

¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*

En este nuevo libro que nos obsequia Félix Báez-Jorge, el autor da continuidad a una impresionante secuencia de libros que iniciara en 1988 con *Los Oficios de las Diosas. Dialéctica de la religión popular en los grupos indios de México*. En aquel entonces, Báez-Jorge afirmaba que “La antropología [...] ha mostrado las plurales imágenes que proyecta el juego de espejos configurados por las representaciones religiosas, singulares formas de conciencia social”.¹ En el mismo sentido afirma ahora que “las ideologías religiosas deben entenderse como manifestaciones peculiares del ser social en la conciencia de los hombres” (p. 42).

A *Los Oficios de los Diosas* le siguieron, en los años noventa: *Las Voces del Agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas* (1992); *La Parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica* (1994); *Entre los Nahuales y los Santos* (1998); *Los Disfraces del Diablo* (2003) y, recién-

temente, *Debates en torno a lo sagrado: Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (2011), entre otros libros (no he nombrado todos). Los libros mencionados realmente forman una unidad; se caracterizan por su coherencia temática y teórica y abren perspectivas para entender el proceso de transformación histórica que han vivido los pueblos indígenas de México desde el momento de la Conquista española hasta nuestros días. Según anotara yo hace unos años,² existen pocas investigaciones en México que combinan creativamente la historia y la antropología en la indagación acerca de la reinterpretación simbólica del cristianismo y el surgimiento de una religiosidad popular nueva entre los pueblos indígenas de México y su dinámica transformación a través de los siglos de colonización. En este sentido Báez-Jorge aporta un enfoque original que puede servir de paradigma para otras investigaciones y para la discusión teórica acerca de este proceso.

Las reflexiones que presentaré a continuación, reflejan el interés con el que he seguido la secuencia de obras

* Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, col. Biblioteca, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013, 220 pp.

¹ F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religión popular en los grupos indios de México*, pról. de Luis Millones, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988, p. 32.

² J. Broda, “Prólogo”, en F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2a. ed., Universidad Veracruzana, 2000, p. 20.

que Báez-Jorge ha publicado en estos años y cuyos datos y planteamientos teóricos me han sido de gran utilidad e inspiración para mis propias investigaciones y para los proyectos de alumnos y colegas que he asesorado.³

El nuevo libro que estamos reseñando aquí, sigue esta línea fructífera de investigación que ha emprendido Báez-Jorge. Ahora se concentra específicamente en el escrutinio de los santos, las devociones y las hagiografías que se tejen alrededor de estos singulares personajes de la cultura popular. El libro inicia con el sugerente prólogo de Luis Millones, especialista del mismo tema en los Andes. En la obra Báez-Jorge aporta valiosos datos acerca de la sociedad y religiosidad de los pueblos indígenas de México y los procesos de transformación hasta nuestros días. Pone en práctica una efectiva colaboración entre antropología e historia. El autor hace una acuciosa lectura de una amplia gama de obras importantes acerca del proceso histórico colonial. Entre estas obras podemos mencionar a autores como Gibson, Wolf, Gruzinski, Rubial, Lafaye, Ricard, Weckman, Giménez y otros. También se apoya en nume-

³ Cfr. J. Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México", en J. Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, pp. 7-19.

rosos estudios etnológicos clásicos, entre ellos de López Austin, Galinier, Aguirre Beltrán, Villa Rojas, Holland, Ruz, Signorini, Lupo, Millán, Ichón, Williams, Bartolomé, Barabas, etc.⁴ A partir de estas extensas reseñas, Báez-Jorge estructura la segunda parte del libro ("Perspectivas etnográficas"), donde analiza los materiales sobre "La naturaleza de los santos en las cosmovisiones mayas" y "Núcleos de identidad y espejos de alteridad". Estos materiales provienen de numerosos pueblos indígenas representativos de Mesoamérica.

Asimismo, el autor presenta en este libro planteamientos teóricos de gran interés para las ciencias sociales en la actualidad.⁵ Mencionaré a continuación una serie de palabras claves que aparecen en la obra. El enfoque versa sobre *religiosidad popular, imaginario colectivo, representaciones colectivas que operan en el ámbito identitario, referentes simbólicos significativos, sincretismo y reinterpretación simbólica; claves identitarias, sustrato cultural mesoamericano, arcaicas configuraciones, religión hegemónica, catolicismo canónico, dinámicas de transformación religiosa, manifestaciones contra-hegemónicas, alternativas sincréticas, alteridades, representaciones del otro*, y la evocación de *un complejo*

⁴ Para las referencias me remito a la bibliografía del libro.

⁵ Para estos planteamientos se apoya en una reseña selectiva de numerosos autores.

proceso signado por la dialéctica de la identidad y la alteridad.

El libro se divide en tres partes. En la primera parte, “Devociones y hagiografías: configuración histórico-cultural”, Báez-Jorge comenta que el término de “Conquista espiritual” es problemático porque esconde que la Conquista fue, antes que nada, un proceso “dominical”, en el sentido que lo planteara Aguirre Beltrán hace muchos años. Esta afirmación tiene importantes implicaciones para el estudio antropológico de la religión indígena después de la Conquista, ya que este estudio no se puede abstraer en ningún momento del hecho de estos procesos hegemónicos del poder que han determinado el destino de los pueblos indígenas hasta nuestros días.

Por lo tanto, Báez-Jorge ha planteado en sus obras anteriores que convendría retomar algunas discusiones de los años setenta del siglo XX. Autores como Roger Bastide,⁶ Georges Balandier⁷ y V. Lanternari⁸ señalaron en aquel momento las imbricaciones entre el colonialismo y los procesos sincréticos en la discusión de conceptos como *aculturación*, *sincretismo*, *reinterpretación simbólica* y *mestizaje cul-*

tural.⁹ Con referencia al proceso de descolonización en Africa, el sociólogo francés Georges Balandier destacó “el papel que el sincretismo cumple en la captación e integración de los valores religiosos del colonizador”.¹⁰ Pienso que esta dimensión, que incorpora a la discusión el discurso y las prácticas del colonialismo —aunque se refiere más bien a una etapa posterior al siglo XVI—, no obstante, nos puede ayudar mucho a entender mejor los procesos que tuvieron lugar en México a raíz de la Conquista.

En esta perspectiva, Báez-Jorge afirma que “la proyección contra-hegemónica reviste particular riqueza heurística en tanto descubre claves simbólicas de las transformaciones operadas en las dimensiones míticas y rituales contextuadas en las cosmovisiones” (p. 64). Concretamente se trata de la apropiación de los santos católicos por parte de las comunidades indígenas. Al incautar estos símbolos religiosos de los conquistadores, las comunidades se apropiaron de ellos en un sentido contra-hegemónico afianzando su alteridad.

En cuanto a las políticas de evangelización que impulsó la Iglesia católica y el Estado español, éstas no fueron

⁶ R. Bastide, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973.

⁷ G. Balandier, *Teoría de la descolonización*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.

⁸ V. Lanternari, *Occidente y Tercer Mundo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, pp. 157-158 *et passim*.

⁹ F. Báez-Jorge, *Entre los Nahuales y los Santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998, p. 33, sintetizando a V. Lanternari, *op. cit.*, pp. 157-158 y ss.

¹⁰ G. Balandier, *op. cit.*, cit. por Báez-Jorge, *Entre los Nahuales y los Santos*, p. 33, nota 14.

homogéneas, existían tendencias divergentes que se mantenían en lucha a lo largo del siglo XVI. Báez-Jorge nos habla de las etapas de evangelización. La primera etapa, de 1523 a 1555, está representada por las órdenes mendicantes y, sobre todo, por las actividades de los franciscanos; se reconocen en ellas las influencias del Renacimiento y de la filosofía erasmista. Esta tradición teológica abogaba por una política de convencimiento de los paganos o neófitos. Las primeras décadas de evangelización en México bajo la influencia franciscana impulsaron un respeto hacia muchas manifestaciones de la cultura prehispánica (ahí está la labor del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, el proyecto de educación de los hijos de la nobleza indígena, así como la labor de muchos cronistas, sobre todo fray Bernardino de Sahagún). Sin embargo, como es bien sabido, estos proyectos fueron destruidos conforme se consolidaba el poder del Estado y de la Iglesia.

La segunda etapa comienza en 1555 con el Primer Concilio Mexicano, que va introducir tempranamente el cristianismo tridentino y dará lugar al catolicismo del Barroco y de la Contrarreforma. En esta perspectiva vale la pena recordar lo apuntado por Gilberto Giménez¹¹ y otros autores, señalando que en la perspectiva histórica,

¹¹ G. Giménez, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Euménicos, A.C., México, 1978, p. 12.

“los orígenes del pueblo de la América Latina están en el ‘barroco español’, o sea, en el Concilio de Trento. Para poder entender la cultura originaria de América Latina es necesario ver el ‘barroco mestizo’, en cuanto es el encuentro de dos ámbitos diferentes: los mundos indígenas y el mundo español”.

Pienso que a pesar de la abundante bibliografía que existe sobre las órdenes, aún falta mucho por estudiar en cuanto a las diferencias que existían en las políticas de evangelización impulsadas por las órdenes mendicantes (es decir, franciscanos, dominicos y agustinos), por una parte, así como posteriormente por la Iglesia secular y los jesuitas, por la otra. Las variadas actitudes asumidas por los misioneros de las diferentes órdenes fueron decisivas en cuanto a los grados de aceptación de la nueva religión, que en todo caso fue impuesta por la fuerza.

Pienso que hacen falta más estudios críticos, históricos, con el enfoque antropológico aquí planteado, sobre las políticas de las diferentes órdenes en cuanto a la evangelización. En lo que se refiere a la introducción de determinados santos también hubo diferencias entre las órdenes y la Iglesia secular. Según señala Antonio Rubial, cada orden promovía activamente a sus santos fundadores, en abierta competencia con los demás.¹²

¹² A. Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 191.

Hay que tomar en cuenta que en la sociedad española del siglo XVI apenas se estaban configurando muchos rasgos e instituciones que no eran característicos del Medioevo y que después cristalizaron en el Barroco, corriente ideológica y cultural que, de manera determinante, influiría en la formación de la cultura mestiza de los pueblos de América incorporados al Imperio español.¹³

En este sentido, los santos que en la Edad Media en Europa se vinculaban mayormente con episodios bíblicos, con la historia de mártires del cristianismo, de ascetas y ermitaños y su lucha contra demonios y animales salvajes, así como el culto a las reliquias,¹⁴ adquirieron en la Nueva España rasgos más diversificados y ligados a la vida de los pueblos.

Los santos en su aspecto de mártires que habían sufrido terribles tormentos, a los cuales hacía alusión su iconografía,¹⁵ podrían haber evocado en ojos de los indígenas su antigua religión, aspectos negativos que se superaron a partir del mensaje de que los santos, cristos y vírgenes se convirtieron en protectores bondadosos y milagrosos de los sectores populares.

¹³ J. Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México", en J. Broda (coord.), *op. cit.*

¹⁴ Cfr. G. Frenken, *Wunder und Taten der Heiligen*, Editorial F. Bruckmann, Munich, 1925.

¹⁵ Cfr. A. Rubial García, *op. cit.*, p. 191.

En la segunda parte del libro, "Perspectivas etnográficas", Báez-Jorge nos da una serie de ilustrativos ejemplos de cómo los santos fueron incautados por las comunidades indígenas para formar parte de su vida colectiva. Así, por ejemplo, San Andrés Apóstol, hermano de San Pedro en la historia del Nuevo Testamento, se convierte entre los tzotziles de Larrainzar (Chiapas), en espíritu de los ancestros que habitan las montañas sagradas del paisaje habitado por ellos (pp. 83-88). La vida de los santos se sitúa en el paisaje ancestral, por eso se relaciona con los cerros, volcanes, cuevas, lagunas, etc. Este paisaje sigue siendo la manifestación de la cosmovisión ancestral.

Báez-Jorge señala que los santos en las comunidades mesoamericanas se convierten en patronos de "tierras de cultivo, del maíz, y reguladores de la pertenencia comunitaria" (p. 88). Este vínculo que se estableció con la organización comunitaria fue fundamental. Así, la implantación del culto a los santos en los siglos XVI y XVII se acompañó de la creación de las cofradías y los sistemas de cargo, instituciones sociales que se convirtieron en el sustento de la nueva religiosidad. Estas nuevas formas de organización, además de asegurar la celebración regular de las festividades patronales, administraban recursos económicos a través de las cajas de comunidad que ofrecían protección a sus miembros, y entre otros servicios cubrían los gas-

tos funerarios asegurando beneficios para la vida más allá de la muerte. Como apuntara Charles Gibson, “la cofradía era una institución perdurable, que sobrevivirá a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una situación de estabilidad en una población renaciente reducida en número y que sufría dificultades de toda índole”.¹⁶ En este sentido, afirma Báez-Jorge que “el sistema de cargos conjuntamente con el territorio constituyen [las] claves estructurales de la vida comunitaria” (p. 173).¹⁷

A partir de la interpretación contrahegemónica de las figuras de los santos, éstos se convierten en la expresión de la alteridad incautada por los pueblos conquistados.¹⁸ Podríamos afirmar que esta incautación manifiesta

¹⁶ Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, Siglo XVI, México, 1967, pp.130-131.

¹⁷ “Su funcionamiento refiere a tres dimensiones sociales plenamente interrelacionadas e interactuantes: 1) la economía, en tanto el sistema opera al interior de la comunidad como regulador de la riqueza y propicia específicas formas de articulación con la sociedad nacional; 2) la política, toda vez que establece las conexiones entre la Iglesia y el gobierno (en los planos locales y regionales) y define la participación de los miembros de la comunidad y, finalmente, 3) la ideología, dado que instituye una jerarquía de prestigio con un consecuente marco valorativo [...]. Desde esta óptica, la implantación de las cofradías indígenas fue de particular relevancia” (pp. 173,174). *Cfr.* Dehouve, Gibson, Carrasco, Zavala y Miranda, cit. por Báez-Jorge (pp. 172-175).

¹⁸ *Cfr.* la tercera parte del libro, “Más allá de la ortodoxia: las dimensiones de la relación con el ‘otro’”.

aspectos de la internalización del colonialismo. En palabras de Báez-Jorge,

[...] los pueblos indígenas [...] [buscaron] incorporar las imágenes que les fueron impuestas por la evangelización colonial al entramado de sus cosmovisiones. Esta operación (de claro sentido contra-hegemónico), realizada al margen del control eclesiástico, debe entenderse como un complejo proceso signado por la dialéctica de la identidad y la alteridad: si en un principio los santos fueron representaciones asociadas al otro, terminaron confundiendo en los imaginarios colectivos del nosotros. Las identidades comunitarias se configuraron, de tal manera, a través de ideaciones construidas a partir de la alteridad. Ha sido ésta una dilatada dinámica identitaria en permanente reelaboración, flujo de imágenes y concepciones refractadas en el espejo del catolicismo hegemónico [...]. Estas arcaicas configuraciones definen, en sentido general, los perfiles de las hagiografías locales, concebidas y dinamizadas a contrapelo del control eclesiástico, en el conflictivo contexto de la sujeción social y de la explotación económica que enfrentan los pueblos indígenas (pp. 178, 179).

Coincidiendo con Félix Báez, Luis Millones afirma, refiriéndose el caso andino, que “[...] las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A la falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen, fue naciendo otra historia [...]”.¹⁹ Más adelante, en el mismo texto, el autor señala que,

¹⁹ L. Millones, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Fundación El Monte, Universidad “Pablo de Olavide”, Sevilla, 1997, p. 74.

[...] al carecer de la voz oficial de la Iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, Virgen o Cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.²⁰

En otra parte, Luis Millones apunta que “el patrono así adquirido abandona la historia de la que fue provisto por el dogma católico”.²¹ En relación con el fructífero campo de la comparación entre Mesoamérica y los Andes, Báez-Jorge observa que, “[...] en respuesta a la persecución de sus creencias durante la Colonia (en particular, afectados por la satanización de sus divinidades), los pueblos mesoamericanos y andinos desarrollaron complejas estrategias simbólicas orientadas a reducir la tensión y el conflicto con la imposición del catolicismo.

²⁰ *Ibidem*, p. 75.

²¹ L. Millones, “De las siete ciudades de Cíbola a la urbe indiana. Apuntes para una historia de los santos patronos”, en L. Millones (ed.), *Ensayos de historia andina*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2005, p. 30. Más adelante, Millones afirma que “este universo vital tiene muy poco del santoral cristiano y pareciéndose mucho más al universo de los dioses y semidioses grecorromanos, constituye parte importantísima del sistema de creencias en los Andes”. *Ibidem*, p. 32.

Instrumentaron, en consecuencia, la inserción de sus deidades en imágenes y rituales propios de la fe hegemónica, configurando variadas expresiones de la religión popular” (p. 184).

Regresando nuevamente a Mesoamérica y como reflexión final acerca del tema de este libro fascinante, quisiera apuntar lo siguiente: existían importantes coincidencias así como diferencias entre la religión mesoamericana y la cristiana. Ambas sociedades, la mexicana y la española del siglo XVI, eran sociedades estatales fuertemente estratificadas, acostumbradas a las conquistas militares y la sujeción de los campesinos a las sucesivas imposiciones de nuevos señores y linajes gobernantes. Los indios se vieron obligados, desde siglos atrás, a aceptar a los dioses ajenos e integrar los símbolos de ellos, a su propia cultura y religión. Esta condición que prevaleció antes a la Conquista, sin duda, fue un factor decisivo que facilitó la Conquista española y el posterior proceso de sujeción.

La religión autóctona tenía una larga tradición de incorporar a otros cultos y dioses ajenos. Por otra parte, aunque España también conoció sucesivas conquistas de su territorio y hasta el siglo XVI convivían en ella diferentes pueblos y religiones, la religión católica era excluyente y las instituciones del Estado y la Iglesia perseguían otros credos como herejía o idolatrías.

Por otra parte, sin embargo, se puede decir que en la religión cató-

lica, al lado del monoteísmo profesado, existía una multiplicidad de santos, cristos y vírgenes que adoraba el pueblo, también en España. Éstos fueron trasladados por los conquistadores y los frailes al Nuevo Mundo y, sin duda, fueron reinterpretados por los indios dentro de su tradición de politeísmo ancestral. También existían semejanzas entre el Estado español y el Imperio mexicano por el hecho de que el culto público se celebraba con gran despliegue de elementos teatrales y decorativos involucrando a todos los estamentos de la sociedad. Estas celebraciones tenían lugar dentro de un calendario de fiestas establecido. Estas *formas* de los rituales y prácticas religiosas se prestaban para la fusión de elementos y la creación de formas sincréticas. Por lo tanto, hay que distinguir entre *formas* y *contenidos sincréticos*. Mientras que en las *formas sincréticas* se produjeron con más facilidad las fusiones de elementos, *los contenidos* y la cosmovisión de ambas religiones eran muy diferentes. Precisamente, en *los contenidos* de la religión mesoamericana —que giraban alrededor del medio natural y el paisaje circundante, el culto a los astros y a la tierra, el agua y el mar, así como los cultos agrarios— existen grandes

continuidades hasta el día de hoy. Los santos, tan magistralmente abordados por Báez-Jorge en este libro, fueron reinterpretados en términos de estas cosmovisiones indígenas, y en palabras del autor, “transponiendo su condición hierofánica en la alteridad de la religión hegemónica, los santos fueron transformados en vehículos identitarios” (p. 180).

Hoy en día, estas creencias y, sobre todo, las prácticas rituales constituyen factores claves de la reproducción de la cultura y la identidad de las comunidades campesinas indígenas. Si en la actualidad estudiamos este polifacético y fascinante tema, de ninguna manera esto significa que estemos defendiendo una imagen anacrónica del pasado, sino que su importancia reside en el hecho de que este imaginario colectivo forma parte de la reproducción de la identidad cultural de los pueblos indígenas y demás grupos subalternos de la sociedad, frente al mundo convulsionado de hoy.

Johanna Broda

Instituto de Investigaciones
Históricas,
Universidad Nacional Autónoma
de México