tierra Madre, los rituales relacionados con los ciclos agrícolas, el espíritu de la vegetación, las montañas, el Himalaya “donde viven los grandes dioses”, señalando que “el carácter naturalista de las religiones hindúes queda perfectamente resaltado” (*ibid.*: 238). Después de señalar “la competencia de Crook para tratar sobre las religiones populares”, Mauss advierte las limitaciones de este autor respecto al

análisis histórico de los fenómenos estudiados, lo cual imposibilita su adecuada clasificación, que refiere a “costumbres vigentes”, “costumbres en proceso de regresión”, “costumbres en vías de formación” y “hechos absolutamente primitivos”. En conexión con las ideas anteriores, deben mencionarse también los comentarios de Mauss (*ibid.*: 247 ss.) en torno a la magia malaya, externados a propósito del libro de W. W. Skeat, *Malay Magic. Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula* (1900). Nuestro autor explica que Skeat utiliza la noción de religión popular para englobar “todo lo que no es islámico en los ritos y las nociones de los malayos de la península”, y observa que:

Esta religión popular consiste en un conjunto muy vasto de prácticas y de creencias, cuyo origen, antigüedad, naturaleza y función son muy diversas. Las hay que son verdaderamente religiosas, otras puramente mágicas; unas vienen de Siam o de Java, las otras de la India o de China; unas son recientes, otras son antiguas; pero todas ellas están impregnadas en mayor o menor medida del islamismo y son más o menos ricas en elementos verdaderamente indígenas; por así decirlo, elementos prehistóricos. Así pues, Skeat estudia la masa inorgánica de fenómenos religiosos que ocupan un lugar tan importante en la vida colectiva de las sociedades malayas; residuos de los antiguos cultos, de todas las antiguas mitologías, persistencias de las más viejas nociones, enteramente comparables en extensión y en riqueza a las “religiones populares” de la India.

Considerando el nivel cimero que Mauss ocupa en el pensamiento social, vale la pena reflexionar en las razones cognoscitivas que le llevan a utilizar la noción de religión popular para examinar fenómenos tan complejos como los antes esbozados. Desde luego, en su perspectiva no concurren criterios etnocéntricos

o neocoloniales ni fueras tautologías, calificativos con los que se ha señalado a quienes han utilizado este concepto (véanse los capítulos I y II, y en este último el apartado “Perfil histórico de los términos”). Desde luego, las reflexiones que formulo sobre las ideas de Mauss son incompletas, por lo que invito al lector a profundizar en ellas a partir de los procesos de la religión popular característicos de Mesoamérica.

Por otra parte, conviene mencionar otros comentarios de Mauss en torno a la religión popular, desarrollados a partir de la reseña a una enciclopedia de todos los ritos y creencias mágicas en los antiguos judíos (*Das altjüdische Zauberwesen*, 1898), preparada por Ludwig Blau. Nuestro autor menciona que la referida obra se fundamenta sólo en textos rabínicos, si bien Blau “sabe también que tales hechos están relacionados con la religión popular. Entran en escena, en unión de la magia y de la brujería, las gentes humildes de Palestina, y no tan sólo los sacerdotes y los rabinos” (*ibid.*: 245).

Como lo señalé en el capítulo anterior, por cuanto hace a Mesoamérica, la noción de religión popular está presente en las reflexiones de Thompson (1982: 13-14, 206, 296) y Ruz Lhullier (1981, 148 ss., 186 ss.) para explicar los planos diferenciados de la cosmovisión y el panteón maya durante el periodo clásico. Esta perspectiva analítica se advierte también en las formulaciones de Broda (1982: 132, 134-135) respecto a las fiestas del calendario ritual mexicana y su relación con las diferentes jerarquías sociales, considerando con razón que el culto “era una expresión ideológica” dirigida a disimular las desigualdades entre la clase dirigente y el pueblo (véase también López Hernández, *supra*).

La noción de religión popular indígena no opera como herramienta analítica multicomprendiva. Su ámbito significativo se articula necesariamente a otros conceptos; contribuye, en tanto categoría lógica, a examinar las variables múltiples que convergen en las devociones comunitarias. Ubicados en esta

perspectiva, debe evitarse reducir la capacidad comprensiva del término al equipararlo al de “catolicismo popular”, limitando así su contenido y extensión, y erosionando sus alcances heurísticos que, ciertamente, trascienden los límites del campo religioso. Atendamos la certera recomendación de Mannheim (1963: 36): “Podemos encontrar todavía un mensaje vivo en la pretensión de que los conceptos no pueden ser aprehendidos totalmente mediante un ataque frontal, sino sólo a través de la comprensión de sus inserciones sociales e históricas”.

La confusión terminológica que rodea al concepto de religión popular ha erosionado su utilidad analítica. De cierta manera su uso acrítico y coloquial recuerda lo acontecido con el concepto *función*, en cuyo caso múltiples acepciones en el lenguaje cotidiano oscurecieron su aplicación en las ciencias sociales, amplísimo ámbito cognoscitivo al cual arribó procedente de las matemáticas, la física y la biología, disciplinas en las que tiene definiciones unívocas. Recordemos de paso la importancia radical de los conceptos para vertebrar las orientaciones metodológicas y ordenar sistemáticamente los datos que sustentan las formulaciones teóricas. Así, en sentido general, la validez primordial de los conceptos es su comunicabilidad respecto a hechos, aunque su existencia no sea verificable, o no tenga un sentido específico. La instrumentalidad de los conceptos refiere a funciones de descripción, clasificación, organización y previsión (o anticipación).

Como bien lo señala Bartolomé (2005: 53), el término “catolicismo popular” se utiliza de manera acrítica en la antropología mexicana a partir de la publicación del libro de Carrasco ya referido (véase *supra*). En este orden argumental, tal vez sería necesario examinar si este inadecuado manejo conceptual proviene, además, de una superficial lectura de Gramsci (quien, como sabemos, utilizó el referido concepto), descontextualizada de los alcances y contenidos que este autor le atribuyó en el marco de un contexto sociocultural particular (véase *infra* cap. v).

En una perspectiva más amplia (y considerándolo como un *obstáculo epistemológico*, según la perspectiva de Bachelard), el manejo controvertido de esta noción es consecuencia de un ajeño y acalorado debate iniciado en el estudio pionero de Gamio en Teotihuacan, que le llevó a plantear la vigencia del “catolicismo rudimentario” entre la población indígena (véase Báez-Jorge, 1998: 19 ss.). Retomando anteriores cuestionamientos (formulados conjuntamente con A. Barabas), Bartolomé señala:

Hablar de un “catolicismo popular” representa [...] un intento de homogenizar las diferencias, a partir de su contraste con el paradigma representado por un “catolicismo oficial”, que en realidad responde a la visión de los teólogos, ya que la mayoría de los creyentes practican lo que Joan Prat ha caracterizado como una *experiencia religiosa ordinaria*, es decir, una vivencia referida a una época y un lugar concretos.

Articulando sus acertadas observaciones con las de M. Delgado, Bartolomé advierte que, desde el punto de vista antropológico, el referido término es inaceptable dado que:

... proviene de un intento por parte de las jerarquías teológicas por compatibilizar con sus propuestas las manifestaciones sociales de la religión en distintos ámbitos y tradición. De hecho, se suele recurrir a este término para estipular una distinción clasista entre la producción de significados por parte de las élites eclesiásticas y la que realizan los grupos subalternos. Y si este concepto es inaplicable a las sociedades no hegemónicas occidentales, su uso resulta aún más precario en el caso de los pueblos indígenas, cuyo cristianismo responde a una compulsión colonizadora.

Las pertinentes críticas al término “catolicismo popular” deben proyectarse al ámbito del discurso eclesiástico, particularmente

a las secuelas evangelizadoras del Concilio Vaticano II. De tal manera, su uso (que expresa una “compulsión colonizadora”, como bien lo advierte Bartolomé) es pivote central de las tendencias pastorales que postulan la llamada “inculturación litúrgica”. Al examinar el sentido otorgado a la noción de inculturación en la historia de la Iglesia católica, el prelado Antonio do Carmo Cheuiche (1996: 224) la refiere a un “proceso dinámico que se desenvuelve en la entraña de una cultura que se abre a la Buena Nueva de Cristo y se ocupa de transvasar el mensaje salvífico a un modo peculiar de obrar y comunicarse”. Es decir, equipara la inculturación a la “fecundación” de las “cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo” (*idem*). El *Gaudium et Spes* (documento fundamental del Concilio Vaticano II) establece que las relaciones entre fe y cultura se realizan en el proceso de inculturación, definido como “encarnación del cristianismo en las diferentes culturas e introducción de esas mismas culturas en la vida de la Iglesia” (*ibid.*: 225). En este marco doctrinal se ubica el planteamiento que Pablo VI externara en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*: “Evangelizar –no de modo decorativo, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces– la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos”.<sup>28</sup> Analizando los giros semánticos del concepto inculturación, el teólogo García González (2002: 125-126) advierte su acuñación “en un ámbito enteramente misionero, en tiempos relativamente recientes”. Remite su empleo inicial a la XXXII Congregación General de la Compañía de Jesús, concluida en marzo de 1975. Después de advertir que “inculturación es término antropológico que, en general, quiere decir ‘socialización’”, y de señalar su parentesco con las nociones de aculturación y transculturación, concluye que el “sentido técnico del término

---

<sup>28</sup> *Evangelii Nuntiandi*, *op. cit.*, párrafo 20.

inculturación” es un “movimiento circular que va del evangelio a las culturas y de éstas al evangelio”. Desde esta perspectiva, y con definida orientación hegemónica, considera que la inculturación “es proceso y es aportación de contenidos teológico-culturales fundamentales para montar una Teología India” (*ibid.*: 113). Como se sabe, la llamada Teología India es un movimiento ideológico que se desarrolla a partir de los años setenta en el contexto de la teología de la liberación. Más allá de sus planteamientos reivindicadores de la cultura indígena, la acción transformadora propuesta deviene, finalmente, en un nuevo proceso de asimilación.<sup>29</sup>

En un ensayo preliminar (véase Báez-Jorge, 2008a, apéndice) examiné los resultados de las estrategias de inculturación litúrgica documentados por Gómez Martínez (2003), entre los nahuas de Chicontepec; Lazos y Paré (2000), en relación con los nahuas y popolucas del sur de Veracruz; y por Ariel de Vidas (2006) por cuanto hace a los nahuas de la Huasteca baja. En el primer caso, el autor (*ibid.*: 183-186) subraya la tendencia “tolerante” del proyecto de la Nueva Evangelización, toda vez que “incorporó los rituales autóctonos a la catequesis”, superando las actitudes persecutorias (que entre 1970 y 1980) practicaron sacerdotes, catequistas bilingües y monjas, contra los cultos autóctonos. En esa ofensiva las divinidades figuradas en papel amate “fueron reducidas a demonios”. En contraste, Gómez Martínez explica que en 1992 (al celebrarse el V Centenario del inicio de la Evangelización en América), “la parroquia de

---

<sup>29</sup> Dri (1985: 118-119) señala que: “La verdadera matriz de la Teología de la Liberación se encuentra en los procesos populares que tienen lugar en Latinoamérica a partir de la década de los sesenta [...] Un aspecto nuevo de extraordinaria importancia para el futuro de los pueblos latinoamericanos lo constituye el hecho de la participación importante de sectores cristianos en los grupos de vanguardia, y las motivaciones cristianas que ayudan a los pueblos a participar en los acontecimientos insurreccionales...”



Chicontepepec fue sede de muchos rituales”, en los que las imágenes de papel “fueron sustituidas por santos” y los sacerdotes recomendaron a los *huehuetlacatl* ampliar la iconografía tradicional con las imágenes del santoral. Al examinar la dirección de este proceso de inculturación litúrgica, el autor cita las contundentes palabras de un informante: lo que antes se dijo pertenecía al demonio, ahora dicen que es de Dios, lo que evidencia que no ha comprendido cabalmente la actitud clerical.

En su libro sobre las percepciones del deterioro ambiental entre los nahuas y popolucas del sur de Veracruz, Elena Lazos y Luisa Paré (2000: 132-133) identifican “una religiosidad popular intensa” expresada “en reminiscencias de origen prehispánico” y en las fiestas patronales que se celebran al llegar la primavera. Desde la parroquia de Chinameca, sacerdotes de la Compañía de Jesús ofrecen los servicios religiosos a la población de la sierra. Los jesuitas rigen su liturgia y acción pastoral “sobre las bases de la teología de la liberación”; las autoras apuntan también que la parroquia “ha desempeñado un papel importante en la toma de conciencia de la problemática social y en la organización política para buscar alternativas a la pobreza imperante”. Describen la emergencia de “un nuevo sincretismo que busca rescatar elementos culturales tradicionales con el fin de fortalecer la cohesión comunitaria”. Es decir, se trata a todas luces de un “sincretismo guiado” por los jesuitas que “últimamente [...] se han preocupado por rescatar elementos de la cultura indígena e integrarlos a su liturgia”. Lazos y Paré detallan (*ibid.*: 146-147) la expresión sincrética de “la nueva misa popoluca”, en la cual *Homshuk* es el espíritu del maíz y a la vez “sangre y cuerpo del Señor (Dios)”.

Las autoras fundan su análisis en una videograbación de la ceremonia y en un artículo escrito por José Luis Serra (el sacerdote jesuita que ofició el ritual), titulado “Los hijos de *Jomshuk*”, publicado en la revista *Christus* en 1997. Constreñido por los

límites de este abordaje preliminar, resumo a continuación el punto de vista de Lazos y Paré (*idem*), que evidencia declarada empatía hacia la “nueva misa popoluca”:

Sea como fuere la relación jerárquica entre *Homshuk* y el Dios cristiano, la nueva liturgia católica busca recuperar las hazañas del héroe fundacional como fuente de inspiración para la lucha y la organización [...] En las misas católicas hay momentos en que, antes del sermón del cura, los feligreses leen pasajes de la Biblia [...] o adaptaciones de éstos. En esta ocasión, la lectura integró el mito de *Homshuk*.<sup>30</sup>

Desde luego, el relato leído en la “nueva misa popoluca” no es el que transmite la tradición oral, sino el escrito por el jesuita Serra, es decir, una versión cristianizada del héroe cultural epónimo de los zoque-popolucas. Esto no amerita comentario mayor por parte de las autoras quienes concluyen (*ibid.*: 151), de manera acrítica, que:

La intención de esta ceremonia parecería ser no sólo reforzar la fe cristiana, sino consolidar el sentido de identidad y apoyarse los unos a los otros para resolver los problemas de la vida cotidiana.

---

<sup>30</sup> Como indiqué en otro ensayo (Báez-Jorge, 2005: 61), “la catequesis proporcionaría un fenómeno de reinterpretación simbólica en la cual la imagen de Jesucristo resucitado se amalgamaría con la de *Homshuk*. El redentor de los hombres se fundiría con el redentor del maíz a partir del núcleo simbólico que equipara la resurrección de la semilla con la resurrección de Jesucristo”. Fundado en un estudio publicado en 1971 expliqué también que esta síntesis “se evidencia en el poblado de Sotepan durante la Semana Santa, cuando se realiza (de manera simbólica) una siembra frente a la Iglesia para que la imagen de Cristo resucitado (llamado en el poblado “Santo Domingo Resurrección”) cuide el maíz de *Tapachole*, la primera cosecha del año. Posiblemente esta ceremonia influyó en el proyecto de inculturación religiosa desarrollado por el jesuita José Luis Serra.

En este caso, la construcción colectiva gira en torno a la importancia de mantener viva la cultura del maíz, que no es ni más ni menos que la identidad india.

Anath Ariel de Vidas (2006) ha presentado una primera reflexión en torno a las ideas de la “pastoral indígena” que, desde una parroquia de la Huasteca, se promueven entre los nahuas de la comunidad La Esperanza “con el fin de ‘inculturizar’ el Evangelio”. Orienta su análisis a la discusión de “algunos presupuestos acerca del constructivismo y esencialismo identitarios”. Al investigar los rituales utilizados en la inculturación litúrgica, la autora descubriría que estos no son referidos a las “tradiciones ancestrales, sino a costumbres fundadas a mediados del siglo xx”, asociándolas al establecimiento de la comunidad por campesinos que (provenientes de la sierra de Hidalgo) huían de la Revolución.

La autora celebra, con razón, “la suerte de poder identificar la huella del evento para entender la forma cultural de la historia”, y en este ejercicio de identificación recurre a la información proporcionada por Frans J. Schryer, quien (a partir de su investigación en las proximidades de Huejutla, Hidalgo) establece que “el rito del *Chicomexochitl* es un culto revitalizado al espíritu del maíz, con referencias milenarias, que surgió en la Huasteca en 1944”, año aciago en el que se produjo una fuerte sequía seguida por “aguaceros desastrosos”. Describe las acciones de los catequistas de la “pastoral indígena” que presentan “cambios a favor de la valorización de los ritos hacia el exterior”, que antes se realizaban “a escondidas” al ser “considerados paganos por la Iglesia”.

Dado el formato de este apunte, dejo fuera del análisis otras importantes observaciones de la autora. Sin embargo, es imprescindible mencionar algunas de las conclusiones que plantea (*ibid.*: 175-177): 1. la “pastoral indígena” promueve progresivamente la unificación regional de las prácticas rituales;

2. esta acción litúrgica, al revitalizar algunos ritos, propicia “una cierta concientización y por lo tanto conceptualización acerca de los procesos de tradicionalización de las prácticas rituales”; 3. de acuerdo con esta dinámica, “a nivel espacial, la Iglesia desplaza los ritos del ámbito privado al ámbito público, contribuyendo así a su esencialización”; 4. la “ofensiva legitimadora de la Iglesia” pasa por “un esencialismo instrumentalizado de las particularidades culturales, situación por la cual el grupo no obstante se moviliza”. Se trata de un “encuentro entre políticas globales y recepción local de estas”, que Ariel de Vidas identifica a partir de la noción de “el lugar de reconocimiento” propuesta por Stuart Hall. Finalmente, la autora conduce su análisis a un plano de particular interés cuando advierte:

El lugar de reconocimiento promovido aquí por la pastoral indígena concierne a ciertas tendencias autóctonas, hasta ahora reprimidas por ella, y lo que legitima las creencias es la “referencia a la autoridad legitimadora de la tradición” (Hervieu-Léger), el pasado autóctono, fuente de la identidad. Sin embargo, de esta manera los indígenas involucrados en esta Nueva Evangelización siguen siendo dominados hasta en las formas que toma su resistencia a la dominación.

Los ejemplos anotados (apenas la punta de un colosal iceberg de materiales etnográficos e históricos) tienen especial utilidad para advertir la complejidad teórica y metodológica que implica el estudio de los procesos de inculturación litúrgica. En una perspectiva más amplia, es evidente que los problemas cognoscitivos que plantean estas acciones trascienden el campo antropológico, y deben debatirse, necesariamente, en la dimensión epistemológica, por cuanto refieren a opiniones especulativas entre la ciencia y la ideología, y a la necesidad de revisar críticamente el aparato conceptual de nuestra disciplina, al estudiarlos.

En este orden de ideas, debe recordarse que en ocasión de la XIX Asamblea General de la CELAM (celebrada en Haití, en marzo de 1983), el pontífice Juan Pablo II señaló que la conmemoración de los quinientos años del inicio de la catequesis en tierras americanas sólo tiene sentido en el marco de “un compromiso [...] no de reevangelización, sino de una nueva evangelización; nueva en su ardor; en sus métodos y en su expresión” (cit. por Boff, 1991: 13). Examinada en una amplia perspectiva, esta declaración refiere a los planteamientos del Concilio Vaticano II orientados al impulso de “una eclesiología centrada en el valor propio de las Iglesias locales y en la inculturación del evangelio”, y al postulado de Pablo VI en su encíclica *Evangelii Nuntiandi* (1975), en torno a que “la Iglesia siempre tiene necesidad de ser evangelizada, si se quiere conservar su frescor, su impulso y su fuerza para enunciar el evangelio”. Esta exhortación apostólica indica la importancia de “evangelizar la cultura y las culturas”, y subraya la significación de la “piedad popular” —o religión del pueblo— que, “cuando está bien orientada” (es decir, “libre de deformaciones” y “supersticiones”), puede servir a las “masas populares”, en otras palabras, a “un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo”.<sup>31</sup> El contenido hegemónico de este discurso es evidente: la vía que ofrece la Iglesia a la religiosidad indígena es incorporarse a su marco institucional y doctrinario. En términos semejantes, Bartolomé (1993: 77) señala que la jerarquía romana plantea la utilización de los valores culturales indígenas en beneficio de su propuesta evangélica. Denota, en todo caso, un contenido etnocéntrico y antidialógico que se torna en ideología y práctica, discurso para el *Otro*; proyecto de “redención” o “salvación” diseñado de acuerdo con los intereses eclesiásticos, por más que se denomine “pastoral indígena”.

---

<sup>31</sup> Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, párrafos 15, 20 y 58.

En este cuadrante se inscriben reiteradas acciones represivas, como las que significara recientemente el obispo de Huejutla, Salvador Martínez Pérez, quien (como lo indica una nota periodística) ordenó “una medida similar a la aplicada en la Guerra Cristera [...] suspender todos los servicios religiosos en el municipio de Calnali”, toda vez que el ayuntamiento rechazó su petición de “cancelar el carnaval de primavera, una de las dos festividades más importantes de la Huasteca hidalguense, junto con la celebración del Xantolo...” La información periodística señala que:

En un oficio fechado el 27 de enero, el prelado expone al presidente municipal de Calnali, Wenceslao Revilla Hernández: “El carnaval, juzgado objetivamente, con su música ligera, disfraces, desmanes y ofensas a las personas, amén de faltas a la moral pública, deforma y acaba con toda expresión de sentimientos religiosos y de fe”. Agregó: “Apelando a su conciencia de católico, y en nombre de la comunidad parroquial de Calnali, le pido que intervenga para que el carnaval 2009 finalice el 24 de febrero. De lo contrario, tendría que proceder a suspender, por un tiempo, todo servicio religioso y pastoral de los sacerdotes que atienden la parroquia de Calnali”. Señaló que la suspensión de actividades y servicios eclesíásticos “terminará cuando el presidente dialogue y tome acuerdos con los fieles de la parroquia”, y justificó: “Dios sabe que el motivo que he tenido para suspender los servicios religiosos y pastorales en la parroquia de Calnali es liberar la celebración cristiana del Miércoles de Ceniza (que este año se conmemorará el 25 de febrero) de todo ruido musical, irreverencia profana y actitudes contra la moral pública. Además, la Cuaresma es el principio del tiempo litúrgico de intensa preparación espiritual de los católicos para celebrar la Semana Santa”, acotó.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Véase *La Jornada*, 19 de febrero de 2009, p. 33.

Atrapadas entre la devoción a sus dioses ancestrales y las directrices litúrgicas marcadas por los sacerdotes católicos –es decir, entre la Iglesia y la fe–, las comunidades indígenas resisten los embates de una cristianización no menos agresiva que la impuesta por la teología colonial. Aquí es necesario subrayar que si bien las creencias y los rituales de la religiosidad popular indígena pueden ser antitéticos –o distantes– de las disposiciones eclesiásticas, por razones de sujeción social en el marco hegemónico, mantienen sustantiva vinculación con tales normas en el ámbito de una dinámica signada por el conflicto y la adecuación coyuntural, a la que he llamado en otros estudios el “péndulo de la represión y la tolerancia” (p. e., Báez-Jorge, 1998: 201 ss.). La interacción entre religión oficial y religión popular se caracteriza por la antítesis resultante de su referencia común a los mismos significantes sagrados, pero cuyos significados son diferentes para cada una de las partes. En la óptica de Giménez (1978: 44), esta situación “permite a la religión popular salvaguardar su originalidad. Pero también permite a la religión oficial apropiarse ‘políticamente’ de la religión popular para someterla a su control y disciplina”.<sup>33</sup> En otras palabras, consolida su discurso hegemónico.

---

<sup>33</sup> En relación con las tendencias de autoritarismo advertidas en las acciones de la Nueva Evangelización, resulta de especial interés conocer las voces que se escuchan en el seno de la misma Iglesia, criticando el empleo de la coacción y la imposición del cristianismo eurocéntrico que cuestiona los planteamientos que apoyan la autonomía, el pluralismo y los valores culturales autóctonos. De acuerdo con la opinión de Boff (1992: 26), estas posturas pretenden “un cristianismo ‘fuerte’, pero dependiente de Europa y de las líneas establecidas por la administración central del Vaticano”. En esta orientación, advierte el autor antes citado, “el proyecto colonial –aunque evidentemente no se emplee este término– debe ser prolongado en su matriz y depurado en sus concreciones”. Por eso, toda creatividad doctrinal, litúrgica o pastoral es sospechosa de violar la necesaria unidad con el modelo católico-romano”.

Más allá de la retórica característica de la Nueva Evangelización, en la práctica los pueblos indígenas continúan siendo estigmatizados o considerados como potenciales y pasivos receptores de la catequesis. Sus creencias y rituales son equiparados a las “semillas del Verbo”, y en tal sentido homologador se visualizan como expresiones viables para incorporarse al “catolicismo popular”, de acuerdo con el contenido que la Iglesia establece para este término.<sup>34</sup> En este orden de ideas, es pertinente citar la atinada reflexión de López Austin (1999a: 112-113):

La discriminación religiosa se da principalmente en el marco de una dura competencia evangelizadora: la llamada ‘disputa por las almas’ [...] Desde su posición de autoridades espirituales, la mayor parte de los eclesiásticos de las diversas Iglesias califican las creencias y las prácticas religiosas indígenas como inferiores, retrasadas e inmorales.

No puede negarse que el contenido y la forma del discurso evangelizador han variado en los años recientes, en lo que toca a la concepción y el manejo de la religiosidad popular indígena. Sin embargo, tampoco deben dejar de mencionarse las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de numerosos sacerdotes, que son el telón de fondo de ese renovado *modus operandi* que se ha dado en llamar “inculturación litúrgica”. Aquí es de particular importancia citar la opinión de

---

<sup>34</sup> La inspección crítica de la noción debe abarcar incluso el sentido que se le atribuye en el discurso de la teología de la liberación. Un buen ejemplo es la observación de Boff (1991: 42): “El catolicismo popular se basa fundamentalmente en la devoción de los santos y en las fiestas religiosas, y el verdadero sujeto agente de su elaboración no lo constituye ni el clero ni el aparato eclesiástico, sino el pueblo, los laicos ‘devotos’ [...] Con todo, esta inculturación [...] ha sido un factor de resistencia, y en su mayor parte constituye un motor de la liberación política del pueblo”.



Medina (1984: 100-101) al examinar los conflictos de la comunidad corporada, “último recurso defensivo de la población india”, frente a la economía capitalista tardía. Indica con certeza que:

Las exigencias económicas y políticas del desarrollo capitalista son instrumentadas no sólo por el proceso productivo regional; la política indigenista juega también un papel estelar en el que participan, además, con particular celo religioso, las poderosas corrientes ortodoxas de la Iglesia católica y el ejército de misioneros protestantes que llevan el evangelio de la religiosidad norteamericana (como ha sido denunciado recientemente en México y otros países de América Latina).

De acuerdo con esta lógica que privilegia el *ethos* occidental, “la evangelización ha de hacerse con poder y en asociación con quienes lo detentan”, alianza que trasciende los límites del Estado y se concreta “con otras fuerzas sociales hegemónicas: con agentes del poder social y cultural pertenecientes a las clases medias y al ámbito de los profesionales liberales integrados en empresas nacionales y transnacionales”. Esta visión, apunta Boff (1992: 26), “aparece explícitamente en los textos preparatorios de la IV Asamblea de la CELAM, realizada en Santo Domingo en 1992”.

Como se sabe, en la *Declaración de Barbados* (documento fundamental de la antropología crítica en Nuestra América suscrito en 1971) se denuncia con razón que “la obra evangelizadora de las misiones religiosas en América Latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada”. El texto señala el contenido etnocéntrico de la catequesis que considera a las culturas indígenas “paganas y heréticas” (véase García Mora y Medina, 1986: 519-525).

Ubicados en la dimensión jurídica, las manifestaciones de intolerancia eclesiástica deben examinarse en relación con las disposiciones de la *Constitución* mexicana, que en sus artículos

4 y 24 garantiza la libertad de pensamiento, conciencia, religión y respeto a las diferencias culturales. En su artículo 2, inciso *a*, la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* prohíbe expresamente la “discriminación, coacción u hostilidad por motivos religiosos”. En el plano internacional es necesario considerar que el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos –reconocido por la ONU a partir de 1976– establece la libertad de creencias religiosas y cuestiona las posibles atentatorias contra los cultos.

Ante la condición subalterna de los pueblos indígenas, es una tarea prioritaria la inspección antropológica de las estrategias que operan en la dinámica que caracteriza al péndulo de la represión y la tolerancia, instrumentado por la jerarquía eclesiástica. Advertido el quehacer represorio intolerante de la clerecía que –al amparo de la Nueva Evangelización– manobra contra los cultos autóctonos, persiguiéndolos o trazando acciones de “inculturación litúrgica”, no debe perderse de vista la certera observación de Durkheim respecto a que la religión no es solamente un sistema de ideas, sino también un sistema de fuerzas actuantes en la dimensión política. En esta perspectiva se explica el acto celebrado en la Basílica de Guadalupe, en el cual, según lo difundió un diario capitalino, un grupo de indígenas mazahuas conmemoró el cuarto aniversario de la canonización de Juan Diego, entregando el “bastón de mando al cardenal Norberto Rivera Carrera [...] sucesor de Fray Juan de Zumárraga y fiel custodio de la tilma guadalupana” (*sic*).<sup>35</sup> La nota periodística destaca que el altar se purificó con copal y se entregó como ofrenda frutos de la cosecha, antes que el purpurado pronunciara su homilía. Sin lugar a dudas, en la controvertida santificación de Juan Diego las estrategias eclesiales y

---

<sup>35</sup> Véase diario *Milenio*, 1° de agosto de 2006.

las estrategias del poder se articulan estructuralmente. Más aún, lo sagrado devino dimensión instrumental privilegiada en el ejercicio hegemónico del poder. Se ha señalado con razón que la jerarquía pretendió construir un santo “frente al cual se identificaran los indios de América para resarcirlos del daño causado desde la Conquista y a lo largo de la historia del catolicismo en América” (Vázquez Parada y Vogt, 2002: 63). Como se sabe, la postulación se realizó con el apoyo decidido de los cardenales Ernesto Corripio Ahumada y Norberto Rivera, arzobispos primados de México. La canonización se realizó el 31 de junio de 2002, durante la quinta visita de Juan Pablo II a México. En el proceso no se atendieron los planteamientos de monseñor Schulemburg (abad de la basílica de Guadalupe durante veinte años), referidos a la insuficiencia de pruebas históricas para respaldar la canonización. Al respecto, invito al lector a consultar las agudas reflexiones de Lafaye (2002) y Nebel (2002).



## V. RELIGIÓN POPULAR Y HEGEMONÍA (EL APORTE GRAMSCIANO A UN DEBATE CONCEPTUAL)

### **Riqueza heurística de la noción de hegemonía**

Como se sabe, en la literatura histórica, antropológica y sociológica las actitudes hacia el uso del concepto de religión popular son diversas y contradictorias, oscilaciones que acaso están predeterminadas por el hecho de que “no hay una religión popular única y universal”, sino diversas religiones populares, cuya variación refiere a los contextos histórico-culturales en los que se configuran y desarrollan, de acuerdo con la observación de Lanternari (1982: 133). Vista la problemática desde otra óptica, no es exagerado considerar que en la polémica generada por el concepto en cuestión se ha incurrido en argumentaciones sofisticadas de distintos tipos (equívocos, confusión de sentido, círculos viciosos de proposiciones, ignorancia de causa, apelación inapropiada de autoridad, etc.), cuyo examen va más allá de los límites de este ensayo. En tales casos se olvida que los conceptos refieren a determinados objetos que deben ser explicitados con exactitud. Si ampliamos o restringimos arbitrariamente el contenido o la extensión de los hechos por definir, propiciamos la inadecuada comprensión conceptual, dificultando las operaciones de análisis, síntesis y demostración. Por otra parte, la utilización del término en distintos campos (político, eclesiástico y académico) y con diferentes propósitos ha contribuido a agudizar la polémica.

En efecto, como lo señala Parker (1993: 48-49), en Latinoamérica el debate inicial en torno a la religión popular se remonta a los años sesenta, en el marco de la discusión relativa

a la dicotomía “sociedad tradicional-sociedad moderna”, que remite a las categorías “folk-urbano” propuestas por Redfield. En este contexto analítico, lo rural-tradicional-católico se identifica como obstáculo al desarrollo y a la modernización (otra manera de llamar al “progreso”). En este orden de ideas, Parker indica que “la ciencia social latinoamericana ha sido durante décadas una forma social de producción de conocimientos, cuyos insumos, herramientas y procesos de especialización provienen de un universo cultural y científico distante [...] el mundo europeo y norteamericano” (*ibid.*: 48). Este hecho incuestionable condicionó el carácter dependiente del conocimiento en torno a los fenómenos religiosos y, en sentido positivo, generó una actitud crítica respecto a las contribuciones teóricas y conceptuales eurocéntricas y a los paradigmas vinculados con la hegemonía imperialista. Por esos años Stavenhagen (1972) formuló incisivas interrogantes y propuestas en torno a la descolonización de las ciencias sociales. Al respecto, Bartra (1975: 43) indica con razón que:

La visión de Redfield es profundamente mecanicista: la sociedad es un conjunto de engranajes (variables), unos más importantes que otros; el proceso de civilización es limitado a la difusión y al contacto. Además, la civilización es concebida como destructora del orden moral. Como Tönnies, Redfield idealiza al capitalismo en el concepto de “civilización” y encuentra el origen de sus males en la parte más dinámica de la sociedad, en el progreso de la técnica, de las fuerzas productivas.

A diferencia de Parker (quien advierte, prejuiciado, en el pensamiento gramsciano un perfil leninista “con todos los errores que conlleva”, *ibid.*: 57), considero que las observaciones de Gramsci en torno al estudio de los fenómenos sociales y culturales han sido fundamentales en la re-orientación de las perspectivas analíticas centradas en los cultos populares, con especial referencia

a México. La concepción dialéctica, dinamista e histórica de la sociología gramsciana ha contribuido al debate teórico y a la afinación metodológica en el estudio de las superestructuras, particularmente en lo referente a la relación entre estructuras clasistas y cultura, análisis que le conduce a plantear la relativa contraposición entre la religión hegemónica de las clases dominantes y la religión de las clases subalternas, el pueblo. Desde una óptica posconciliar (de definido sentido teológico), Maldonado (1985: 28) destaca la importancia de las formulaciones gramscianas en torno a la noción de religiosidad popular, desde sus presupuestos marxistas de luchas de clases. Indica con razón que, con variaciones teóricas y críticas de distintos tonos, a esta vertiente de pensamiento corresponden los estudios de Lanternari, Ginzburg, Cirese, Lombardi Satriani, Prandi, Cardini y De Martino, entre otros autores italianos. El debate antropológico sobre la obra gramsciana fue promovido, precisamente, por De Martino a finales de los años cuarenta. Según lo aprecia Pizza (2005: 17, 21), tuvo razón Foucault al señalar en 1984 que Gramsci “era el autor más citado y menos conocido”. Transcurrido un cuarto de siglo desde que se formuló esta aseveración, las más de las veces Gramsci sigue siendo citado de manera indirecta, sin ahondar en sus reflexiones radicalmente analíticas. Con pertinencia, Pizza amplía la apreciación de Foucault en los términos siguientes (cito en extenso):

Hegemonía es el concepto gramsciano más afortunado pero también el más malinterpretado. A veces es interpretado únicamente como la función de dominio de las conciencias, ejercitada en el cuadro de una oposición entre las clases hegemónicas y las subalternas. Tal dicotomía constituye una de las más desorientadoras interpretaciones del texto gramsciano; quien lea directamente a Gramsci no encontrará jamás en su pensamiento una fuerte separación entre cultura hegemónica y subalterna, pero sí un

acento en las dimensiones mínimas, íntimas, de la dialéctica hegemónica observada sobre todo en sus contradicciones. El pensamiento gramsciano es constantemente desnaturalizante y antiesencialista. No por casualidad recurre siempre al sarcasmo y a la ironía como potentes instrumentos críticos y dialógicos. Es un pensamiento dinámico que lleva a no considerar como realidades eternas las ordenaciones provisionales de poder reflejadas en los conceptos mismos. La oposición hegemónica/subalterno es un equívoco que se ha reproducido [...] olvidando las formas de resistencia y creatividad transformadora de los agentes subalternos.

Como se sabe, en el pensamiento de Gramsci el contenido y la extensión de la noción de hegemonía se vincula con el análisis de la sociedad civil. En los *Cuadernos de la cárcel* ambos conceptos son examinados en una misma perspectiva. El dominio ejercido por la sociedad política y la dirección en la sociedad civil se refuerzan entre sí, tal como el poder coactivo y el poder que produce el consenso se interrelacionan. La distinción entre sociedad política y sociedad civil planteada por Gramsci tiene definidos propósitos analíticos; en el plano de lo concreto, las instituciones y los individuos actuando en la sociedad civil constituyen –como acertadamente lo plantea Buttigieg (2002: 244)– “una exposición, concreta, material de los aparatos y operaciones de la hegemonía”. En este orden de ideas, reviste especial interés la sugerencia de Zubieta *et al.* (2004: 41) que exhortan con razón a “repensar el concepto de cultura popular en y a través del concepto de hegemonía”. Este enfoque implica definir la citada noción “como un sistema de relaciones entre *clases sociales* que constituye uno de los sitios para la producción de *consenso*, pero también de *resistencia* al consenso”. Expresan certeramente que: “Desde allí se precisa que siempre hay un elemento de la cultura popular que *escapa* o se opone a las fuerzas hegemónicas”.



El argumento anterior se relaciona con los tipos de control político señalados por Gramsci, quien opone las funciones de la *dominación* (cohesión física) a las de *hegemonía* o dirección (consentimiento y control ideológico). De tal manera, atribuye a la hegemonía una función resolutive en consecuencia con la importancia prominente que otorga a la sociedad civil. Atendiendo esta lógica, ningún régimen político tiene capacidad de mantenerse dependiendo únicamente del poder coactivo. Requiere, necesariamente, el sustento del apoyo popular que lo legitima y contribuye a su estabilidad. Es en este plano donde Gramsci vincula el papel de la Iglesia y la religión (en tanto partes de un sistema de creencias, valores y actitudes), consideradas como coadyuvantes en la concreción del “principio organizador” que cumple la hegemonía. Este concepto implica la reciprocidad entre la base material y la superestructura, así como las penetrantes e hiperbólicas formas de manipulación social y control ideológico.<sup>36</sup> No debe olvidarse que la hegemonía no es considerada por Gramsci “como una situación fija, sino como un continuo proceso polémico”, planteamiento que debe contextualizarse en la importancia que otorga al lenguaje en tanto fundamento de los sistemas culturales y las relaciones humanas.<sup>37</sup>

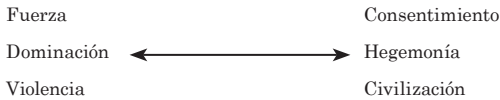
En su formidable estudio sobre Gramsci, Anderson dedica un capítulo al análisis de las transformaciones que el concepto de hegemonía tiene en la obra del pensador italiano. Explica el sentido que siguió la extensión de la noción desde su original aplicación para significar “las perspectivas de la clase obrera en una revolución burguesa contra un orden feudal”, hasta el examen de “los mecanismos de la dominación burguesa sobre la clase obrera en una sociedad capitalista estabilizada” (*ibid.*: 30).

---

<sup>36</sup> Véanse Boggs, 1978, cap. II; Bobbio, 1982: 65 ss. y Anderson, 1981: 30 ss.

<sup>37</sup> Véanse Wolf, 2001: 66-67 y Paoli, 2002.

En efecto, Gramsci tuvo en el pensamiento de Maquiavelo el pivote para construir esta renovación teórica, argumentando la necesidad de contar con “una perspectiva dual” en toda acción colectiva. En palabras de Anderson estas ópticas corresponden a la doble naturaleza del Centauro de Maquiavelo (medio animal-medio humano), es decir, “los niveles de fuerza y consentimiento, dominación y hegemonía, violencia y civilización”, según lo apunta en los *Cuadernos de la cárcel*. Explica (*ibid.*: 40) que el campo del discurso gramsciano es manifiestamente universal, presentando “una serie explícita de oposiciones, válidas para cualquier época histórica”:



Hay que recordar que la noción de hegemonía enfatiza “el momento del conocimiento” que corresponde a la “dirección cultural”, distinguiéndose de la acción coactiva, de la fuerza, de la intervención estatal, sea legislativa o policiaca.<sup>38</sup> En consecuencia (toda vez que la dirección pertenece a la sociedad civil), el sistema político se mantiene por el convencimiento (el consenso) dentro de la democracia política, particularmente en el control de los medios de comunicación (prensa, radio, televisión, cine), basado en la regulación de los medios de producción (propiedad privada). Las Iglesias

---

<sup>38</sup> Anderson (*ibid.*: 30-31) observa con razón que “no existió precedente a tal teorización en los debates rusos”; previamente examina la utilización del concepto de hegemonía en el movimiento obrero ruso antes de la revolución de 1917, señalando que: “De hecho la noción de hegemonía, antes de que Gramsci la adoptara, tenía una larga historia anterior, que es de gran importancia para entender su posterior función en la obra”. El abordaje analítico de Anderson comprende las reflexiones de Plejanov, Struve, Martov, Lenin, entre otros autores (*ibid.*: 30, 31 ss.).

cumplen en esta operación un papel relevante y estratégico en el adoctrinamiento ideológico (*ibid.*: 51). Gramsci (1992: 369) es explícito al señalar el papel que cumple la jerarquía católica en la conversión de la unidad ideológica en todo el bloque social. Indica:

La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en el hecho de que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa “religiosa”, y se esfuerzan porque los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en esa lucha por impedir que se formen “oficialmente” dos religiones, la de los “intelectuales” y la de las “almas sencillas”. Esa lucha no ha carecido de graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero esos inconvenientes están relacionados con el proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene en bloque una crítica corrosiva de las religiones...

De acuerdo con esta óptica, Gramsci (*ibid.*: 464-465) observa a muchos movimientos heréticos como “manifestaciones de fuerzas populares deseosas de reformar la Iglesia, y acercarla al pueblo mediante la elevación de este”. Anota enseguida una observación con plena validez histórica:

La Iglesia ha reaccionado a menudo de forma muy violenta, ha creado la compañía de Jesús, se ha acorazado en el Concilio de Trento, aunque al mismo tiempo ha organizado un maravilloso mecanismo de selección ‘democrática’ de sus intelectuales, pero como individuos aislados, no como expresión representativa de grupos populares.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Esta postura se ejemplifica en el caso de la congregación huasteca de San Francisco, Chontla (Veracruz), de la cual uno de sus miembros, de nombre Samuel, se ordenó sacerdote en el año 2004, después de haber estudiado en el

## La Iglesia y las redes del poder

Al examinar la dialéctica de la sacralidad y el poder, Luc de Heusch (cit. Balandier, 1969: 116) identifica las profundas articulaciones entre el orden sagrado y el campo político, señalando que la “ciencia política pertenece a la historia comparada de las religiones”. Esta sentencia provocadora recubre, desde luego, distintos planos de certidumbre atendiendo a los diversos escenarios sociales. Sin embargo, es evidente que se trata de una reflexión históricamente validada, aún en los modernos conglomerados, caracterizados por las dinámicas que implica la secularización. Anticipándose a las investigaciones contemporáneas, Gramsci (1986: caps. III y IV) examinaría el cristianismo como un fenómeno social y, simultáneamente, como manifestación política cristalizada en la institución eclesial, a cuya naturaleza, organización y acción hegemónica dedicaríamos páginas memorables. La naturaleza común de la Iglesia católica y el Estado resulta de su condición superestructural (en tanto *aparatos ideológicos*), incluso cuando la institución eclesiástica es combatida por el propio Estado.

Hernández Madrid (1999: 32 ss.) presenta un manejo actualizado y pertinente de las reflexiones gramscianas, en un acucioso estudio en torno a la Iglesia y a la “cultura católica” en Zamora (Michoacán). El autor observa que si bien el concepto

---

Seminario de Tuxpan. Cuando este cura visitó su comunidad de origen para celebrar su primera misa (pretendiendo utilizar la lengua huasteca en sus oficios), el pueblo dispuso de una ornamentación especial en el templo, elaborando en su honor lo que parecía un altar. De tal manera acaso se quería significar la pertenencia del sacerdote a la comunidad. Esta manifestación festiva y devocional en honor del clérigo huasteco fue amonestada por el párroco Elías Dávila, quien consideró que al nuevo cura lo habían tratado como un santo, cuando su función era representar a la Iglesia y no a la comunidad huasteca (véase Del Ángel, *Diario de Campo*, ms., s/f).

de “campo religioso” de Bourdieu es útil para delimitar los espacios de interacción de fuerzas:

No debemos olvidar que los acercamientos de Gramsci a la Iglesia de su tiempo no se agotaron en analizar este aspecto; tuvo también el interés por aprender el sentido de los proyectos que había detrás de estas luchas por establecer un orden social y las formas de legitimarlo.

En su reflexión en torno al análisis que Gramsci emprendió sobre la Iglesia católica, Hernández Madrid (*ibid.*: 32) anota que su orientación parte de una función no religiosa dado que “estaba convencido de que su modelo de organización, cultura e ideología de masas estructuraban una red institucional que penetraba en todos los espacios de la sociedad civil, siendo ese un factor religioso para frenar o reivindicar la emancipación social”. De acuerdo con esta orientación (y más allá de las citas circunstanciales o epidérmicas a la obra de Gramsci), sería deseable que las pesquisas en torno a la religión popular indígena que le refieran ahonden en su perspectiva respecto al papel trascendente que el catolicismo cumple en “el entretejido de la vida cotidiana”, tal como lo aprecia Hernández Madrid. En efecto, según lo anota este autor (*ibid.*: 33), el enfoque político que Gramsci aplica a la Iglesia católica es relevante en tanto identifica “los diferentes actores y corrientes de pensamiento que actúan en su interior como fuerzas sociales, para forjar proyectos y proporcionar una dirección a lo que se percibe y vive como una Iglesia universal y jerárquica”. Completando sus reflexiones, Hernández Madrid observa con razón que tanto Gramsci como Bourdieu aportaron importantes herramientas conceptuales para el estudio del fenómeno religioso, subrayando la “capacidad propia de los seres humanos, que no se limitan a sufrir o realizar las leyes de estructura del sistema eclesiástico,

sino que actúan como *sujetos-agentes*, es decir, con la propiedad de obrar deliberadamente”.

En un orden de ideas complementario, especial atención presta el punto de vista de Piñón (2002: 50), en el sentido de que:

Gramsci [...] no exime al hombre concreto de sus responsabilidades históricas. No lo mediatiza en abstracciones, meta o post históricas. Sabe que son los individuos, dentro de condiciones específicas, los que a fin de cuentas construyen su porvenir. Cree, como Marx, que la Historia no hace nada sin los individuos que la configuran, sin caer, por otra parte, en una comprensión de la Historia como una teología de las acciones humanas que no toma en cuenta, como lo anota Engels, el resultado final de otras acciones humanas, conscientes o no conscientes.

Desde esta orientación analítica, el examen de la Iglesia articulada a las redes del poder y las características asumidas por la religión popular, expresadas en los grupos subalternos, revisten particular relevancia en el pensamiento de Gramsci. Portelli (1977: 17) señala que en los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci aborda el análisis de la religión en dos perspectivas: como ideología específica (“lo que plantea el problema de las relaciones entre la religión y los diversos tipos de ideología”), y en tanto “crítica filosófica de la concepción religiosa del mundo en su forma más elaborada, el catolicismo”. De acuerdo con Portelli, el problema central planteado por Gramsci “consiste en investigar la razón de que la *Weltanschauung* religiosa no haya logrado forjar una norma de vida religiosa, haya derivado en una praxis”. Gramsci examina las definiciones “confesional” y laica de la religión, identificando los tres elementos que la constituyen: 1. la creencia en una o varias divinidades que “trascienden las condiciones terrenales y temporales”; 2. el sentimiento humano de dependencia hacia dichos “seres superiores que gobiernan

totalmente la vida del mundo”; y 3. la existencia de relaciones entre hombres y dioses, es decir, el culto (*ibid.*: 17-18). Para los fines de la temática que nos ocupa en este ensayo preliminar es necesario subrayar que Gramsci conceptualiza la religión como un conjunto cultural de extrema complejidad que, en palabras de Portelli (*ibid.*: 23), suscita tres tipos de problemas:

- El que plantea toda ideología, es decir, en su transformación de concepción del mundo en norma de conducta práctica.
- El que plantea la religión como conjunto cultural que controla varios grupos sociales: unidad intelectual, masa, homogeneidad ideológica, etcétera.
- Finalmente, los propios de la religión, exclusivamente teóricos.

Aquí es preciso recordar que para Gramsci (1961: 27) “las ideologías no crean ideologías”, de la misma manera que “las superestructuras no engendran superestructuras, sino como herencia de pasividad e inercia”. En tales casos, el engendramiento no se produce “por partogénesis”, sino por la interacción de elementos “fecundantes” específicos, sean la historia o la actividad revolucionaria, que crean “nuevas relaciones sociales”.

Debe tenerse presente que en el pensamiento marxista clásico no se registran abordajes sustantivos en torno al hecho religioso. Los enfoques vacilan entre la especulación filosófica y la crítica política, que oscila entre el anticlericalismo y el compromiso social. En ese sentido, las reflexiones de Gramsci respecto a la religión revisten particular interés en tanto inciden en sus relaciones con la estructura de clases, la construcción de la hegemonía y sus funciones políticas.

En una perspectiva más amplia, advierto que la lectura directa de los textos de Gramsci evidencia que equipara la religión con: *a)* “una concepción del mundo”; *b)* un instrumento hegemónico o de resistencia (tratándose de las devociones populares);

c) una norma de conducta relativamente acatada por los fieles; d) “un elemento disgregado del sentido común”; e) una expresión ideológica en tanto “producto del devenir histórico”, “la ideología más arraigada y más difundida”; f) una “fuerza social” fundada en la “unión doctrinal”, etcétera.<sup>40</sup> En los *Cuadernos de la cárcel* (un largo diálogo admirativo y rebelde con Benedetto Croce, una “especie de padre intelectual”, según lo expresa Hobsbawm, 1978: 180), hallamos una reflexión que explicita algunas de las vertientes significativas con las que identifica la tarea eclesial y la función de la religión en el marco de la sociedad capitalista. El texto corresponde a uno de sus múltiples comentarios en torno a La Acción Católica. Escribe Gramsci (1981: 289):

Una de las medidas más importantes tomadas por la Iglesia para reforzar su organización en estos tiempos es la *obligación* impuesta a las familias de hacer que los niños hagan la primera comunión a los *siete años*. Se comprende el efecto psicológico que debe hacer a los niños de siete años el aparato ceremonial de la primera comunión, bien sea como acontecimiento familiar individual, bien sea como acontecimiento colectivo: y qué fuente de terror representa y, por lo tanto, de apego a la Iglesia. Se trata de “comprometer” el espíritu infantil apenas comienza a reflexionar. Se comprende por lo tanto la resistencia que la medida ha encontrado en las familias, preocupadas por los efectos deletéreos sobre el espíritu infantil de este misticismo precoz y la lucha de la Iglesia para vencer esta oposición.

Gramsci mantuvo una definida posición crítica respecto a las tendencias jacobinas. Desde diversas perspectivas consideró que

---

<sup>40</sup> Véanse, por ejemplo, Gramsci, 1992: 359-360, 365, 369, 469; 1961: 94, 240, 243; 1981, 2: 112, 296-297.



el anticlericalismo puede actuar en sentido contrario a los intereses populares. Desalentó los ataques frontales al cristianismo, postura que no implicó dejar de lado el análisis profundo de la Iglesia católica como *aparato ideológico*. En un ensayo dedicado a examinar las propuestas de Croce en torno a la religión, Gramsci (1986: 432) anota:

¿Cómo se podría destruir la religión en la consciencia del hombre del pueblo sin sustituirla al mismo tiempo? ¿Es en este caso posible destruir sin crear? Es imposible. El mismo anticlericalismo masónico-vulgar sustituye la religión que destruye (en cuanto realmente la destruye) por una nueva concepción, y si esta nueva concepción es grosera y baja, eso significa que la religión sustituida era todavía más grosera y más baja.

Para Gramsci la religión cristiana reviste diversas facetas; distingue entre el cristianismo “genuino y revolucionario” de los primeros siglos; el “contestatario” de los movimientos populares medievales; el cristianismo “reformado, activo y progresista” de los movimientos protestantes, frente al cristianismo “pasivo y conservador” que define a una Iglesia anquilosada y feudalizada (véase Piñón, 1985: 138).

Como sabemos, Gramsci propone estudiar la Iglesia como *aparato ideológico* y la religión como *forma ideológica*. Para realizar esta tarea plantea definir el primero respecto al *aparato del Estado* y al conjunto de los *aparatos ideológicos*. Conceptualiza a la Iglesia como una casta intelectual autónoma, que en su nivel ideológico es equivalente al *aparato del Estado* a nivel represivo porque constituye uno de los mecanismos esenciales del poder político. Es decir, la ubica como auxiliar (o aliada) de la sociedad política, cumpliendo un papel fundamental en la instauración de la hegemonía. Señala, además, que el análisis de las ideas políticas y religiosas es

prioritario en tanto constituyen las dos formas principales de concepción del mundo, y permite visualizar la penetración de esas ideologías en el pueblo. De acuerdo con la autorizada opinión de Mancini (2004: 385), la única diferencia planteada por Gramsci entre la “concepción del mundo” y la filosofía consiste en que esta última (incluido el marxismo) “posee una conciencia integral de su propia historicidad”. En sentido diferente, las “concepciones del mundo” presentan “un carácter de espontaneidad que hace que no necesiten una explicitación crítica ni una sistematización coherente”. Indica Mancini (*ibid.*: 389) que: “El reproche mayor que Althusser dirigió a Gramsci es justamente haber puesto en el mismo plano religión, filosofía y ciencia, todas igualmente calificadas como ‘concepciones del mundo’ o ideologías”. Este tema controversial va más allá de los límites de este ensayo, pero vale la pena subrayar que el marxismo de Gramsci es diferente del reductivismo economicista de Althusser (véase Hobsbawm, 1978: 182-183). El núcleo de esta perspectiva aflora en el texto de una carta dirigida a Tatiana Schucht, el 1° de diciembre de 1930, en la cual (Gramsci, 2003: 20) se lamenta de que:

... muchos de los llamados teóricos del materialismo histórico hayan caído en una posición filosófica semejante a aquella del teologismo medieval, y hayan hecho de la “estructura económica” una especie de “dios desconocido”. Pero ¿qué significa esto? Sería como si se quisiera juzgar a la religión del Papa y de los jesuitas hablando de las supersticiones de los campesinos de Bergam.

Como se sabe, en la revisión crítica del marxismo ortodoxo (teológico) que emprende Gramsci, la influencia del pensamiento de Bujarin es notable. La postura antidogmática de este autor, como es de sobra conocido, lo enfrentaría con Stalin, quien ordenaría su eliminación.

A fin de comprender cabalmente el sentido con el que Gramsci (1961: 248) entiende la diferencia entre religión oficial y religión popular (la de las “almas sencillas”), cito enseguida una reflexión imprescindible:

Existe en verdad una “religión del pueblo”, especialmente en los países católicos y ortodoxos, muy diferente de la religión de los intelectuales (que son religiosos), y en especial de aquella sistematizada orgánicamente por la jerarquía eclesiástica, si bien se puede sostener que toda religión, aun la más adiestrada y refinada, es “folklore” en relación al pensamiento moderno, con la diferencia capital de que las religiones, y la católica en primer lugar, son “elaboradas y sistematizadas” precisamente por los intelectuales [...] y por la jerarquía eclesiástica, y presentan por lo tanto algunos problemas especiales (estudiar si una elaboración y sistematización tal no es necesaria para mantener al folklore diseminado y múltiple: las condiciones de la Iglesia antes y luego de la Reforma y el Concilio de Trento y el diferente desarrollo histórico-cultural de los países reformados y de aquellos ortodoxos luego de la Reforma y Trento son elementos muy significativos).

Para ampliar el alcance de las observaciones anteriores, es necesario referir en extenso otros planteamientos de Gramsci (1992: 464) respecto a la interacción antitética entre religión oficial y religión popular, y la dialéctica hegemónica inherente a la primera, en el marco del catolicismo. Escribe nuestro autor:

“Políticamente” la concepción materialista está cerca del pueblo, del sentido común; está íntimamente relacionada con muchas creencias y muchos prejuicios y con casi todas las supersticiones populares (hechicería, espíritus, etc.). Esto puede apreciarse en el catolicismo popular y especialmente en la ortodoxia bizantina.

La religión popular es crasamente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados para no separarse de las masas, para no convertirse también oficialmente en lo que realmente son: una ideología de grupos reducidos.

La noción de religión oficial pretende agrupar, de hecho, diversas variantes religiosas (o religiones subalternas) que corresponden a las ideologías de los diferentes grupos que forman la masa de fieles como sabemos (véase *supra*). Gramsci define el “pueblo” como “el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes” (*idem*). Advierte en este conglomerado la ausencia de “concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas aun en su contradictorio desarrollo...” (*idem*). Formula estas anotaciones para explicar las razones que permiten hablar de “una religión del pueblo”; es un argumento orientado a criticar los enfoques que abordan el estudio del folclore como elemento pintoresco. En tal perspectiva, Gramsci (*ibid.*: 239) propone investigar “el *humus* de la cultura popular”, las expresiones folclóricas (es decir, las tradiciones populares), como:

... “concepción del mundo y de la vida”, en gran medida implícita, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (por lo general también implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo “oficiales” (o en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas), que se han sucedido en el desarrollo histórico.

En otras palabras, una “concepción del mundo y de la vida” es diferente al saber de la ciencia positiva. Implica principios

generales que operan como reguladores sociales sin que los sujetos los identifiquen de manera explícita. En todo caso, dichos principios están contextualizados en la cultura y no constituyen reflejos mecánicos de la realidad social (véase Sacristán Luzón, 1968: 10 ss.).

### **Matrices de la religión popular**

Las reflexiones anteriores son cardinales toda vez que permiten identificar las matrices que, en la perspectiva gramsciana, perfilan el carácter de la religión popular: subalteridad, concepciones asistemáticas, contrahegemonía (mecánica o consciente), materialismo, presencia estratificada y dinámica de elementos culturales pretéritos, ausencia de organización política, determinación espacial y condicionamiento histórico. La relación entre la religión jerárquica y la subalterna es planteada por Gramsci (1986: 18) en estos términos: “No puede dejar de señalarse que una fe que no consigue traducirse en términos ‘populares’ muestra por ello mismo que es característica de un determinado grupo social”. Esta observación (en la que se escucha el eco del pensamiento hegeliano) subraya el acomodo coyuntural entre hegemonía y subalteridad. Desde esta óptica se abre un amplio campo de investigación respecto al papel que, en circunstancias específicas, la religión popular desempeña en apoyo de la hegemonía, esto es, de la dirección ideológica orquestada en los campos de la religión y la política, que contribuye a la continuidad del orden social establecido.

Es evidente que los problemas cognoscitivos que plantean estas acciones trascienden el campo antropológico y deben debatirse, necesariamente, en la dimensión epistemológica, por cuanto refieren a opiniones especulativas entre la ciencia y la ideología, y a la necesidad de revisar críticamente el apa-

rato conceptual de nuestra disciplina, al estudiarlos. En todo caso, ante la condición subalterna de los pueblos indígenas, las pesquisas desarrolladas en torno a esta temática reclaman atención prioritaria, considerando que las estrategias del poder y las que se diseñan desde el tinglado eclesiástico (en tanto *aparatos ideológicos*) constituyen un apretado tejido de definidos propósitos hegemónicos y subrayado perfil etnocéntrico. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas investigaciones es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico o funcional. En esta perspectiva deben identificarse los cimientos terrenales que sustentan las creencias y los rituales populares frente al marco de la cosmovisión y la dinámica de las configuraciones ideológicas dominantes, referidas a los aparatos del Estado y de la Iglesia católica. Este abordaje posibilita el examen del papel que cumplen los sacerdotes (“los intelectuales religiosos”, en palabras de Gramsci), los catequistas bilingües y demás miembros del cuerpo eclesiástico partícipes en las tareas de inculturación litúrgica. Su papel de intermediarios (entre el *aparato ideológico* de la Iglesia y la comunidad de creyentes) debe ser analizado en el marco de las expresiones históricas del catolicismo, es decir, como operadores concretos de un proyecto doctrinal de propósitos ecuménicos en un campo religioso específico. Aquí es preciso recordar la imagen de la *cadena arborescente* sugerida por Masferrer (véase *supra*). El estudio sistemático del quehacer eclesial en las comunidades indígenas contemporáneas es todavía una asignatura pendiente en los estudios antropológicos desarrollados en México (véase Báez-Jorge, 1998).

El pensamiento de Gramsci es repelente a las fórmulas que han pretendido caracterizarlo como “croceano-hegeliano” (Hobsbawm, 1978: 183); marxista-neokantiano (Wolf, 2001: 64 ss.); “historicista-revisionista” (Althusser y Balibar, cit. Hobsbawm, 1978), o “apóstata” del marxismo-leninismo. Resiste,

también, los embates de la Iglesia católica que, a través de sus intelectuales orgánicos, cuestiona sus planteamientos en torno al papel contrahegemónico que puede cumplir la religiosidad popular (p. e., Chupungco, 2005: 124). En los círculos oligárquicos se ha llegado a explicar la teología de la liberación en el contexto de las ideas gramscianas. De tal manera, el *Documento Santa Fe II* (antecedido por los planteamientos de la *Rand Corporation* y por el *Informe Rockefeller*) dedica un apartado específico al tema, en estos términos (cit. Vidales, 1993: 499-500):

Antonio Gramsci (1891-1937) fue el teórico innovador clave que reconoció la relación de los valores que el pueblo sostiene en la creación de un régimen estatista. Gramsci argumentaba que la cultura o la red de valores en la sociedad mantienen su principio por sobre la economía. Según Gramsci, los trabajadores no conquistarían el régimen democrático, pero los intelectuales sí. Para Gramsci, la mayoría de los hombres poseen los valores comunes de su sociedad, pero no están conscientes de por qué mantienen sus puntos de vista o de cómo los adquieren originalmente. De este análisis se deducía que era posible controlar o conformar al régimen por medio del proceso democrático si los marxistas eran capaces de crear los valores comunes dominantes de la nación. Los intelectuales marxistas y los métodos marxistas podían lograrlo mediante el dominio de la cultura de la nación, un proceso que requiere una poderosa influencia en su religión, escuelas, medios de difusión masiva y universidades [...] De acuerdo con este modelo, todos los movimientos marxistas en América Latina han sido encabezados por intelectuales y estudiantes y no por trabajadores.

Es en este contexto que debe entenderse la teología de la liberación, una doctrina política disfrazada como creencia religiosa con una significación antipapal y contraria a la libre empresa, con el propósito de debilitar la independencia de la sociedad respecto del control estatista. Se trata de un retroceso al anglicanismo del

siglo xvii, donde el derecho divino de los reyes pretendía subordinar a la tradicionalmente independiente Iglesia. De este modo se observa la innovación de la doctrina marxista relacionada con un fenómeno religioso y cultural de vieja data.

Más allá de clasificaciones reductivas, es evidente que, en tanto teoría crítica de la sociedad, el aporte intelectual de Gramsci es fundamental para el estudio de las complejas relaciones entre las ideas y el poder, aspecto central del tema que nos ocupa en este ensayo. En cuanto a la pertinencia del enfoque propuesto por Gramsci en el ámbito de los fenómenos característicos de la religión popular indígena, remito al lector a las reflexiones que he formulado en diferentes obras (véase Báez-Jorge, 1998, 1999, 2000). En un estudio reciente centrado en las articulaciones históricas, políticas y simbólicas que concurren en la devoción popular en torno a San Rafael Guízar y Valencia (véase Báez-Jorge, 2006), examiné la “cara política” de la Iglesia en la historia de México, beneficiándome con amplitud de la perspectiva analítica construida por Gramsci.

Al examinar las antinomias presentes en el pensamiento de Gramsci (ante todo un pensamiento abierto, opuesto al dogmatismo), Anderson (1981: 15-16) advierte que la expansión de su fama no ha sido acompañada “por una profundización correspondiente en la investigación de su obra”. A este aserto suma su apreciación respecto al aparato conceptual con el que operó Gramsci, considerando con razón que:

Sufrió la suerte normal de los teóricos originales, de la cual ni Marx ni Lenin estuvieron exentos: la necesidad de trabajar en dirección a conceptos radicalmente nuevos con un vocabulario viejo, ideado para otros propósitos y tiempos que oscurecía y desviaba el significado. Así como Marx tuvo que pensar muchas de sus innovaciones en el lenguaje de Hegel o Smith, y Lenin en



el de Plejanov y Kautsky, Gramsci tuvo a menudo que producir sus conceptos dentro del arcaico e inadecuado aparato de Croce y Maquiavelo.

Anderson agrega a esta problemática conceptual (en realidad un *problema epistemológico*) las condiciones de confinamiento en las que Gramsci escribió sus famosos *Cuadernos* (siempre escudriñados por el censor fascista), lo que le obligaba a disfrazar sus ideas (“espacios, elipsis, contradicciones, desórdenes, alusiones, repeticiones, son resultado de este proceso adverso”). Concluye con razón que la tarea de reconstrucción “del orden oculto” de la obra gramsciana está por realizarse. “Es necesario –apunta– un trabajo sistemático de recuperación para averiguar qué escribió Gramsci en el texto verdadero, borrado de su pensamiento”. En el marco de estas limitaciones se explica la advertencia de Anderson contra “todas las lecturas fáciles o complacientes” de Gramsci, al que considera “en gran medida un autor desconocido para nosotros”.

Estimo que la indicación del autor debe observarse puntualmente cuando se utiliza el pensamiento de Gramsci para estructurar planteamientos teóricos o construcciones hipotéticas, particularmente en los estudios sobre las manifestaciones de la religión popular. A decir verdad, en la literatura antropológica se cuentan numerosos trabajos en los que las citas de Gramsci son meramente circunstanciales, o bien se refieren sus ideas a través de otros autores, sin que medie ningún tamiz crítico. El exhorto de Anderson es plenamente justificado y debe observarse con atención: comprender y aprovechar la amplitud de la obra gramsciana implica lecturas de primera mano; en otras palabras, la inmersión directa en sus complejos planos analíticos y su confrontación crítica con la realidad concreta nutrida en el “*humus* de la cultura popular”, como él mismo lo indicara (véase Gramsci, 1961: 31).

La lectura de las reflexiones de Gramsci en torno al contenido y a la dinámica de la religión popular motiva diversos comentarios de orden particular y general, que sintetizo enseguida. En primera instancia, es evidente que, en sentido contrahegemónico, los cultos populares se posesionan de la liturgia para transformarla mediante acciones en las que concurren elementos simbólicos de antiguos sustratos etnoculturales, en tanto imperativos sociales que confrontan las comunidades indígenas en el contexto de la modernidad. El núcleo de estas devociones refiere en principio a la condición humana, no a la entidad divina. Es decir, al hombre de carne y hueso que enfrenta necesidades y busca satisfacer, producir y reproducir su vida mediante el trabajo. Desde esta óptica, la religión popular no existe en abstracto ni parece ser cabalmente comprendida si se desconocen los núcleos subjetivos en torno a lo sagrado en los que arraigan sus concepciones y prácticas.

## VI. ALCANCES Y LÍMITES DE UNA HERRAMIENTA ANALÍTICA

### **Ámbitos indicativo y denotativo del concepto de religión popular**

La noción de religión popular carece de autonomía fenoménica dado que su contenido y extensión se determinan históricamente. Su definición, por tanto, debe expresarse a partir de su relación contrastada con el fenómeno que le es opuesto, llámese “religión canónica”, “religión institucional”, “religión oficial”, “religión afiliada”, “religión comunitaria”, etc. Esta vinculación produce un nexo dialéctico: se trata de proposiciones antitéticas en tanto que comparten el mismo sujeto y el mismo predicado, pero difieren en cualidad. El concepto de religión popular tiene un carácter indicativo toda vez que se construye a partir de la observación de singulares prácticas, para fines de clasificación y análisis. La problemática que rodea su ámbito de significación estriba en la pertinencia de las variables establecidas para transitar de lo contingente a lo necesario, de lo singular a lo general. En este sentido, el valor instrumental del término se evidencia por la relación de significación con el objeto estudiado, es decir, su pertinencia en el plano ontológico. En todo caso, no se trata de una categoría (es decir, un concepto supremo) cuya extensión permita agrupar un gran número de entes. La utilidad analítica del concepto de religión popular no refiere a razones de univocidad, sino a motivos de descripción, clasificación y organización de determinados hechos sociales (que corresponden al ámbito de lo sagrado) con la finalidad de establecer, entre ellos, relaciones lógicas.

El ámbito denotativo que corresponde a la noción de religión popular indígena (una forma del *saber cultural*, atendiendo el razonamiento de Habermas, véase *supra*, cap. 1) es, ciertamente, amplísimo en expresiones fenoménicas. No obstante (y dejando de lado la “exactitud” positivista de quienes confunden las ciencias sociales con las disciplinas exactas que producen axiomas y leyes, negando la importancia heurística de la dimensión simbólica), es evidente que hay coincidencias entre los estudiosos respecto a que se trata de manifestaciones religiosas asociadas al nacimiento de renovadas expresiones culturales, así como a la continuidad de representaciones colectivas y lealtades étnicas y/o comunitarias que contribuyen a nuclear y dinamizar las identidades sociales. La entraña simbólica de estos cultos remite a concepciones del mundo ideadas y recreadas en las comunidades indígenas evangelizadas a partir de sus propias representaciones respecto al sentido y a los límites de lo sagrado, confrontando los dictados eclesiásticos. De acuerdo con esta línea argumental, la dinámica generadora de los cultos populares implica procesos de incautación y reelaboración que modifican sustancialmente los atributos de lo sagrado planteados en el marco de la religión canónica, hasta llegar a transformarlos en parte de la cotidianidad, en componentes de la *vida* interior, iconos cargados de esperanzas, reclamos, tragedias, súplicas, de quienes los veneran en sentido concreto, manteniendo así notable eficacia simbólica en los planos individuales, familiares y comunitarios. Ámbito, en fin, en el que se desarrolla la religión de los milagros y prodigios.<sup>41</sup> Reitero que la religión popular practicada por las comunidades indígenas no es consecuencia única de la

---

<sup>41</sup> Véase Báez-Jorge, 1994a: 30 ss.; Bonfil Batalla, 1990: 196 ss.; Bartolomé, 2005: 54 ss. y Millones, 2000: 43-45.

continuidad de creencias y prácticas prehispánicas, o de la transformación dialéctica de éstas en el marco del catolicismo colonial y moderno. Implica además un complejo juego de fuerzas referido a la formación social mexicana que, en términos de conflicto, acomodamiento o negociación, interactuaron (e interactúan) tanto en el campo religioso como en el político, siempre en el contexto hegemónico. En palabras de Barabas (2006: 210), escritas desde la perspectiva de las religiones étnicas en Oaxaca, “uno de los aspectos que parece quedar claro en la relación con este fenómeno polifacético de la religiosidad popular es su carácter político, ya que siempre se presenta históricamente contextualizado y entretejido con los anhelos humanos de dar identidad y territorio a su ser en el mundo”.

Durante siglos la religiosidad popular indígena ha operado en el marco de un complejísimo proceso de ideologización, aceptando formalmente los símbolos de la religión hegemónica (o reinterpretando sus matrices conceptuales), mientras que el nivel profundo de su dinámica se sustenta en las lealtades a las creencias y rituales tradicionales (las “categorías de fondo del pensamiento mesoamericano”, en palabras de Galinier, 1999). El equilibrio entre estas polaridades –que expresa permanente tensión– es posibilitado por el culto a los santos y las variadas estrategias de reinterpretación simbólica (o alternativas sincréticas) en los planos de las cosmovisiones y las prácticas rituales, que devienen claves identitarias. De tal manera, la religiosidad popular indígena sustenta lealtades, identifica alteridades y cohesiona a partir de la dimensión fundacional del pasado que se expresa en las dinámicas del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico de la religión oficial contribuye a definir la adscripción social y la corporatividad comunitaria, funcionando entonces como una expresión local de poder. La naturaleza dialéctica de la identidad, en este orden de ideas, se fundamenta en el hecho de

que simultáneamente identifica y distingue grupos, congrega y opone colectividades, fuerzas sociales a las que son inherentes fenómenos de conciliación y de conflicto (véase Bromley, *supra*, cap. II). Deben mencionarse las reflexiones de Quezada (2004: 9), quien señala que: “La religión popular conceptualizada como la expresión religiosa del pueblo, al que cohesiona y da identidad, está conformada históricamente con elementos de diferentes tradiciones culturales en México, la indígena, la hispana y la africana...” La autora observa con acierto que “una estrategia de análisis para entender la religión es la del poder”. Esto permite definir la religiosidad popular “a partir de la religión oficial como perteneciente a los grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación, que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo xx con los procesos de globalización”. En efecto, las estrategias del poder y las estrategias de lo sagrado denotan articulación estructural.

### **Imágenes del mundo y cultos populares**

En los agrupamientos étnicos se expresan antagonismos clasistas de diverso signo, al tiempo que se produce la disolución de antiguos vínculos etnoculturales, y la transformación de las *imago mundi*, procesos articulados a la dinámica del modelo de desarrollo capitalista. En esta perspectiva analítica, es pertinente referir la observación de Habermas (1999: 35-36) en el sentido de que (de manera semejante al conocimiento de la naturaleza y a las tecnologías) las imágenes del mundo se desarrollan siguiendo un modelo que:

Permite reconstruir racionalmente las siguientes regularidades, expresadas en términos descriptivos: 1. expansión del ámbito

de lo profano a expensas de la esfera sagrada; 2. tendencia a pasar de una amplia heteronimia a una autonomía creciente; 3. las imágenes del mundo se vacían de contenidos cognitivos (desde la cosmología hasta un sistema moral puro); 4. desde el particularismo étnico se pasa a orientaciones universalistas y al mismo tiempo individualistas; 5. el modo de la creencia cobra una reflexividad creciente, como se infiere de esta secuencia: mito como sistema de orientación vivido de manera inmediata, doctrina, religión revelada, religión racional, ideología.

En un estudio posterior me propongo retomar los planteamientos anteriores en relación con algunos registros etnográficos del área mesoamericana. Enfatizo que las reflexiones de Habermas no han sido suficientemente valoradas (acaso ni siquiera medianamente examinadas) por cuanto hace a su utilidad teórica, por ejemplo, en la acalorada discusión centrada en el llamado *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana. En el orden de ideas de la cita antes indicada, cabe señalar que el autor advierte con razón que:

Aquellos ingredientes de las imágenes del mundo que aseguran la identidad y cumplen un efectivo papel en la integración social, es decir, los sistemas morales y las interpretaciones correspondientes, siguen, con creciente complejidad, un modelo que encuentra un paralelo ontogenético en la lógica del desarrollo de la conciencia moral. Tal como sucede con el saber conquistado colectivamente, tampoco un nivel de conciencia moral alcanzado por la colectividad puede olvidarse mientras se mantenga la continuidad de la tradición; esto no excluye la posibilidad de regresiones.

En otro ensayo (véase Báez-Jorge, 1998: 54 ss.) hice hincapié en la compleja articulación de los fenómenos que son propios

de la religión popular indígena en México, en el marco del catolicismo, situación que incide directamente en su definición conceptual. Puntualicé, en consecuencia, las variables presentes en su configuración, anotando así sustratos tradicionales de creencias, componentes mágicos, asimetrías sociales (referidas a la subalteridad, en particular), devociones festivas, procesos de sincretismo (y/o reinterpretación simbólica), autogestión ceremonial laica y predominio de actitudes orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados, respecto a situaciones concretas. Estos factores condicionantes son un necesario referente para delinear las dimensiones analíticas que es preciso considerar en las pesquisas orientadas al estudio de expresiones de la religión popular. Estas coordenadas implican: *a)* la dimensión histórica-espacial; *b)* la estructura social que enmarca los ordenamientos clasistas y étnicos, así como su articulación con la sociedad nacional; *c)* las relaciones con el campo político sin perder de vista la vinculación de éste con el campo religioso; *d)* la orientación intramundana de su objeto de valor, que remite la concepción de lo sagrado a los aspectos devocionales externos y a los motivos de la fe, introyectados en el marco familiar, como bien lo señaló Hegel (véase *supra*, cap. II); *e)* la interacción entre las creencias y prácticas de la religión popular con el aparato eclesiástico (en su ejercicio regional, nacional y mundial), identificando las modalidades concretas de esta relación, planteadas en términos dialécticos. Lo anterior precisa del análisis detallado de los “capitales simbólicos”, del ejercicio del poder y de las estrategias de dominio, resistencia y negociación, de acuerdo con la óptica de Bourdieu; y *f)* la identificación de las representaciones colectivas en torno a lo sagrado que de manera antitética sustenta las creencias y prácticas populares (subalternas) en el marco de la cosmovisión y la dinámica de las configuraciones ideológicas de la sociedad mayor. En esta perspectiva la conclusión que Signorini y Lupo (1989: 142-143) plan-



tean como resultado de una prolongada pesquisa etnográfica en la Sierra de Puebla, es un ejemplo revelador:

La religión popular nahua presenta a este propósito [es decir, respecto a la magia y la hechicería, FBJ] una interesante mezcla de conceptos ligados a las denominadas “religiones escatológicas” y otras propias de las “religiones del ahora” [...] es decir, de religiones que invitan a la paciente resignación terrenal en vista de una resolución ultraterrenal [...] La acción mágica, legítima de las “religiones del alma” cuando se apoya en una justificación moral pierde entre los nahuas esta legitimidad, cargada como está de un valor siempre moralmente negativo por el secular proceso de presión ideológica católica.

Estudiar la religión popular equivale a explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas entre la autoridad eclesiástica y las comunidades de creyentes, finalmente, un aspecto de la práctica del poder. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas pesquisas es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico o funcional. Subraya las relaciones entre los sujetos y la sociedad en situaciones concretas, contextuadas en la dialéctica de la “acción recíproca” que se expresa en procesos. Desde esta ventana analítica el concepto de religión popular identifica imágenes del mundo, es decir, sistemas de creencias y prácticas en torno a lo sagrado, históricamente configurados y estructuralmente condicionados, construidos en condiciones signadas por el dominio y la subalternidad. Ligado a esta noción, el término religiosidad popular (utilizado con harta frecuencia como sinónimo) tiene utilidad descriptiva cuando se aplica a las formas con las que los creyentes expresan, interpretan y recrean el acervo devocional que caracteriza a un determinado cuerpo de creencias. Las manifestaciones de la religión popular

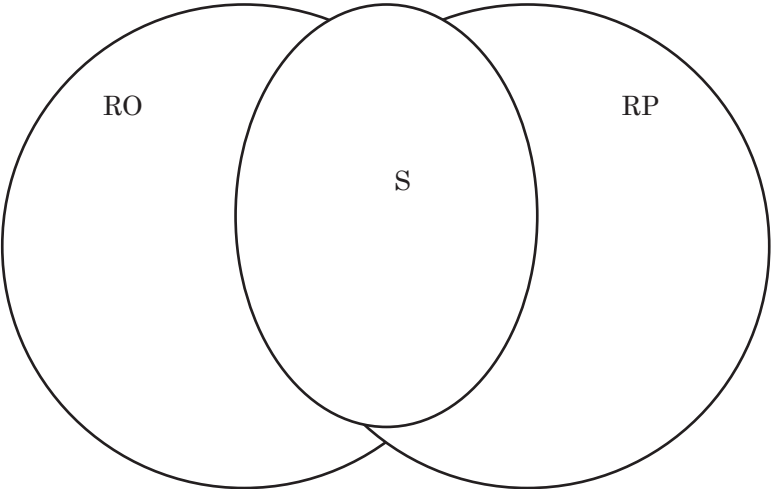
indígena semejan un complejo microcosmos de infinitas combinaciones simbólicas que la propia noción no alcanza a precisar. Como apunta Millones (2002: 45), refiriéndose a los creyentes del mundo andino: “Siempre será cómodo decir que son cristianos cuyo nivel de educación hace imposible la comprensión del mensaje divino. Pero ¿no fue esa la explicación de los evangelizadores del siglo XVI?”

### **El manejo de la religión popular y los obstáculos epistemológicos**

El vínculo entre religión popular y religión canónica es, a un tiempo, contradictorio, conciliatorio e imprevisible. En situaciones límite, las prácticas de la religión popular se distancian del *corpus* de la religión oficial, llegando incluso a negarla, a contradecirla o a reinventarla. En otras modalidades, los aspectos litúrgicos, doctrinales, simbólicos de la religión canónica son incautados por la dinámica de los cultos populares. Abigarrada complejidad dialéctica en la cual las manifestaciones de la fe refieren a historias vividas y experiencias reales o imaginarias, pero siempre concretas, en torno a lo sagrado. La religión popular (“crasamente materialista”, de acuerdo con la expresión gramsciana) trasciende las camisas de fuerza de los marcos litúrgicos, acción en la que el imaginario colectivo y las lealtades comunitarias coadyuvan construyendo alternativos escenarios simbólicos. Cada expresión particular de la religión popular –no debe olvidarse– es parte de un campo religioso de mayor envergadura, observación de enorme riqueza heurística advertida por Gramsci (1961: 248, *supra*), y que ha sido pasada por alto en numerosos estudios realizados en México.

En la figura 4, diagramo las proposiciones categóricas que refieren a la religión oficial y a la religión popular, cuyos tér-

minos sujeto y predicado abrevio, respectivamente, mediante RO y RP. En esta proposición gráfica se expresa, de hecho, una clase más de las diagramadas por los dos círculos intersectados. La parte en que los dos círculos intersectan (s) es el conjunto de elementos que llegan a compartir las dos proposiciones RO y RP, es decir, la interacción dialéctica (que comprende “capitales simbólicos”, aspectos doctrinales, litúrgicos, oposiciones, consensos, sincretismos, reelaboraciones simbólicas, etc.), lo que podría llamarse un *subcampo* constituido por las características inherentes a los fenómenos propios de la relación entre los dos ámbitos de creencia y práctica devocional. En otras palabras, es este el segmento del campo religioso compartido a partir del cual se generan las dinámicas que caracterizan el péndulo de la represión y la tolerancia, que he explicado en otro estudio (véase Báez-Jorge, 1998), dinámicas referidas a las antítesis en torno a lo sagrado.



**Figura 4**

Paso enseguida a examinar un significativo ejemplo relativo al manejo impreciso del concepto de religión popular. En un breve y agudo artículo sobre el trabajo agrícola y la ritualidad en Mesoamérica, Medina (2007: 67) critica “la densa impronta impuesta por el catolicismo y el etnocentrismo europeo”, presente en las “diversas explicaciones sobre la religiosidad de las comunidades indígenas”. En tal sentido cuestiona el “lenguaje usado desde la intolerancia religiosa que ve en las formas que no se apegan a la ortodoxia impuesta formas impuras que deben ser iluminadas”. Ubica en este plano a la noción de sincretismo que, indica, “procede de la tradición católica” y es utilizado “para calificar a aquellas formas que considera impuras, mezcladas; es un término que descalifica y no permite establecer las diversas especificidades históricas y culturales”. En la perspectiva del autor, la noción de sincretismo:

... tiene una evidente carga etnocéntrica que hace más aconsejable no tanto buscar un sinónimo, como en el caso de los “grupos étnicos”, sino replantear la perspectiva desde la cual se analizan los fenómenos religiosos; incluso la pesada influencia de la tradición católica nos obliga a reconsiderar el concepto mismo de religión; así, por ejemplo, lo que se ha denominado, en esta línea de pensamiento, “religiosidad popular” para distinguirla de la ortodoxia, muestra esa ambigüedad y descalificación que impide asignar otros conceptos a las nuevas formas de organización y experiencia espiritual que se desarrollan en las comunidades indígenas contemporáneas.

En efecto, tal como lo expresé en páginas anteriores (véase el apartado “Sincretismo y reinterpretación simbólica...”, del cap. iv), múltiples críticas se han formulado a la noción de sincretismo, desde diversas posiciones teóricas, dado su uso arbitrario para explicar los fenómenos más disímbolos (una especie de “cajón

de sastré”). Sin embargo, debidamente acotado y definido, el concepto continúa aplicándose aún por sus críticos más severos, como es el caso de Lupo (1995: 337) al analizar la cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla.<sup>42</sup>

En otra perspectiva debe precisarse que el término sincretismo, si bien es utilizado en el marco de los discursos clericales, su concepción original “no procede” de la tradición católica. En la terminología filosófica la noción fue introducida por Brucker (en su *Historia critica philosophiae*, 1744) para indicar una “conciliación mal hecha de doctrinas filosóficas totalmente disidentes entre sí” (véase Abbagnano, 2004). En el marco de las querellas contra el concepto de sincretismo, no debe olvidarse el valor analítico que autores muy distantes a la tradición católica le han asignado, como es el caso de Bastide (1969) y Balandier (1973). Así, el sincretismo permite integrar y captar los valores colonizadores y revitalizar eventualmente éstos, según Balandier (*ibid.*: 67 ss.); en tanto que para Bastide (*ibid.*: 83 ss.) el sincretismo entre los dioses africanos y las religiones indígenas en Brasil “ha pasado en las grandes metrópolis del sincretismo orientado, controlado, transformado en una ideología religiosa brasileña paralela al desarrollo del nacionalismo político en la clase proletaria”. En la etnología cubana, Barnet (1981) —en la ruta analítica trazada por Fernando Ortiz— ha utilizado, con significativos resultados analíticos, el término sincretismo al examinar los diversos planos de la religiosidad popular conocida como “santería”.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Escribe Lupo (*ibid.*: 336): “Si examinamos en detalle las peculiaridades del caso nahua, comprenderemos la agilidad creativa con que los nativos han dado vida a la realidad actual, que se caracteriza de manera manifiesta por su alto grado de sincretismo”. Enseguida el autor explica el sentido con que utiliza la referida noción.

<sup>43</sup> El lector opuesto a la aplicación del concepto de sincretismo a la religión popular en el Caribe hallará apoyo a su postura en las reflexiones de Lampe (2004).

Ciertamente, el uso del concepto de sincretismo en el discurso antropológico trasciende el sentido hegemónico y etnocéntrico que caracteriza su manejo en los planteamientos eclesiales.

Una confusión analítica semejante se presenta en el caso de la noción de religión (o de religiosidad popular). En páginas anteriores (cap. IV) abundé en la crítica al uso equivocado de este concepto al equipararlo con el término “catolicismo popular”, demeritando de tal manera su alcance analítico en la antropología y demás ciencias sociales. Mientras que en la perspectiva clerical la religiosidad popular indígena se visualiza en el plano de las “supersticiones” o se le refiere a las “semillas del verbo”, con un sentido plenamente diferente, en algunos estudios antropológicos sus manifestaciones son observadas como expresiones contrahegemónicas que actúan en favor de la identidad grupal, y en contra de la sujeción política e ideológica de aparato eclesial (p. e., Carrasco, 1976; Giménez, 1978; Lanternari, 1982; Quezada, 2004).

En esta línea argumental, sorprende que Medina niegue el valor heurístico del concepto de religión popular, considerando que implica “ambigüedad y descalificación”, así como limitación para entender nuevas formas de organización y experiencia espiritual de las comunidades indígenas de nuestros días. En efecto, el planteamiento es sorpresivo porque, años atrás, en un sugerente ensayo orientado a examinar la tradición cultural mesoamericana en la Ciudad de México, Medina (2004: 77) señaló sin cortapisas:

Una de las maneras en que podemos comenzar a incursionar en esa perspectiva que asume lo hispano y lo mesoamericano para entender los procesos históricos y las formas sociales y culturales contemporáneas de los pueblos de la Cuenca de México y de la gran ciudad, es precisamente a partir de la religiosidad popular. Es cierto que, de entrada, el tópico es demasiado grande y excesivamente complejo,

en consonancia con el carácter mismo de la ciudad. Sin embargo, a contrapelo de los estudios de antropología urbana que han elegido como espacio de reflexión a los migrantes indios y las peripecias de su existencia en el medio hostil y racista de la ciudad, me parece que un punto de partida sugerente es realizar investigaciones etnográficas en los pueblos de la Cuenca; pero no con el espíritu de *boy scout* de la *Guía de Murdock*, sino centrándonos en la relación entre la religiosidad popular y la cosmovisión, para lo cual propongo como estrategia metodológica el estudio de los sistemas de cargos y los ciclos de fiestas bajo su responsabilidad.

Después de advertir que los trabajos de Galinier y Broda “sientan las bases de una nueva perspectiva, orientada etnológicamente y con el marco histórico de Mesoamérica (*ibid.*: 78), Medina enfatiza que la necesidad de estudiar el “concepto de cosmovisión alude a expresiones vivas y profundamente humanas”, es decir, a “formas culturales definidas de organizar la experiencia de vida y explorar el mundo”, reflexión a todas luces certera, que apuntala con una cita del filósofo Fernando Savater (tomada de su artículo periodístico “El antropólogo como historiador”), en la que se indica:

Permítaseme, pues apuntar un tanto esquemáticamente algunos datos sobre la religiosidad popular, en sus manifestaciones relacionadas con el sistema de cargos y la cosmovisión que anuncian un universo extremadamente rico y complejo de creencias y sistemas de representaciones entramados en la tradición mesoamericana.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Es imprescindible mencionar que lo planteado por Savater coincide con las formulaciones teóricas que Broda, López Austin y Báez-Jorge han planteado en torno al análisis histórico y antropológico de las cosmovisiones, la ritualidad y la religión popular indígena como paradigma en los estudios de la tradición religiosa mesoamericana. Al respecto consúltese la bibliografía citada en este ensayo.

Para concluir su artículo, Medina establece que la Ciudad de México posee “una densa trama en la que se conjugan las diversas tradiciones étnicas mesoamericanas y las hispano coloniales, procesos que se expresan de muchas maneras”. Señala a continuación que en su estudio “ha destacado algunas observaciones relacionadas con la religiosidad popular”, indicando que “su profundidad histórica y cabal significación” solamente pueden recuperarse “... en la medida en que acudamos a propuestas teóricas y metodológicas amplias y rigurosas...” (*ibid.*: 81-82). Enfatiza con razón (*ibid.*: 82) que:

Esta perspectiva puede resultar de extraordinaria productividad para las investigaciones realizadas en otras ciudades latinoamericanas sobre la religiosidad popular, pues retoma el análisis de la consideración de la diversidad étnica y nos puede conducir al conocimiento de una herencia histórica hasta ahora negada por la presencia de una tradición colonial que esconde y niega sus componentes indios y africanos.

En un ensayo posterior, Medina (2007a) identifica los “pueblos originarios” de la Ciudad de México, fundado en informaciones etnográficas y documentales. Advierte que estas comunidades corporadas se organizan en barrios, modelo organizativo relacionado con la “tradición de organización política mesoamericana”, expresada en el *calpulli* y en el *altepetl*. Medina llama a estos conjuntos “pueblos *altepetl*”, en tanto se muestran “como sistemas complejos de organización social, articulados por antiguas identidades mesoamericanas y novohispanas” (*ibid.*: 22). Al abordar los ciclos festivos, explica la “diferencia institucional entre el clero y la religiosidad comunitaria, que cuenta con sus propios funcionarios y sistema de creencias” (lo que debe entenderse como una definida gestión laica). Nuestro autor (*ibid.*: 17) observa con razón que:



No es tanto un rechazo al catolicismo contemporáneo como una defensa de su particular religiosidad, en la que se conjuga una forma medieval de origen novohispano y diversos contenidos mesoamericanos; es lo que podemos llamar un cristianismo mesoamericanizado.

Estimo que las expresiones religiosas detalladas por Medina corresponden al perfil de lo que en este ensayo he definido como religión popular; en otras palabras, una religión *del* pueblo y *para* el pueblo. Los contenidos y el significado de estas manifestaciones, ciertamente, trascienden los eufemismos, perífrasis o rodeos denominativos. Las religiones comunitarias son, consecuentemente, religiones del pueblo.

Aspiro a que los comentarios anteriores contribuyan a entender las variables que explican la confusión que rodea la aplicación del concepto de religión popular, por cuanto hace a su contenido y a su alcance significativo, según lo he examinado en páginas anteriores. En tal caso, la postura de Medina, etnólogo de primerísima línea, lo evidencia a plenitud. Creo que en este sentido es pertinente citar la certera apreciación de Krader (2003: 32): “Si un autor sólo ha tocado una parte de los materiales introducidos aquí, no significa que se estime que él o ella estén en un error; en la ciencia no existe tal cosa, no se dice la última palabra”.

Con base en lo expuesto a lo largo de este ensayo, estimo que los diversos enfoques en torno a los alcances y limitantes de la noción de religión popular deben examinarse en el cuadrante analítico propuesto por Bachelard, en el sentido de que la coherencia del conocimiento no es un producto de la *razón arquitectónica*, sino de la *razón polémica*. Esta observación es comentada por Bourdieu, Chamboredon y Passerón (2004: 202), enfatizando el importante papel que cumplen las rectificaciones en el progreso de la teoría científica. En palabras de estos autores: “Decir que el conocimiento coherente es producto de la *razón polémica*

y no de la *razón arquitectónica* es recordar que no se puede prescindir del trabajo de crítica y de síntesis dialéctica sin caer en las falsas conciliaciones de las síntesis tradicionales”.

En el caso del concepto de religión popular las *rectificaciones* precisan del análisis particular de los contextos teóricos y/o ideológicos a partir de los cuales se plantea su operación como herramienta analítica. Es decir, es imprescindible ahondar en la sociogénesis de la noción, toda vez que –como se ha evidenciado– existe una enorme diferencia entre la utilización que se da al término en el discurso pastoral de la Nueva Evangelización, por ejemplo, frente al que tiene en los aparatos conceptuales de las ciencias sociales (sin dejar de advertir sus diferentes perspectivas).

Separar la *razón arquitectónica* de la *razón polémica* es una tarea “más difícil de lo que se supone”, como bien lo anota Bachelard (2003: 13-14). El problema central estriba en que “la crítica racional de la experiencia es solidaria con la organización teórica de la experiencia: todas las objeciones de la razón son pretextos para experiencias”. Así como una hipótesis científica puede considerarse inútil cuando no propicia una contradicción, “una experiencia que no rectifica ningún error, que es meramente verdadera, que no provoca debates, ¿a qué sirve?” En el curso de esta argumentación, Bachelard concluye que “una experiencia científica, es pues, una experiencia que contradice la experiencia común”, la cual carece de “la perspectiva de *errores rectificadas*” (característica del pensamiento científico) y se “desarrolla en el mundo de las palabras y de las definiciones”. La experiencia común “no está compuesta, a lo sumo está hecha con observaciones yuxtapuestas”. Por tal motivo no puede ser efectivamente *verificada*: “permanece siendo un hecho”, una verdad de hecho que se integra inmediatamente al conocimiento sin la pertinente verificación desde varios puntos de vista (diferentes y contradictorios). Este proceder está en el cimiento de toda *razón arquitectónica*.

En sentido diferente, Bachelard convoca a realizar un ejercicio epistemológico orientado a la búsqueda del sentido de las experiencias comunes, y a la identificación de “las ideas fecundas” advertidas “entre todos los conocimientos de una época”. Propone un método crítico que “exige una actitud expectante, casi tan prudente en cuanto a lo conocido como a lo desconocido, siempre en guardia con los conocimientos familiares y sin mucho respeto por las verdades de escuela”. Esto implica seguir la pista de la evolución de las ideas científicas “tanto en los malos autores como en los buenos” (*ibid.*: 14). Tal programa metodológico corresponde, desde luego, al quehacer de la *razón polémica*, que pretende trascender los estrechos márgenes del empirismo y conduce, necesariamente, a plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos epistemológicos (*ibid.*: 15).

Abordar los fenómenos característicos de la religión en la óptica que corresponde a la *razón polémica* implica, entonces, identificar los *obstáculos epistemológicos* que son inherentes a su caracterización factual y cognoscitiva. “El conocimiento de lo real –observa Bachelard (*idem*)– es una luz que siempre proyecta alguna sombra. Jamás inmediata y plena. Las revelaciones de lo real son siempre recurrentes”.

Procediendo de acuerdo con este programa analítico, se precisa trascender el ámbito de las simples opiniones que “al designar a los objetos por su utilidad se prohíbe el conocerlos”. La opinión (que *traduce* necesidades en conocimientos) es el primer obstáculo a superar, dado que en sí misma contribuye a limitar planteamientos heurísticos, solamente se “incrusta en el conocimiento no formulado” (*ibid.*: 16). Las observaciones de definido sentido retórico (o costumbrista), asociadas a los enfoques empiristas sobre la religión popular, corresponden precisamente al plano de las opiniones definidas por Bachelard como “conocimiento vulgar provisorio” (*idem*). Es preciso, por

otra parte, observar los hechos como ideas, refiriendo su génesis y desarrollo a sistemas de pensamiento.

En una reflexión orientada a “discernir los *obstáculos epistemológicos*” con el objetivo de “fundar los rudimentos de un psicoanálisis de la razón”, Bachelard (*ibid.*: 22-23) identifica otros problemas particulares que bien pueden aplicarse a las limitantes advertidas en el estudio de la religión popular, es decir, a los obstáculos epistemológicos que son inherentes a su análisis conceptual. Refiere así la “experiencia básica” u “observación básica” que se presenta como un derroche de imágenes; “es pintoresca, concreta, natural, fácil”. El problema estriba en que al “descubirla y maravillarse [...] se cree entonces comprenderla”. Lamentablemente, en algunos estudios estas ópticas se trasponen de manera acrítica. Al respecto, sugiero al lector recordar los múltiples textos antropológicos en los que esta actitud impresionista está presente al describir las manifestaciones de la religiosidad popular indígena. El pintoresquismo y las anotaciones triviales que privilegian lo festivo ocupan el lugar de las observaciones puntuales en torno a las matrices simbólicas y a las fuentes de lo sagrado. El peligro de guiarse por las generalidades y seguir el curso de éstas es advertido, enseguida, por Bachelard (*idem*). Refiere este proceder al empirismo (“una oscilación llena de sacudidas y tirones”) visto como un todo desarticulado o entendido como un “sistema falso”, signado por

pensamientos barrocos pero agresivos, interrogantes con una especie de ironía metafísica, muy marcada en los experimentadores jóvenes, tan seguros de sí mismos, tan dispuestos a observar lo real en función de sus propias teorías, de la observación al sistema; se va así de los ojos embobados a los ojos cerrados.

Al analizar la cita anterior, el lector debe pensar en los planteamientos altisonantes o huecos que descalifican *a priori* el uso de

la noción de religión popular; o en los autores que, buscando atajos que alejen sus reflexiones del “contaminado” término “pueblo”, se valen –según he dicho– de eufemismos tales como “religión cotidiana”, “religión práctica”, “experiencia religiosa ordinaria”, “religión folk”, “Cristo-paganismo”, etcétera. El examen de la sociogénesis de estas denominaciones seguramente revelaría trasfondos ideológicos y valorativos de particular interés. En todo caso, la utilización del concepto de religión popular refiere a tres enfoques claramente identificables: las ópticas de matriz eclesial, la polémica perspectiva de las ciencias sociales y, finalmente, las concepciones de los propios actores (creyentes).

Bachelard identifica la “bipolaridad de los errores” como otro de los obstáculos para la investigación científica. Este problema se presenta cuando se tratan de eludir las dificultades enfrentadas por las pesquisas, “tropezando con un obstáculo puesto”. Tal actitud conduce a legitimar nuestras invenciones, nuestro fenómeno, “criticando al fenómeno ajeno” (*ibid.*: 23). Tal observación debe leerse con atención cuando nos anime el interés por debatir las diversas cuestiones teóricas inherentes al estudio de la religión popular. Anota el filósofo (*idem*):

Poco a poco, nos vemos conducidos a convertir nuestras objeciones en objetos, a transformar nuestras críticas en leyes. Nos encauzamos en variar el fenómeno en el sentido de nuestra oposición al saber ajeno. Es, naturalmente, sobre todo en una ciencia joven donde podría reconocerse esta originalidad de mala ley que no hace sino reforzar los obstáculos contrarios.

La razón acompaña a Bachelard (*ibid.*: 24) al afirmar que “está en la naturaleza de un *obstáculo epistemológico* ser confuso y polimorfo”. Son estas, por cierto, características que convergen en la noción de religión popular que, en esta lógica, puede operar como un *obstáculo verbal* cuando no se utiliza con la debida preci-

sión analítica. En tal situación puede suscitarse lo que Bachelard identifica como “la falsa explicación lograda mediante una palabra [...] a través de esa extraña inversión que pretende desarrollar el pensamiento analizando un concepto, en lugar de implicar un concepto particular en una síntesis racional” (*idem*). De tal manera llama a quebrar el “orgullo de las certidumbres generales” con la fuerza de las “certidumbres particulares”, planteando que el proceso de rectificación discursiva es fundamental en el desarrollo del conocimiento científico (*ibid.*: 286-288).

Acaso la carencia de univocidad que caracteriza a la noción de religión popular no es su pretendido talón de Aquiles, sino la variable que condiciona su riqueza analítica. A lo largo de este ensayo se ha evidenciado que su ámbito signifiante (es decir, su contenido y extensión) comprende otros conceptos plenamente articulados en sentido cognoscitivo. Aquí apelo nuevamente al quehacer de la *razón polémica*, en tanto ejercicio de crítica y síntesis dialéctica, planteado por Bachelard.

### **Religión popular más allá de los cielos y de los infiernos**

Con fines de ejemplificación, en las páginas siguientes evidencio la riqueza analítica inherente a la noción de religión popular en recientes estudios, realizados desde diferentes perspectivas teóricas; desde luego, anima a estos comentarios la óptica bachelariana relativa a la *razón polémica*.

A partir de un intenso registro etnográfico en el Santuario de Chalma (estado de México), Gómez Arzapalo (2007: cap. IV) formula significativas reflexiones en torno a la delimitación de la noción de religión popular. De manera enfática, indica como procedimiento metodológico imprescindible “considerar la lógica interna que articula los componentes” de los fenómenos que caracterizan la religión popular, evitando de tal manera la

parcialización de “un proceso histórico social [...] cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas”. Desde esta óptica, Gómez Arzapalo (*ibid.*: 171) apunta con razón que:

Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado. Tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de “religiosidad popular”, el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, etcétera.

Fundado en las formulaciones expuestas por Broda y Báez-Jorge, Gómez Arzapalo detalla la “especificidad antropológica de la religiosidad popular” (la cual “tiene siempre un referente doméstico”) e indica sus notas definitorias en tanto “proceso sincrético”, “expresión religiosa permeable”, “proyecto paralelo” y, al mismo tiempo, competitivo de la religión oficial, gestión laica, y la particular concepción de lo sagrado, más próxima “al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo”. Completa su argumentación estableciendo la necesidad de analizar el fenómeno religioso popular “como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas”. Advierte en este orden de ideas (*ibid.*: 185) que:

La complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad semántica de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, de las relaciones simbólicas y reales entre culturas y pueblos, donde se dan encuentros interétnicos en circunstancias sociales desiguales.

En un ensayo posterior, Gómez Arzapalo (2009) observa con acierto que:

El concepto de religiosidad popular en muchos casos es subestimado, pues se le concibe como una especie de catolicismo “de segunda” practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente que mantiene la pureza representada por el clero. De aquí nace la concepción de un catolicismo “correcto” y uno “desviado” o desvirtuado por impurezas de prácticas paganas, que es —en ciertos puntos, y bajo ciertas circunstancias— tolerado por el clero.

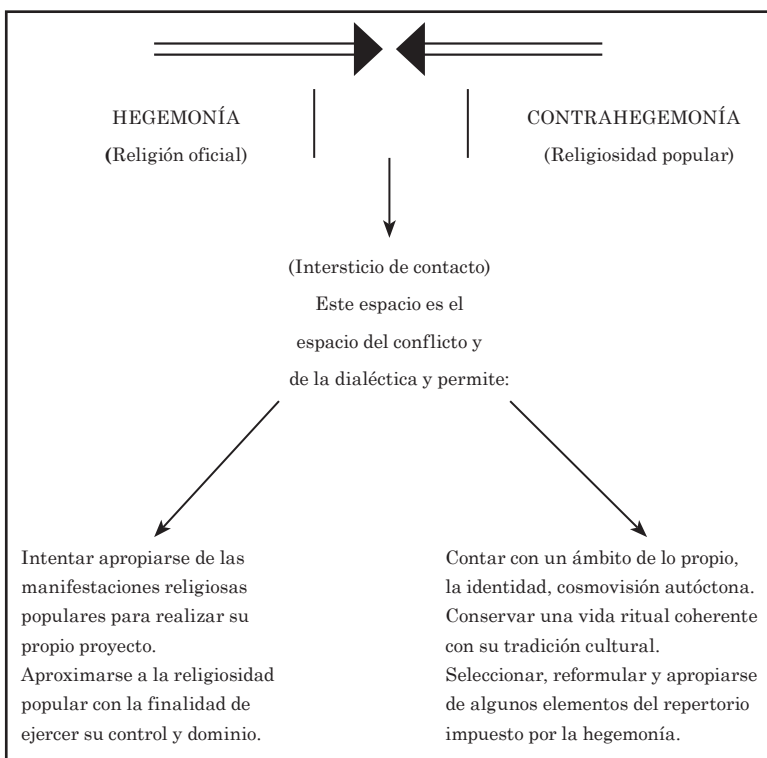
Sin embargo, desde el análisis antropológico es evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poder en lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes involucradas, pues a la par de ese conflicto hay negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la Iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

En su argumentación, orientada a delimitar el significado de la noción, Gómez Arzapalo subraya que la religiosidad popular indígena no es consecuencia de la correcta evangelización, ni de pretendidas “desviaciones” respecto a su “forma de vivir la religión cristiana”. Enfatiza que “la religiosidad popular indígena no es una escisión del cristianismo producto de ignorancias o terquedades de los indios, sino una expresión cultural regional que respondió —y lo sigue haciendo— a las necesidades sociales de las comunidades que la viven” (*ibid.*: 23). En esta reflexión se percibe la necesidad de agregar la variable de subalteridad que es inherente a toda manifestación de religión popular. Las valiosas reflexiones de Gómez Arzapalo se esquematizan en la figura 5.

En su investigación sobre la procesión de Corpus Christi y la participación de los indios en la Ciudad de México, en el siglo XVI, Vega Deloya (2009: 46) utiliza como herramienta analítica la noción de religión popular. La autora observa (*ibid.*: 46) que esta actividad ceremonial (que incluye la fiesta correspondiente):



No sólo se representó en la Nueva España, sino que fue una de las que oficialmente se implantaron en todos los territorios recién conquistados por España. Así, como ocurrió en los reinos de Granada después de la reconquista, en México, Perú y Bolivia, la fiesta pronto adquirió un carisma distinto al propuesto por la política de evangelización. La Fiesta y la Procesión se vieron enriquecidas por elementos simbólicos reelaborados de la antigua tradición india, como parte de su cosmovisión, de su ideología, de sus prácticas políticas y rituales.



**Figura 5.** Relación dialéctica entre la religiosidad popular y la religión oficial.

Después de comparar las formas reelaboradas de las antiguas culturas indígenas presentes en la fiesta de Corpus de México y Bolivia (en este caso a partir de las pesquisas de T. Gisbert), Vega Deloya (*ibid.*: 47) concluye:

La fiesta y procesión de Corpus en las ciudades colonizadas por los españoles resulta ser la representación de un cuadro sobre la sociedad colonial, con las expresiones de nuevos elementos religiosos interpretados por los indios fuera de la ortodoxia oficial cristiana. Es importante abordar la religiosidad popular en las sociedades colonizadas porque permite abrir un espacio de estudio a las manifestaciones religiosas sincréticas que surgen dentro de un proceso político de dominación.

Arriola (2003) muestra la utilidad analítica de la noción de religión popular al utilizarla para examinar las dinámicas características del “sincretismo de ida y vuelta” en El Soconusco (en la costa chiapaneca). En este espacio geopolítico, la autora citada advierte (*ibid.*: 13) que:

Los indígenas y ladinos mexicanos y guatemaltecos se “modernizan”, pierden parte de sus tradiciones, pero a la vez dejan sus huellas imborrables en una religiosidad popular que forma un complejo bricolage en un esfuerzo por adaptarse a las crecientes exigencias del mundo moderno en busca de seguridad espiritual y material, de la cual carecen hoy más que nunca.

Arriola enfatiza el papel que “la actividad mágico religiosa” cumple en el referido “esfuerzo de adaptación”, presente tanto en los indígenas como entre los “ladinos” (mestizos), registrando “aportes espiritistas y elementos procedentes de la tradición mágico-religiosa occidental” (*idem*). Destaca, además, la vigencia de “una concepción del mundo ambivalente”, manifiesta en la “posi-

ción ambigua de los santos”, en la que advierte el sincretismo resultante de la dualidad prehispánica y de “las categorías del bien y del mal procedentes de la religión católica” (*ibid.*: 14). Define la religiosidad popular como “cosmopolita-provinciana” (al igual que la “cultura soconusquense”), en tanto funciona arraigada a una comunidad local pero con “la necesidad de buscar horizontes más globales, no nacionales, para sobrevivir o sentirse mejor”. Arriola (*ibid.*: 20) explica esta abigarrada dinámica siguiendo el planteamiento que Bastián presenta en su libro *La mutación religiosa en América Latina*: “La modernidad estaría produciendo sus propias formas religiosas, sin que hubiera cambios estructurales del papel de la religión, pero como un proceso de recomposición de lo religioso”. Señala el papel determinante que las migraciones tienen en el “proceso de recomposición” indicado por Bastián, en tanto elemento fundamental del universo multicultural y de la redefinición de “las fronteras del mundo”. Sorprendente imaginario colectivo en el que interactúan (en reveladora dinámica transcultural) prácticas del espiritismo kardecista, elementos del culto budista, medicamentos alópatas y amuletos industrializados, cultos satánicos, mayombería, santería, etcétera, que animan los “vientos de la posmodernidad” (*ibid.*: 14, 21). La noción de religión popular es utilizada por la autora para sustentar sus reflexiones en torno a “la identidad de las sociedades complejas”. En su óptica (*ibid.*: 157, 159):

La religiosidad popular expresa, sugiere, evoca, transmite algo que la argumentación racional no es capaz de hacer: manejar lo extracotidiano, lo extranormal en la vida humana. Es algo que más bien entra en el ámbito de lo estético-expresivo, de una visión del mundo más rica que la que nos legó el iluminismo.

Revisten particular interés las reflexiones de King Álvarez (2006) respecto a la religión popular, contextualizadas en su pes-

quiza en torno a la imagen colonial de El Señor del Sacromonte, en la región de Chalco-Amecameca. Este estudio fue realizado a partir de la subalteridad religiosa, la subalteridad social y el sincretismo. El autor articula sus argumentos con base en la noción de “cultura subalterna”, atendiendo a los planteamientos de Bonfil Batalla en torno a lo *propio* y lo *ajeno*, “para el caso –según indica– lo subalterno y lo oficial” (*ibid.*: 75).

El autor examina “las raíces terrenales” de la religiosidad popular e identifica las expresiones de los índices de pobreza y marginación correspondientes. Señala (*ibid.*: 78) que:

A la par de y aunado a los procesos de abandono estatal y de las condiciones subalternas, la historia, la memoria y la cosmovisión campesina de la región siguen funcionando como un capital cultural que es refuncionalizado para solucionar los problemas que se enfrentan. La religiosidad popular es un elemento que se refuncionaliza dentro de esa historia, esa memoria y esa cosmovisión.

Al ahondar en las particularidades de la subalteridad religiosa y de la religiosidad popular, el citado autor detalla los procesos de contraposición y diferenciación entre la ortodoxia doctrinal, litúrgica y organizativa, frente a las formulaciones “no eruditas” de los fieles, cuya devoción es pauta por la tradición. Observa (*ibid.*: 79) que:

La actitud del clero, a juzgar por lo que dicen sus representantes en la región, es de “continua evangelización”. Es una incansable búsqueda por “apoderarse de las almas” de los creyentes, tanto por monopolizar la “mediación entre Dios y los hombres”, como por poseer el poder de dictar prescripciones de conductas, normas y premisas “morales”. Es decir, el poder sobre los feligreses se traduce no sólo en lo que éstos sienten y viven, o sea su “fe”, sino en el control de sus conciencias y sus decisiones. El monopolio de

este “capital simbólico”, como le llama Bourdieu, implica un claro poder político, aspecto fundamental en el estudio de la religiosidad popular.

En el ensayo citado, fundado en un estudio de mayor envergadura (véase King Álvarez, 2004), se observan las dinámicas de contraposición y diferenciación que caracterizan la religiosidad popular, así como “el juego y la negociación” entre Iglesia y los fieles, entendida como “la lucha por el monopolio de la intersección entre Dios (o lo sagrado) y los hombres”. El perfil impositivo de los clérigos se detalla en tanto autoridades que pueden “sentenciar, juzgar y amenazar en las misas toda clase de actividad que no vaya con los planteamientos de la Iglesia”. En opinión de King Álvarez: “la imagen del Señor del Sacromonte es, simplemente, una herramienta más, un instrumento poderoso, por la influencia regional que tiene en el trabajo de evangelización, según dijo el párroco Juan Martínez” (*ibid.*: 85).

Centrados en el mundo andino, los estudios de Luis Millones también han evidenciado la riqueza heurística de la noción de religión popular, motivando el análisis comparativo con las expresiones rituales y las creencias en Mesoamérica. En su vasta obra, la búsqueda histórica de la función ceremonial andina, el imaginario barroco, la evangelización hegemónica, la memoria colectiva colonial, los santos patronos, la medicina tradicional, los demonios y sus avatares, entre otros muchos temas, son examinados desde la perspectiva de la religiosidad popular, con sentido diacrónico y sincrónico. El enfoque teórico y metodológico propuesto por el autor concierne aportes antropológicos e históricos; visualiza los fenómenos estudiados como procesos en permanente reelaboración. En su óptica, identifica las prácticas y las creencias del universo ideológico hispánico, que se articulan con los ritos y las creencias de ascendencia andina, es decir, traza líneas de continuidad orientadas a establecer una visión

holística del proceso transcultural. En uno de sus ensayos magistrales, Millones (2002: 20) escribe:

La situación es diferente en las ciudades de intenso mestizaje, como las capitales de los virreinos, por otras razones, en las fronteras del poder español en América [...] En lugares como éstos [...] se hacen visibles las influencias de la religión popular española, que en algunos casos llega a borrar los rezagos de los cultos anteriores, si bien en la mayoría de situaciones se puede apreciar una interesante convivencia con los sistemas de creencias precolombinas.

La historia de las imágenes en Perú es una de las temáticas centrales en las pesquisas de Millones. Inicia su trazo analítico en el universo precolombino, examina el “furor” iconoclasta de los españoles contra los iconos sagrados de la religión autóctona, considerados como representaciones demoniacas; aborda la paulatina transformación del mensaje ideológico de los cristos y de las vírgenes implantados en tierras americanas, con los cuales (desprovistos de imágenes) los indígenas tuvieron que convivir manejando nuevos contenidos simbólicos e ideológicos, “distintos de la prédica del dogma católico, que son ahora vigentes y que responden más a la fe y circunstancias de cada pueblo que a los escritos y sermones de la Iglesia” (Millones, 2000: 22-23).

La fidelidad (en no pocas ocasiones oscilante) a los santos y el abandono de las hagiografías provistas por el aparato eclesiástico son prácticas recurrentes en la religiosidad popular andina, tal como sucede en el México indígena. Millones ha escrito páginas memorables sobre estos temas, de las cuales copio el siguiente párrafo (2005: 31-32):

Los patrones actuales, como los “bultos” que vieron los conquistadores, tienen una forma de vida que los relaciona entre ellos,

y que ocasionalmente da participación a los creyentes [...] San Sebastián corre compitiendo con San Jerónimo durante la fiesta de Corpus Christi en el Cuzco, tratando de llegar primero a la catedral, y en amor a Santa Bárbara detrás del altar, cuando las imágenes se reúnen durante las noches que descansan de las procesiones. Los patronos de los pueblos cuzqueños allí congregados suelen mofarse de San Cristóbal (“porque carga hijo ajeno”), y Santiago, el patrón de España, debe contentarse con usar un caballo prestado [...] Este universo vital tiene muy poco del santoral cristiano, y pareciéndose mucho al universo de los dioses y semidioses greco-romanos, constituye parte importantísima del sistema de creencias de los Andes.

En una obra reciente (Millones, 2010: 45), nuestro autor plantea un argumento vertebral para entender la religión popular indígena en tierras americanas:

... podemos afirmar que la reinterpretación indígena de la evangelización trastocó los elementos proporcionados por la doctrina en aquellas instancias en que el discurso cristiano se hacía incompatible con sus valores. En este sentido, el tema no se puede resolver en la vaguedad de términos como mestizaje religioso o aculturación; conviene establecer aquellos núcleos de pensamiento indígena que modificaron el dogma católico para darle cabida dentro de una nueva concepción religiosa que se fue plasmando durante el periodo colonial y que es la vigente.

En otro apartado de la obra citada al hablar de la conservación de los cadáveres, Millones afirma que “a cinco siglos de la invasión europea, las comunidades de origen indígena han reorganizado su sistema religioso para incorporar la prédica cristiana y construir lo que se conoce como religión popular” (*ibid.*: 172).

Antes de concluir, estimo necesario incorporar una reflexión de conjunto que acota algunas de mis reflexiones anteriores. De acuerdo con Bourdieu (2006: 29 ss.), una misma religión, en un mismo contexto, puede cumplir funciones que favorecen el conflicto social, considerando que el poder religioso es ejercido por las clases que detentan el control del campo religioso. Este planteamiento convoca a la realización de estudios específicos orientados a establecer las interacciones que se producen entre determinados sectores clasistas y particulares corrientes religiosas o posturas eclesiales. La definición de los fenómenos políticos es inseparable de campos de fuerzas, a un tiempo organizadas, inestables y en permanente reacomodo. De acuerdo con este argumento, el ejercicio del poder recompensa a quienes saben explotar los recursos de una situación y sacar partido de las ambigüedades y tensiones que caracterizan el juego social. Subrayo que esta es una circunstancia en la que comúnmente se producen los fenómenos característicos de la religiosidad popular indígena; en tal caso, deben advertirse las confrontaciones y articulaciones en sus límites cada vez más laxos e imprevisibles.

En el estudio de los fenómenos propios de la religión popular indígena el contenido y la forma de los símbolos nos conducen (como llaves maestras) por las complejas rutas del acontecer social y de la subjetividad de los creyentes, que se expresan por intermedio de sus rituales y creencias. “Siglos de experiencia acumulada palpitan en un símbolo”, escribió con razón D. H. Lawrence (1994) en *Apocalipsis*, uno de sus memorables ensayos. Caracteriza a los símbolos su reproducción infinita, bien sea a imagen y semejanza de sus formas prístinas, asimilando nuevos contenidos ideacionales, o estableciendo renovadas cadenas de significación. En los símbolos no se copia la realidad objetiva; se revelan dimensiones de conocimientos que resultan inaccesibles por la vía del racionalismo. En tal caso, se trata de percepciones anteriores a la reflexión; de una capacidad



para expresar y revelar aspectos contradictorios de las realidades últimas, la coexistencia de valores antagónicos que, sin embargo, son parte de la unidad significativa. Síntesis dialéctica de los contrarios que alcanza planos de extrema elaboración en los fenómenos propios de la religiosidad popular. Atendiendo este orden de ideas, se explica que Geertz (2001) proponga una lectura del quehacer humano como texto y de la acción simbólica como drama, más de medio siglo después de que Mauss (1971) convocara a estudiar la cultura como sistema de interacción referida a los símbolos. Arte, ciencia, mitología, política, lenguaje, todas las expresiones humanas están marcadas por la presencia de la imaginación simbólica.

A lo largo de este ensayo he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada. Acaso las claves teóricas y metodológicas para sustentar esta orientación analítica las trazó Ludwig Feuerbach (1998: 68-69) al señalar: “Para toda religión son los dioses de las otras religiones sólo ideas de Dios, pero las ideas que ella tiene de Dios es Dios mismo”. De acuerdo con esta lógica, “allí donde existen predicados verdaderamente diferentes existen también tiempos diferentes”. Los dioses no son otra cosa que los deseos humanos personificados o materializados. Entender este principio contribuye a evitar juicios absolutos en torno a lo sagrado.

Las complejas y diversas manifestaciones de la religión popular indígena se dinamizan en la memoria colectiva, proceso que se traduce en fortaleza identitaria. Al respecto, no debe olvidarse la observación de Bonfil Batalla (véase *supra*), quien entiende tales manifestaciones como productos de una “larga

historia de dominación”. Operan de tal manera (con evidente eficacia) como vehículos de autogestión laica orientados a generar y reproducir presupuestos simbólicos y motivacionales que fortalecen y articulan lealtades comunitarias, así como proyecciones referidas al ámbito privado de las concepciones y creencias, expresadas a contracorriente de las estrategias eclesiásticas.

Sondando en las profundas aguas de la historia cultural de Nuestra América, cuestionando la visión colonialista y los pretendidos logros del progreso, Carpentier (1987: 50) pregunta en las páginas de *La consagración de la primavera*:

¿Quiénes son aquí los dioses auténticos? ¿Los que aquí les bajaron del cielo, o los que les vinieron del mar, traídos de países remotos? ¿Los que, desde un principio, hablaron el idioma de los Hombres del Maíz, o los que, nutridos de trigo y olivas, jamás quisieron aprender sus idiomas? ¿Los que nunca fueron discutidos ni controvertidos en sínodos y concilios, o los que padecieron cismas y herejías inimaginables para el mundo eclesiástico maya o azteca?

Estas interrogantes tienen plena vigencia considerando que las representaciones colectivas que configuran las cosmovisiones indígenas contemporáneas son expresiones mediatizadas por la cristianización. Desde otra óptica, devienen piezas fundamentales de un lenguaje simbólico que es, simultáneamente, pasado y presente de las modalidades asumidas por la conciencia social en las comunidades de cimientos autóctonos. Constituyen complejos aluviones transculturales de aliento contrahegemónico, matrices de las mitologías y rituales que dinamizan las religiones populares indígenas, en las cuales –como sucede en el dominio de los mitos, según lo explica Lévi-Strauss (1978: 47)– el “espíritu se abandona a la espontaneidad creadora”.

Los abigarrados procesos transculturales que han incidido, desde el periodo colonial, en la configuración de las variadas

expresiones de la religión popular indígena, deben considerarse en toda su amplitud a fin de evitar formulaciones taxativas de dicotomías. Ante todo es preciso considerar los intercambios que han operado en el ámbito simbólico (incidiendo en las concepciones en torno a lo sagrado) que tienen en la liturgia un espacio privilegiado. Desde esta perspectiva, vale la pena referir el punto de vista de Cardini (1982: 108-109), quien –al analizar los fenómenos relativos a la “asimilación cultural pagano-cristiana” en Europa– identifica la “veneración paralitúrgica” dirigida a “ciertos santos y ciertas reliquias, el antiguo valor de ceremonias como las *rogationes*, la fe en la inmanencia de la justicia divina que posibilita prácticas como las ordalías, ciertas peregrinaciones, ciertas creencias y prácticas de carácter tau-matúrgico”, que son parte de la arcaica visión del mundo de los campesinos, anteriores al cristianismo, sobrevivientes al ocaso del Medioevo. Es decir, “un cristianismo interpretado según la modalidad del folclor local”. Conviene leer con atención las observaciones de Cardini (*ibid.*: 109-110):

En esta perspectiva, el santo seguía siendo un pequeño dios rústico [...] y el paganismo estaba todavía muy cercano. Por lo demás, era mucho mejor no atacar con excesivo rigor la teología defectuosa, pero eficaz y creíble, forjada en las aldeas *ad usum rustici*...

Si bien distante en el tiempo y en el espacio, el texto de Cardini lleva a reflexionar que en la religión popular indígena la frontera entre oración y conjuro mágico se esfuma; los límites entre la veneración y la admiración a los santos desaparecen; la distancia jerárquica del clérigo se traspone y la liturgia es acotada por la tradición por encima de los intereses canónicos. Los arcaicos sistemas simbólicos de matriz autóctona se han reciclado con el “magismo cristiano” de factura medieval y barroca, configuran-

do las claves de la tradición religiosa mesoamericana que, en algunas regiones de México, evidencia una mayor complejidad ritual y simbólica por la presencia de elementos propios de las religiones africanas, resultantes de la trata de esclavos. A semejanza de lo ocurrido en Mesoamérica, en donde la religiosidad indígena ha logrado transfigurar de distinta forma los contenidos hegemónicos de la evangelización, en Europa los antiguos cultos populares enfrentaron la catequesis dominante valiéndose de diferentes estrategias. Sin embargo, el resultado fue, en términos generales, negativo. De acuerdo con lo indicado por Le Goff (cit. Cardini, 1982: 28):

La cultura eclesiástica derrotó a la folclórica campesina gracias a tres procesos: la destrucción, la obliteración (esto es, la sustitución de cultos paganos por otros parecidos, cristianos, que se superponían a los primeros) y la desnaturalización (o sea, la conservación cuando menos parcial de las formas, acompañada, empero, de una profunda, y en muchos casos, absoluta mutación de significados).

En términos generales, es pertinente equiparar estas estrategias hegemónicas con las que la jerarquía eclesiástica ha instrumentado respecto a las creencias y rituales indígenas en sus diferentes asedios evangélicos, desde las directrices de la Teología Colonial hasta la práctica de la llamada “inculturación litúrgica”, en nuestros días. La observación puntual del largo proceso de sujeción ideológica lleva a preguntar: ¿En qué grado, mediante qué rutas simbólicas, las nuevas devociones disfrazan la vigencia de antiguos cultos y mitologías?

La memoria colectiva acumula y actualiza sucesos, pautas y valores al tiempo que conduce al ejercicio de la conciencia, es decir, al acto del conocimiento que se concreta en los planos conscientes e inconscientes del aparato psíquico. En este depósito activo se articulan y reelaboran las formas

simbólicas que las tradiciones culturales cohesionan para convertirlas en partes sustantivas de los procesos sociales. En su concreción factual, memoria colectiva y cotidianidad dialogan en singular comunidad creativa. Más allá de los cielos y de los infiernos, esta es la fuerza que construye y dinamiza los cultos populares.



## AGRADECIMIENTOS

Dejo constancia de los antecedentes académicos presentes en la redacción de este libro. En primera instancia, mi participación docente en seminarios y cursos de posgrado de Historia y Ethnohistoria, centrados en las relaciones entre la religión popular y el poder, realizados en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, entre 2003 y 2006, en la línea de investigación “Organización Social y Cosmovisiones Indígenas”, dirigida por Johanna Broda. Algunos de los temas aquí expuestos se perfilaron inicialmente en la cátedra Cultura y hegemonía, impartida en diferentes periodos en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana; también fueron debatidos en los coloquios sobre cosmovisión indígena celebrados en el Colegio de Antropología Social (2008-2009) en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, coordinados por Alejandra Gámez Espinosa.

Buena parte de las afinaciones conceptuales del texto se realizó al escribir la ponencia que presenté en el simposio Religiosidad popular y cosmovisión indígena en la historia de México, que en la XVIII Mesa Redonda de la SMA (2007) coordinara Johanna Broda, con quien he contraído una gran deuda intelectual y he discutido ampliamente mis perspectivas teóricas. A esta tarea contribuyen también las reflexiones presentes en el apunte sobre la inculturación litúrgica que leí en el Coloquio Internacional San Juan Diego y la Pachamama (Roma, 2008), co-organizado con Alessandro Lupo con el apoyo de “La Sapienza” Università di Roma y la Universidad Veracruzana. En enero de 2010 dicté un ciclo de conferencias en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, experien-

cia que me benefició de múltiples comentarios que contribuyeron a perfilar la última versión del manuscrito.

Este libro continúa un proyecto de investigación de largo alcance cuyo primer producto fue *Los oficios de las diosas* (1988), seguido por *Las voces del agua* (1992), *La parentela de María* (1994), *Entre los nagueales y los santos* (1998), *Los disfraces del diablo* (2003) y *Olor de santidad* (2006). En cada una de estas obras examino las diferentes coordenadas y planos polémicos que implica el estudio de la religión popular. La recepción amplia y crítica que se ha dado a estos libros me ha motivado a continuar la tarea iniciada dos décadas atrás. En este lapso he contado con valiosos comentarios de Johanna Broda, Alfredo López Austin, Elio Masferrer, Jacques Lafaye, Luis Millones, Carmelo Lisón Tolosana, Lourdes Báez, Catharine Good Eshelman, Alessandro Lupo, Sylvia Marcos, Alan Sandstrom, Jacques Galinier, Ramiro Gómez Arzapalo, Pablo King Álvarez, Alicia Juárez Becerril, Arturo Gómez Martínez, José Velasco Toro y Gabriela Garret. Dejo constancia de mi reconocimiento a Jacques Lafaye, quien escribió las líneas generosas del prólogo.

En la preparación del manuscrito y la compilación bibliográfica destaco la colaboración de Nelly Iveth del Ángel Flores (asistente de investigación). Concluí la versión definitiva del texto con el invaluable auxilio de Andrea López Monroy.



## BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. *Diccionario de Filosofía*. FCE, México, 2004 (4a ed.).
- AGUILAR ZELENY, A. “Los símbolos del desierto. Territorialidad y sitios sagrados entre los o’odham (pimas y pápagos)”, A. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio*. Vol. III, INAH, México, 2003, pp. 150-196.
- AGUIRRE, G. “La Iglesia católica y la revolución mexicana, 1913-1920”, *Estudios*. Núm. 84, ITAM, México, 2008, pp. 43-62.
- AGUIRRE BELTRÁN, G. *Obra polémica*. SEP/INAH, México, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986.
- ALBERRO, S. “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, C. García Ayuardo y M. Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH/Condumex/UIA, México, 1997, pp. 315-329.
- ALCOCER, P. “La lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de K. T. Preuss”, J. Neurath (coord.), *Por los caminos del maíz*. FCE/Conaculta, México, 2008, pp. 31-84.
- ALTAMIRANO, I. M. “La fiesta de Guadalupe”, E. de la Torre Villar y R. Navarro de Anda (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*. FCE, México, 1982, pp. 1127-1210.
- ANDERSON, P. *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Fontamara, Barcelona, 1981.
- ARIEL DE VIDAS, A. *El trueno ya no vive aquí*. CIESAS/Colegio de San Luis/CEMCA/Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, México, 2003.

- \_\_\_\_\_. “La (re)patrimonialización de ritos indígenas en un pueblo nahua de la Huasteca Veracruzana. Situando un constructivismo esencialista indígena”, *Memoria. Tercer reunión anual del proyecto. Documentos IDIOV*. Núm. 6, CIESAS-Golfo, Xalapa, 2006, pp. 171-178.
- \_\_\_\_\_. *Huastecos a pesar de todo*. CEMCA, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2009.
- ARMILLAS, P. “Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica”, T. Rojas Rabiela (ed.), *Pedro Armillas, vida y obra*. T. II, CIESAS/INAH, México, 1991, pp. 207-232.
- ARRIOLA, A. M. *La religiosidad popular en la frontera sur de México*. CONACULTA/INAH/Plaza y Valdés, México, 2003.
- AUGÉ, M. *El oficio de antropólogo*. Gedisa, Barcelona, 2007.
- BÁEZ-JORGE, F. “Semana Santa entre los zoque-popolucas de Sotepan: aspectos sincréticos”, *Anuario Antropológico*. Núm. 2, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1971, pp. 241-262.
- \_\_\_\_\_. *Los oficios de las diosas*. 1a. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Los grupos étnicos y las políticas indigenistas de la Colonia al Porfiritato”, *México indígena*. Año VI, núm. 26 (ene-feb), p. 12, INI, México, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Rebelión en Chiapas: crisis política y configuración de nuevas lealtades étnicas, ponencia leída en el Congreso de Historia y Antropología Española*, Olivenza, Badajoz, 1994.
- \_\_\_\_\_. *La parentela de María*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994a.
- \_\_\_\_\_. *Entre los naguales y los santos*. 1a. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La parentela de María*. 2a. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Los oficios de las diosas*. 2a. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000.

- \_\_\_\_\_. *Los disfraces del diablo*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Quetzalcóatl: puentes simbólicos y legados etnográficos”, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 133 (ene-mar), pp. 61-73, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Olor de santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*. Colección Biblioteca, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Bajo la tilma de Juan Diego. Los pueblos indígenas ante las tendencias hegemónicas de la *Nueva Evangelización*”, *Contrapunto 3*. (sep-dic.), pp. 29-47, Editora de Gobierno del Estado, Xalapa, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Colección Investigaciones. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz. Xalapa, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Entre los naguales y los santos*. 2a. ed., comentarios de J. Broda y A. Lupo, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008a.
- BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. 24a. ed., Siglo XXI, México, 2003.
- BAILEY, D. C. *Viva Cristo Rey. The Cristero Rebellion and the Church State conflict in Mexico*. University of Texas Press, Austin, 1974.
- BAJTIN, M. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. 4a. reimp., Alianza, Madrid, 2005.
- BALANDIER, G. *Sociologie actuelle de l’Afrique Noire*. PUF, París, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Antropología política*. Ediciones Península, Barcelona, 1969.

- \_\_\_\_\_. *Teoría de la descolonización*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.
- \_\_\_\_\_. *El desorden. La teoría del caos en las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa, Barcelona, 1997.
- BARABAS, A. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. CONACULTA/INAH/Miguel Ángel Porrúa, México, 2006.
- BARABAS, A. y M. A. Bartolomé (coords.). *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. INAH, México, 1986.
- BARNET, M. *La fuente de vida*. Letras Cubanas, La Habana, 1981.
- BARTOLOMÉ, L. "Sobre el concepto de articulación social", *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 20, núm. 78, Buenos Aires, 1980.
- BARTOLOMÉ, M. A. "La represión de la pluralidad, los derechos indígenas en Oaxaca", *Cuadernos del Sur*. Año 2, núm. 4 (may-ago), pp. 63-88, México, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", *Cuadernos de Etnología*. Núm 3, CONACULTA/INAH, México, 2005.
- BARTOLOMÉ, M. A. y A. M. Barabas. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. INAH, México, 1982.
- \_\_\_\_\_. *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. T. II, INAH/CNCA, México, 1990.
- BARTRA, R. *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*. Grijalbo, México-Barcelona-Buenos Aires, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Fango sobre la democracia. Temas polémicos sobre la transición mexicana*. Planeta, México, 2007.
- BASTIDE, R. *Les religions africaines au Brésil*. PUF, París, 1960.

- \_\_\_\_\_. *Las Américas negras. Las civilizaciones en el Nuevo Mundo*. Alianza, Madrid, 1969.
- \_\_\_\_\_. *El prójimo y el extraño: el encuentro de las evangelizaciones*. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- BEALS, R. L. "The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750", *Ibero Americana*. Núm. 11, Berkeley, 1932.
- BOAS, F. *Curso de Antropología General*. Ed. facsimilar, Universidad de Querétaro, Querétaro, 1991.
- BOBBIO, N. "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", A. Pizzorno, L. Gallino *et al.* *Gramsci y las ciencias sociales*. Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México, 1982, pp. 65-94.
- BOEGE, E. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México, 1988.
- BOFF, L. *La nueva evangelización, perspectiva de los oprimidos*. Sal Terrae, Santander, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. Sal Terrae, Santander, 1992.
- BOGGS, C. *El marxismo de Gramsci*. 2a. ed., Premiá, México, 1978.
- BONFIL BATALLA, G. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*., Vol. IX, IIA/UNAM, México, 1972, pp. 105-124.
- \_\_\_\_\_. *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo, México, 1990.
- BOURDIEU, P. *Cosas dichas*. Gedisa, México, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones*. Vol. XXVII, núm. 108, pp. 29-70, otoño de 2006.
- BOURDIEU, P., J. C. Chamboredon y J. C. Passeron. *El oficio del sociólogo*. 25a. ed., Siglo XXI, México, 2004.
- BRADING, A. D. *La Virgen de Guadalupe. Imágenes y tradición*. Taurus, México, 2002.

- BRAUDEL, F. "Histoire et sciences sociales. Longue durée", *Annales*.  
 Núm, 4, pp. 725-756, E. S. C., 1958.
- \_\_\_\_\_. *Las civilizaciones actuales*. Tecnos, México, 1991.
- BRELICH, A. "Prolegómenos a una historia de las religiones",  
*Historia de las religiones*. 6a. ed., vol. 1, Siglo XXI, México,  
 1986, pp. 30-97.
- BRICKER, V. R. *El cristo indígena, el rey nativo*. FCE, México,  
 1993.
- BRODA, J. "Metodología en el estudio del culto y sociedad mexi-  
 cana", *Anales de Antropología*. Instituto de Investigaciones  
 Antropológicas, UNAM, México, 1982, pp. 123-138.
- \_\_\_\_\_. "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expli-  
 cación de una ideología", P. Carrasco y J. Broda (eds.),  
*Economía, política e ideología en el México prehispánico*.  
 4a. ed., CIESAS/Nueva Imagen, México, 1985, pp. 221-256.
- \_\_\_\_\_. "La historia y la etnografía. Cambio y continua-  
 des culturales en las sociedades indígenas de México",  
*Reflexiones sobre el quehacer del historiador*. UNAM,  
 México, 1995, pp. 11-36.
- \_\_\_\_\_. "Introducción", J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.),  
*Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas  
 de México*. FCE, México, 2001, pp. 15-45.
- \_\_\_\_\_. La ritualidad mesoamericana: tradición y cambio  
 cultural después de la conquista. Conferencia inaugural,  
 Dona u Universität Krema, 6 de junio de 2002.
- \_\_\_\_\_. Pedro Carrasco: una semblanza de su obra y sus apor-  
 taciones al estudio de las culturas indígenas de México.  
 Conferencia Magistral presentada en el VII Coloquio  
 Internacional sobre Otopames, El Colegio Mexiquense,  
 Zinacatepec, noviembre de 2005.
- \_\_\_\_\_. Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en  
 la historia de México. Borrador de la "versión larga"

- presentada en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 9 de agosto de 2007.
- \_\_\_\_\_. “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. Materiales de apoyo para la docencia/Bitácora/INAH/ENAH, México, 2009, pp. 7-19.
- \_\_\_\_\_. “Historia y antropología”, *El historiador frente a la historia*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, en prensa.
- BRODA, J. y C. Good Eshelman (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH/UNAM, México, 2004.
- BROMLEY, Y. *Etnografía teórica*. Nauka, Moscú, 1986.
- BUTTIGIEG, J. A. “Gramsci y la sociedad civil”, *Gramsci*. Número especial de la revista *Paradigma y utopías*, núm. 5 (julio), pp. 217-253, México, 2002.
- CABADA CASTRO, Manuel. “Introducción”, *La esencia del cristianismo*. Trotta, Valladolid, 1998, pp. 9-27.
- CAILLOIS, R. y T. Calvo Buezas. *El hombre y lo sagrado*. 1a reimp., FCE, México, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Prólogo”, F. Báez-Jorge, *La parentela de María*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994, pp. 13-26.
- CARMAGNANI, M. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. 1a. reimp., FCE, México, 1995.
- CARMO CHEUCHE, A. D. “La inculturación en la historia de la Iglesia”, *Anuario de Historia de la Iglesia*. T. V, pp. 221-238, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1996.
- CARO BAROJA, J. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Vol. I, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1995.
- CARDINI, F. *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*. Península, Barcelona, 1982.

- CARPENTIER, A. *La consagración de la primavera*. Letras Cubanas, La Habana, 1987.
- CARRASCO, P. “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, *Historia Mexicana*. Vol. XXV, núm. 2 (oct-dic), pp. 175-203, El Colegio de México, México, 1975.
- \_\_\_\_\_. *El catolicismo popular de los tarascos*. SEP-SETENTAS, México, 1976.
- CHEMIN, D. “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí”, *Anales de Antropología*. T. II, vol. XVII, pp. 67-97, UNAM, México, 1980.
- CHUPUNGO, A. J. *Inculturación litúrgica. Sacramentales, religiosidad y catequesis*. Buena Prensa A. C., México, 2005.
- CIRESE, A. “Ensayo sobre las culturas subalternas”, *Cuadernos de la Casa Chata*. Núm. 24, CISINAH, México, 1979.
- COLLIN, L. *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el Centro de México*. INI-SEDESOL, México, 1994.
- CÓRDOBA MONTOYA, O. “Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica”, C. Álvarez Santaló, M. Jesús Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Anthropos Editorial del Hombre, Barcelona, 1989, pp. 70-81.
- CRUMRINE, N. R. *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora (México)*. INI-SEP, México, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The Mayo Indians of Sonora. A People who Refuse to Die*. Foreword, E. H. Spicer, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1977.
- DAVENPORT, G. *¿Qué son las revoluciones? Y otros ensayos sobre arte y literatura*. Traducción y prefacio de Gabriel García Granados, Libros Magenta, México, 2008.
- DEL ÁNGEL FLORES, N. I. Los teenek de Chontla, Veracruz. Religiosidad popular y conflicto social. Tesis de licenciatura.



- tura, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Diario de campo*. Chontla, Veracruz. Ms.
- DEBRAY, R. *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*. Manantial, Buenos Aires, 1996.
- DE LA MAZA, F. “El Tlalocan pagano de Teotihuacan y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla”, J. Glockner (coord.), *Mirando el paraíso*. 3a ed., BUAP, Puebla, 2005, pp. 15-30.
- DE LA PEÑA, G. “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones*. Vol. XXV, núm. 100, pp. 23-71, CIESAS-Occidente, México, otoño de 2004.
- \_\_\_\_\_. *Culturas indígenas de Jalisco*. Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 2006.
- DE MARTINO, E. *Storia e Metastoria. I Fondamenti di una teoria del sacro*. Argo, Lecce, 1995.
- \_\_\_\_\_. *El mundo mágico*. Libros de la Amazonia, Buenos Aires, 2004.
- DE SALAS ORTUETA, J. “Nuevamente Hegel y América”, *Cuadernos Americanos*. Nueva época, núm. 36 (nov-dic), pp. 86-96, México, 1992.
- DOSTOIEVSKI, F. *Los demonios*. Biblioteca personal de Jorge Luis Borges, 2 tomos, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985.
- DOW, J. W. *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí*. INAH, México, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New”, J. W. Dow y A. R. Sandstrom (eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Religion in the Age Transformation, Westport Praegen Publishers, EUA, 2001, pp. 1-23.
- \_\_\_\_\_. “Demographic Factors Affecting Protestant Conversions in Three Mexican Villages”, J. W. Dow y A. R. Sandstrom (eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in México and Central America*. Religion

- in the Age Transformation, Westport Praegen Publishers, EUA, 2001a, pp. 73-86.
- DRI, R. R. "La teología de la liberación", M. de la Rosa y Ch. A. Reilly (coords.), *Religión y política en México*. Siglo XXI, México, 1985, pp. 113-132.
- DUMOULIN, H. "Religión y política. Evolución del budismo japonés hasta nuestros días", Mircea Eliade (ed.), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Herder, Barcelona, 1996, pp. 409-516.
- DURKHEIM, E. *Lecciones de sociología*. Schapire, Buenos Aires, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Schapire, Buenos Aires, 1968.
- DUSSEL, E. "Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales)", *Cristianismo y sociedad*. Núm. 88, pp. 103-112, México, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de la cultura y la liberación*. UAM, México, 2006.
- ELIADE, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE, México, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de historia de las religiones*. 4a ed., ERA, México, 1981.
- ENGELS, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, 1969.
- \_\_\_\_\_. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, 1969.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI, México, 1976.
- FARRIS, N. M. *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton University Press, Princeton, 1984.

- FERNÁNDEZ, J. "Coatlicue. El Retablo de los Reyes. El hombre", *Estética del arte mexicano*. UNAM, México, 1972.
- FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Trotta, Valladolid, 1998.
- FIORI, G. "La centralidad del pensamiento de Gramsci", *Gramsci*, número especial de la revista *Paradigma y Utopías*, núm. 5 (jul-ago), pp. 83-97, México, 2002.
- FLORESCANO, E. "Sobre la naturaleza de los dioses en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. XXVII, pp. 41-67, México, 1997.
- FORTUNY LORET DE MOLA, P. "Looking for a System of Order in Life: Jehova's Witnesses in Mexico", J. W. Dow y A. R. Sandstrom (eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in México and Central America*. Religion in the Age Transformation, Westport Praegen Publishers, EUA, 2001, pp. 87-116.
- FOSTER, G. M. *Cultura y conquista. La herencia española en América*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962.
- GALINIER, J. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UNAM/INI, México, 1990.
- \_\_\_\_\_. "L'entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde", *L'Homme*. Núm. 151, pp. 101-122, París, 1999.
- \_\_\_\_\_. ¿"L' 'archaïque'. Un nouveau concept pour l'anthropologie?, P. Bidow, J. Galinier y B. Juillerant (eds.), *Anthropologie et psychanalyse. Regards croisés. Cahiers de L'Homme*. Núm. 37, pp. 183-204, Editions de L'Études en Sciences Sociales, 2005.
- GÁLVEZ, A. "La Iglesia mexicana frente a la política exterior e interior del gobierno de Adolfo López Mateos", M. de la Rosa y Ch. A. Reilly (coords.), *Religión y política en México*. Siglo XXI, México, 1985, pp. 59-77.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Las culturas populares en el capitalismo*. 5a. ed., Nueva imagen, México, 1994.

- GARCÍA GONZÁLEZ, J. *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena en América*. Diana, México, 2002.
- GARCÍA MORA, C. y A. Medina (eds.). “Declaración de Barbados por la liberación del indígena”, *La quiebra de la antropología social en México*. Vol. II, UNAM, México, 1986, pp. 519-525.
- GARCÍA RUIZ, J. “Iglesia... iglesias”, *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. CONACULTA/Grijalbo, México, 1994, pp. 251-258.
- GARMA NAVARRO, C. “The Socialization of the Gifts of Tongues and Healing in Mexican Pentecostalism”, *Journal of Contemporary Religion*. 13(3), pp. 353-361, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Religious Affiliation in Indian Mexico”, J. W. Dow y A. R. Sandstrom (eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Religion in the Age Transformation, Westport Praegen Publishers, EUA, 2001, pp. 57-72.
- GARMA NAVARRO, C. y R. Shadow. *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*. UAM-Iztapalapa, México, 1994.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 2001.
- GIBSON, Ch. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI, México, 1978.
- GIDE, A. *Dostoievski*. Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, 1987.
- GIMÉNEZ, G. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, A. C., México, 1978.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, R. A. Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia. Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de*

- México, Materiales de apoyo para la docencia/Bitácora INAH-ENAH, México, 2009, pp. 21-33.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, A. *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. IVEC, Xalapa, 2003.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, *América Latina*. Vol. 6, 1963.
- \_\_\_\_\_. *La democracia en México*. ERA, México, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Sociología de la explotación*. Siglo XXI, México, 1969.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, L. *El indio en la era liberal. Obras completas de Luis González y González*. T. IV, Clío/El Colegio Nacional, México, 1996.
- GONZÁLEZ M., J. L. “El catolicismo popular y su aporte a la configuración de la cultura mexicana”, Bonfil Batalla (coord.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y la cultura en México*. CONACULTA/FCE, México, 1993, pp. 541-556.
- \_\_\_\_\_. “El catolicismo popular mexicano y su proyección social”, R. J. Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. FCE, México, 1996, pp. 302-321.
- GONZÁLEZ TORRES, Y. “Lo sagrado en Mesoamérica”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. T. XXIX: 1, pp. 87-95, México, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Reflexiones sobre religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2009.
- GOOD, C. “Mesoamérica, cultura y cambio: conceptos problemáticos en el estudio etnográfico de los pueblos indígenas”, *Diario de Campo*. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, núm. 93 (jul-ago), pp. 78-83, INAH, México, 2007.
- GRAMSCI, A. *Literatura y vida nacional*. Lautaro, Buenos Aires, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Cuadernos de la cárcel 2*. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, ERA, México, 1981.

- \_\_\_\_\_. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Cuadernos de la cárcel 3*. 2a. ed., Juan Pablos Editor, México, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Antología*. Selección, traducción y notas de M. Sacristán, Siglo XXI, México, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Cartas de la cárcel 1926-1937*. Edición a cargo de D. Kanooussi, trad. de C. Ortega, ERA/BUAP/Fondazioni Instituto Gramsci, México, 2003.
- GRUZINSKI, J. “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España”, *Historias*. Núm. 15 (oct-dic), pp. 31-41, México, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”*. FCE, México, 1994.
- \_\_\_\_\_. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. FCE, México, 1995.
- GUNDER FRANK, A. *América Latina: subdesarrollo o revolución*. ERA, México, 1973.
- GUINZO, A. “Estudio introductorio”, G. W. F Hegel, *El concepto de religión*. FCE, México, 1986.
- HABERMAS, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Cátedra, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus Humanidades, México, 2005.
- HANGERT, W. *Religión y vida económica*. Documentos 8, Dirección General de Culturas Populares/CONACULTA, México, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. Roces con la colaboración de R. Guerra, 3a reimp., FCE, México, 1978.
- \_\_\_\_\_. *El concepto de religión*. Traducción y estudio introductorio de A. Guinzo, 1a. reimp., FCE, México, 1986.

- HERNÁNDEZ MADRID, M. J. *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Zamora, 1999.
- HERNÁNDEZ VEGA, R. *La idea de la sociedad civil en Hegel*. UNAM, México, 1995.
- HOBBSAWM, E. “El gran Gramsci”, *El pensamiento revolucionario de Gramsci*. BUAP, Puebla, 1978, pp. 175-198.
- HORCASITAS, F. *El teatro náhuatl. Época prehispánica y moderna*. UNAM, México, 1974.
- HUBERT, H. y M. Mauss. “Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos”, M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano*. T. I, Barral, Barcelona, 1970, pp. 57-91.
- HUIZINGA, J. *El concepto de la historia y otros ensayos*. FCE, México, 1994.
- HUNT, E. *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- ICHÓN, A. *La religión de los totonacas de la Sierra*. INI/SEP, México, 1973.
- JACORZYNSKI, W. *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*. LIX Legislatura, H. Cámara de Diputados/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.
- JÁUREGUI, J. “La investigación etnológica sobre los coras y los huicholes en los últimos cincuenta años: un comentario crítico”, R. Brambila (ed.), *XXIV Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, SMA/UNAM, México, 1998, pp. 287-361.
- JÁUREGUI, J. y J. Neurath. “El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar”, J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*.

- Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes. INAH/U de G, México, 2003, pp. 19-36.
- JUNG, C. G. *Psicología y religión*. Paidós Studio, Barcelona, 1981.
- KALTAJCHIAN, S. *El leninismo sobre las naciones y las nuevas comunidades humanas internacionales*. Política, La Habana, 1985.
- KARADY, V. “Las funciones de lo sagrado”, M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano*. T. I, Barral Editores, Barcelona, 1970, pp. 9-15.
- KING ÁLVAREZ, P. El nombre del Popocatépetl: religiosidad popular y paisaje ritual en la Sierra Nevada. Tesis de licenciatura, ENAH, México, 2004.
- \_\_\_\_\_. “La religiosidad popular: el Señor del Sacromonte”, *Contrapunto*. Vol. 1, núm. 2 (may-ago), año 1, pp. 74-90, Editora de Gobierno del Estado, Xalapa, 2006.
- KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México, 1967.
- KRADER, L. *Mito e ideología*. INAH, México, 2003.
- LAFAYE, J. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. FCE, México, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. Prefacio de O. Paz, 3a ed., FCE, México, 1999.
- \_\_\_\_\_. Cuestionada historicidad de Juan Diego. Ponencia presentada en el foro El santo Juan Diego y la virgen de Guadalupe. Actualidad y controversia de una devoción, organizado por el Centro de Estudios Religiosos y Sociedad, CUCSH, Universidad de Guadalajara, 2-6 de septiembre, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La democracia a través de los siglos*. El Colegio de Jalisco, Guadalajara, 2008.
- LAMPE, A. “Repensar el sincretismo en el estudio de la religión popular en el Caribe”, N. Quezada (ed.), *Religiosidad popular México/Cuba*. UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004, pp. 169-178.



- LANTERNARI, V. *Occidente y Tercer Mundo*. Siglo XXI, México, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Prefacio”, L. Tranfo, *Vida y magia de un pueblo otomí del mezquital*. INI/SEP, México, 1974a.
- \_\_\_\_\_. “La religion populaire. Perspective historique et anthropologique”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Núm. 53 (ene-mar), pp. 121-143, 1982.
- LAWRENCE, D. H. *Apocalipsis*. CONACULTA, México, 1994.
- LAZOS, E. y L. Paré. *Miradas indígenas sobre una naturaleza “entristecida”: percepciones del deterioro ambiental entre los nahuas del Sur de Veracruz*. UNAM/Plaza y Valdés, México, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Elogio de la antropología*. 3a ed., Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 2, Siglo XXI, México, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Antropología Estructural II*. Siglo XXI, México, 1981.
- LOAEZA, S. “Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo”, Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, *Religión y política en México*. Siglo XXI, México, 1985, pp. 42-58.
- LÓPEZ AUSTIN, A. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. 2a. ed., UNAM, México, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Los mitos del tlacuache*. UNAM, México, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Breve historia de la tradición religiosa Mesoamericana*. Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua de México, vol. 2, UNAM/IIA, 1999a.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, M. “Los teotipos en la construcción de la feminidad mexicana”, M. J. Rodríguez Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*. Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 243-274.
- LOWIE, R. *Religiones primitivas*. Alianza Universidad, Madrid, 1976.

- LUKÁCS, G. *El marxismo ortodoxo y el materialismo histórico*. Grijalbo, México, 1978.
- LUPO, A. *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. CONACULTA/INI, México, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista Española de Antropología Social*. V. 5, pp. 11-37, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Comentario”, *Entre los naguales y los santos*. 2a ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008, pp. 21-37.
- MAGRINA, L. “Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?”, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. INAH, México, 2003, pp. 37-53.
- MALDONADO, L. *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae, Santander, 1985.
- \_\_\_\_\_. “La religiosidad popular”, C. Álvarez Santaló, M. Jesús Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.), *Antropología e Historia*. Anthropos Editorial del Hombre, Barcelona, 1989, pp. 30-43.
- MANCINI, S. “Postfacio”, E. De Martino, *El mundo mágico*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2004, pp. 347-562.
- MANNHEIM, K. *Ensayos de sociología de la cultura*. Aguilar, Madrid, 1963.
- MARITAIN, J. *El orden de los conceptos*. Club de Lecturas, Buenos Aires, 1958.
- MARROQUÍN, E. “El conflicto religioso en Oaxaca”, C. Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*. Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. 277-300.
- MARX, C. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y otros ensayos”, C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*. Grijalbo, México, 1967, pp. 3-15.

- \_\_\_\_\_. “Sobre la cuestión judía”, C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*. Grijalbo, México, 1967a, pp. 16-44.
- MARX, C. y F. Engels. *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.
- MASFERRER KAN, E. “La antropología de las religiones en México. Problemas y perspectivas”, *Mirada Antropológica*. Dossier Antropología y religión, enero-julio, pp. 17-40, BUAP, 2004.
- \_\_\_\_\_. *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. UNAM/Plaza y Valdés, México, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Religión, poder y cultura*. Libros de la Araucaria, México, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Los dueños del tiempo. Los tutunakú (totonacos) de la sierra Norte de Puebla*. Fundación Juan Rulfo, México, 2009a.
- MAURER, E. *Los tseltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?* Presentación de J. Pitt-Rivers, Centro de Estudios Educativos A. C., México, 1983.
- MAUSS, M. *Lo sagrado y lo profano. Obras. T. I*, Barral Editores, Barcelona, 1970.
- \_\_\_\_\_. “Relaciones reales y prácticas entre la Sociología y la Psicología”, *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Institución y culto. Obras. T. II*, Barral Editores, Barcelona, 1971a.
- MEDINA HERNÁNDEZ, A. “Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas”, *Anales de Antropología*. Vol. XXI, UNAM, México, 1984, pp. 79-101.
- \_\_\_\_\_. “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, J. Broda y F. Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/FCE, México, 2001, pp. 67-163.
- \_\_\_\_\_. “Religiosidad popular en la ciudad de México: presencia viva de una cosmovisión milenaria”, N. Quezada (ed.),

- Religiosidad popular México/Cuba*. IIAU/UNAM, México, 2004, pp. 63-82.
- \_\_\_\_\_. “Trabajo agrícola y ritualidad: notas para una reflexión sobre la unidad y la diversidad en Mesoamérica”, *Diario de Campo*. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, núm. 94 (sep-oct), pp. 60-68, INAH, México, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México”, *Anales de Antropología*. Vol. 41, UNAM, México, 2007a, pp. 9-52.
- MEYER, J. *La Cristiada*. 13a ed., t. 1, Siglo XXI, México, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000*. Tusquets, México, 2000.
- \_\_\_\_\_. *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*. Tusquets, México, 2003a.
- \_\_\_\_\_. “El Gran Nayar”, *Misiones jesuitas*. Número especial de *Artes de México*. México, 2003b, pp. 56-63.
- MILLÁN, S. *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. INAH, México, 2007.
- MILLER, E. S. “Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los toba del Chaco argentino”, E. Hermitte y L. Bartolomé (comps.), *Procesos de articulación social*. Amorrortu, Buenos Aires, 1977, pp. 305-338.
- MILLONES, L. *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*. 1a reimp., Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Las confesiones de don Juan Vázquez*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002.
- \_\_\_\_\_. “De las siete ciudades de Cíbola a la urbe indiana. Apuntes para una historia de los santos patronos”, L. Millones (ed.), *Ensayos de historia andina*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima, 2005, pp. 11-36.

- \_\_\_\_\_. *Después de la muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010.
- MOCTEZUMA, J. L., M. E. Olavarría y H. López. “Entre el pueblo y el monte. La territorialidad simbólica entre yaquis y mayos”, A. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio*. Vol. III, INAH, México, 2003, pp. 131-149.
- NALDA, E. “Pedro Armillas y el Norte de México”, *México antiguo, antología de arqueología mexicana*. Biblioteca de actualización de la SEP, México, 1995, pp. 238-240.
- NAUMANN, N. “Shinto y religión popular. La religiosidad japonesa en su contexto histórico”, Mircea Eliade (ed.), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Herder, Barcelona, 1996, pp. 383-408.
- NEBEL, R. *Santa María Tonantzin virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. FCE, México, 1995.
- \_\_\_\_\_. La creatividad de los mitos nahua-cristianos y su resonancia sociopolítica: Quetzalcóatl-Santo Tomás y Tonantzin-Santa María de Guadalupe. Conferencia pronunciada en el foro El santo Juan Diego. Actualidad y controversia de una devoción, organizado por el Centro de Estudios Religiosos y Sociedad, CUCSH, Universidad de Guadalajara, 2-6 de septiembre de 2002.
- NEFF, F. *El rayo y el arcoíris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. INI, Secretaría de Desarrollo Social, México, 1994.
- NEGROE SIERRA, G. y F. Fernández Repetto (eds.). *Religión popular. De la construcción histórica al análisis antropológico. Aproximaciones casuísticas*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, 2000.
- NEURATH, J. *Las fiestas de la casa grande*. INAH/Universidad de Guadalajara, México, 2002.

- NEURATH, J. (coord.). *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia Septentrional de Mesoamérica*. FCE/CONACULTA, México, 2008.
- NOWOTNY, A. “Restos de especulaciones místicas de los indios prehispánicos”, *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*. INAH, México, 1966, pp. 417-420.
- NUÑO, A. “José Lezama Lima. Un diálogo imaginario con Severo Sarduy”, *José Lezama Lima*. Ediciones Omega, Barcelona, 2001, pp. 13-17.
- OCHIAI, K. *Cuando los santos vienen marchando*. Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1985.
- OTTO, R. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza, Madrid, 1980.
- PABLO VI. *Encíclica Evangelii Nuntiandi*, 1975.
- Paoli, A. *La lingüística en Gramsci: teoría de la comunicación política*. Ediciones Coyoacán, México, 2002.
- PARKER, C. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. FCE, México, 1993.
- PAZ, O. “Prefacio”, J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*. FCE, México, 1983, pp. 11-25.
- PIÑÓN, F. “Cambios en la moderna crítica marxista de la religión: el caso de Antonio Gramsci”, M. de la Rosa y Ch. A. Reilly (coords.), *Religión y política en México*. Siglo XXI, México, 1985, pp. 133-147.
- \_\_\_\_\_. “Gramsci: hacia el rescate del lado activo del conocimiento”, *Gramsci*, número especial de la revista *Paradigmas y utopías*. Núm. 5 (jul-ago), pp. 49-64, México, 2002.
- PITT-RIVERS, J. “Presentación”, E. Maurer, *Los tseltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?* Centro de Estudios Educativos A. C., México, 1983.
- PIZZA, G. “Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea. Hegemonía, capacidad de actuar (*agency*) y transformación de la persona”, *Revista de Antropología Social*.

- Vol. 14, pp. 15-32, Universidad Complutense de Madrid, España, 2005.
- PORRAS CARRILLO, E., A. Esparza Marín, M. Heras Quezada, V. N. Loera, K. Orpinel Espino. "Territorialidad y apropiación del espacio entre los rarámuri", A. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio*. Vol. III, INAH, México, 2003, pp. 199-247.
- PORTELLI, H. *Gramsci y la cuestión religiosa*. Prefacio de Jean Pierre Cot, Laia, Barcelona, 1977.
- QUEZADA, N. "Introducción", N. Quezada (ed.), *Religión popular México-Cuba*. UNAM/Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 9-22.
- REYES GARCÍA, L. y D. Christensen. *El anillo de Tlalocan. Mitos, cantos y cuentos de los nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. FCE/Gobierno del Estado de Puebla, México, 1989.
- RIVERA DOMÍNGUEZ, L. "El cosmos como modelo del cuerpo de Santa María Tonantzin", J. Glockner (coord.), *Mirando al paraíso*. 3a. ed., BUAP, Puebla, 2005, pp. 15-30.
- RODRÍGUEZ-SHADOW, M. J. y R. D. Shadow. *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2000.
- RUIZ RIVERA, C. A. *San Andrés de la Cal. Culto a los Señores del Tiempo en Rituales*. Honorable Ayuntamiento Municipal, Tepoztlán, Morelos, 2001.
- RUZ, M. H. "Gestos, voces y letras de resistencia maya colonial", R. M. Grillo (ed.), *L'America Latina tra civiltà e barbarie*. Oèdipus, Salerno/Milano, 2006, pp. 319-356.
- RUZ LHULLIER, A. *El pueblo maya*. Salvat, México, 1981.
- SACRISTÁN LUZÓN, M. "La tarea de Engels en el 'Anti-Dühring'", *F. Engels Anti-Dühring*. Grijalbo, México, 1968, pp. 7-23.
- SANDSTROM, A. R. *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Civilization of the

- American Indian Series, vol. 206, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Respuestas de la religión huasteca nahua a la globalización y la invasión protestante”, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010, pp. 158-195.
- SANDSTROM, A. R. y J. Dow. “Conclusion: Anthropological Perspectives on Protestant Conversion in Mesoamerica”, J. W. Dow y A. R. Sandstrom (eds.), *Holy Saints and Fieri Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Religion in the Age Transformation, Westport Praegen Publishers, EUA, 2001, pp. 263-289.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, J. L. “Propuestas y reflexiones para una antropología del Norte de México”, G. de la Peña y L. Vásquez de León (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio*. INI-CEMCA, México, 2002, pp. 373-389.
- SARTORI, G. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus. México, 2006.
- SIGNORINI, I. y A. Lupo. *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.
- SILLER A., C. “La pastoral católica en regiones indígenas (historia reciente)”, *Antropología en México. Panorama histórico*. T. IV, INAH, México, 1988, pp. 755-801.
- SOROKIN, P. *Achaques y manías en la sociología y ciencias afines*. 2a. ed., Aguilar, Madrid, 1964.
- SPICER, E. H. *Pascual, a Yaqui Village in Arizona*. University Chicago Press, 1940.



- \_\_\_\_\_. “Yaqui”, E. H. Spicer (ed.), *Perspectives in American Indian Culture Change*. The University of Chicago Press, Chicago, 1961, pp. 517-544.
- \_\_\_\_\_. “Apuntes sobre el tipo de religión de los Yuto-Aztecas Centrales”, *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. T. II, México, 1964, pp. 27-38.
- STAVENHAGEN, R. *Sociología y subdesarrollo*. Editorial Nuestro Tiempo, México, 1972.
- STÖHR, W. “Diversidad y totalidad de las religiones en Indonesia”, Mircea Eliade (ed.), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Herder, Barcelona, 1996, pp. 169-181.
- TANNENBAUN, F. *Interpretación de Latinoamérica*. Colección 70, Grijalbo, México, 1972.
- THOMPSON, J. E. S. *Historia y religión de los mayas*. Siglo XXI, México, 1982.
- TOKAREV, S. A. *Historia de las religiones*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- TRANFO, L. *Vida y magia de un pueblo otomí del mezquital*. INI/SEP, México, 1974.
- Turner, P. R. *Los chontales de los Altos*. SEP-Setentas, núm. 119, México, 1973.
- ULLOA, B. *La Constitución de 1917. Historia de la Revolución Mexicana 1914-1917*. L. González (coord.), t. VI, El Colegio de México, México, 1988.
- UNAMUNO, M. de. *En torno al casticismo. Obras completas*. T. I, Madrid, 1966.
- VAN ZANTWIJK, R. A. M. *Los servidores de los santos. Identidad social y cultura en una comunidad tarasca en México*. INI, México, 1974.
- VÁZQUEZ PARADA, L. C. y W. Vogt. *De Juan Pablo II a Benedicto XVI. El rumbo de la Iglesia Católica en el tercer milenio*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, 2002.

- Vega Deloya, E. "La procesión de Corpus Christi y la participación de los indios de la Ciudad de México, siglo XVI", Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. Materiales de apoyo para la docencia/Bitácora INAH/ENAH, México, 2009, pp. 35-49.
- VELASCO TORO, J. *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*. Instituto Veracruzano de Cultura, Xalapa, 2000.
- VIDALES, R. "La teología del imperio", *El ensayo en Nuestra América*. UNAM, México, 1993, pp. 475-517.
- VOGT, E. Z. *Los zinacantecos: un grupo maya del siglo XX*. SEP-Setentas, núm. 69, México, 1973.
- WEBER, M. *Economía y Sociedad*. 2 tomos, FCE, México, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Sociología de la religión*. 2a reimp., Ediciones Coyoacán, México, 2004.
- WILLIAMS GARCÍA, R. *Los Tepehuas*. Universidad Veracruzana, México, 1963.
- WOLF, E. R. "The Virgin of Guadalupe. A Mexican National Symbol", Lessa, Vog (eds.), *Reader in Comparative Religion an Anthropological Approach*. Harper and Row, Nueva York, 1972, pp. 149-153.
- \_\_\_\_\_. *Europa y la gente sin historia*. 1a. reimp., FCE, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. CIESAS, México, 2001.
- ZAHAR, R. *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. Siglo XXI, México, 1970.
- ZINGG, R. M. *Los huicholes. Una tribu de artistas*. Clásicos de la antropología mexicana, 2 tomos, INI, México, 1982.
- ZIRES, M. "Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en México pasado y contemporáneo", *Mexican studies. / Estudios mexicanos*. Vol. 10, núm. 2. pp. 281-314, verano de 1994.

ZUBIETA, A. M. *et al.* *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas.* 1a. reimp., Estudios de comunicación, Paidós, Argentina, 2004.



# ÍNDICE

<b>Prólogo, Jacques Lafaye</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	23
<b>I. Coordinadas conceptuales</b> .....	35
La religión y lo sagrado .....	35
Religión popular: ¿término espurio o herramienta analítica?.....	64
<b>II. La religión del pueblo y la cultura popular</b> .....	79
Perfil histórico de los términos .....	79
Perspectivas marxistas.....	88
Crítica de los criterios esencialistas .....	96
<b>III. La tradición religiosa mesoamericana y la lógica del poder</b> .....	105
El ejercicio clerical: colisión y reconciliación con el Estado.....	105
El guadalupanismo y la religiosidad popular indígena .....	124
Procesos de reelaboración simbólica y nuevas conversiones.....	131
La religiosidad indígena en el norte de México y el quehacer misional.....	155
<b>IV. Los estudios mesoamericanos y las estrategias clericales</b> .....	171
Desplazamiento de los enfoques culturalistas .....	171

Miradas etnográficas y horizontes etnohistóricos.....	179
El sentido hegemónico del discurso y de la práctica eclesial .....	193
Sincretismo y reinterpretación simbólica: acotaciones conceptuales y perspectivas de análisis .....	201
La nueva evangelización y el “catolicismo popular”: ofensiva legitimadora de la Iglesia.....	213

## **V. Religión popular y hegemonía (el aporte**

<b>gramsciano a un debate conceptual) .....</b>	<b>237</b>
Riqueza heurística de la noción de hegemonía .....	237
La iglesia y las redes del poder .....	244
Matrices de la religión popular .....	253

## **VI. Alcances y límites de una herramienta**

<b>analítica.....</b>	<b>259</b>
Ámbitos indicativo y denotativo del concepto de religión popular .....	259
Imágenes del mundo y cultos populares.....	262
El manejo de la noción de religión popular y los <i>obstáculos epistemológicos</i> .....	266
Religión popular más allá de los cielos y de los infiernos.....	278

Siendo rector de la Universidad Veracruzana  
el doctor Raúl Arias Lovillo,  
*Debates en torno a lo sagrado*  
*(Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena),*  
de Félix Báez-Jorge,  
se terminó de imprimir en julio de 2011,  
en Master Copy S. A. de C. V., av. Coyoacán núm. 1450, col. Del Valle,  
deleg. Benito Juárez, CP 03220, México, D. F., tel. 55242383.  
La edición impresa en papel cultural de 90 g,  
consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.  
En su composición se usaron tipos Century Schoolbook  
de 8/10, 9/12, 10/14 y 12 puntos.  
Formación: Aída Pozos Villanueva. Edición: Silverio Sánchez Rodríguez.