

Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)

*Félix Báez-Jorge**

*Pululan los libros voluminosos y eruditos de teología,
pero ¿dónde encontramos la convivencia practicada de vivir
entre hermanos?*

CARLOS LENKERSDORF

*Los hombres verdaderos.
Voces y testimonios tojolobales.*

I

Intolerancia religiosa, destrucción de altares y de ofrendas en sitios sagrados fueron denunciados por más de 350 ritualistas y médicos tradicionales (nahuas, otomíes, totonacas y tepehuas) en una *carta pronunciamiento*, suscrita en noviembre de 1999. Este documento (en el que se acusa a catequistas bilingües y sacerdotes católicos, así como a ministros protestantes) fue redactado en un encuentro celebrado en Ixhuatlán de Madero (enclave de la cálida y lluviosa Huasteca veracruzana) los días 12 y 13 del citado mes.¹ En el curso de la reunión (en la que se presentó una muestra iconográfica de papel ceremonial, música ritual, oraciones propiciatorias y danzas), también se denunció que en algunos poblados la jerarquía eclesiástica aliada con las autoridades municipales reprende a los ritualistas, prohibiéndoles la práctica de sus

* Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

¹ La reunión fue auspiciada por el Centro Coordinador Indigenista de Chicontepec y el Instituto de Antropología e Historia de la Universidad Veracruzana. La *carta pronunciamiento* se difundió en náhuatl y castellano.

ceremonias tradicionales, calificadas como actos de brujería. Los sacerdotes católicos han llegado al extremo de negarse a officiar bautizos y matrimonios en los que participen practicantes de rituales indígenas, considerando que "rinden culto al Diablo". Las actitudes represivas contra las creencias autóctonas se han manifestado de manera continua desde años atrás. De acuerdo con un reporte de Reyes García, en la ranchería de Hueycuatitla (municipio de Benito Juárez) en los años setenta ("cuando la población "se convirtió" a la religión católica), se hizo un auto de fe en el que se quemaron dioses antiguos recortados en papel", acción evangelizadora que provocó agudos conflictos.² Es evidente que los hechos antes esbozados recuerdan las arcaicas prácticas coloniales de catequización compulsiva y "persecución de idolatrías" que pondrían en práctica Juan de Zumárraga, Diego de Landa, Martín de Valencia, Jacinto de la Serna, Hernando Ruiz de Alarcón, Gonzalo de Basolobre, o Andrés de Olmos, nombres imprescindibles que, desde luego, no agotan la oscura nómina de campeones de la intolerancia religiosa en el ámbito mesoamericano. En efecto, los métodos inquisitoriales que en Europa probaran franciscanos como Martín de Castañega y Pedro Ciruelo, o dominicos como Jacob Sprenger y Heinrich Kramer (autores del terrible *Malleus Maleficarum*), tuvieron continuidad en nuestras tierras. La persecución contemporánea de las "idolatrías" en la Huasteca, se inscribe en el contexto de la "nueva evangelización" convocada por Juan Pablo II, y emprendida por la Diócesis de Tuxpan. Esta acción, signada por una estrategia que oscila entre la represión cültica y la integración devocional (finalmente otra forma de intolerancia), ha sido examinada en detalle por Gómez Martínez en un estudio centrado en el proceso de transformación de la antigua cosmovisión de los nahuas de Chicontepec, en términos de transculturación religiosa y resistencia étnica.³

² L. Reyes García y D. Christens en *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. Fondo de Cultura Económica, CIESAS, Gobierno del Estado de Puebla, México, 1989, p. 19.

³ A. Gómez Martínez, *Tlaneltokilli* (La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos). Tesis de Licenciatura. Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. 1999. Este estudio demuestra que la renovada persecución de los cultos autóctonos indígenas en la Huasteca reitera una práctica colonial, según advierte en el informe que en 1565 fray Juan de Luján turnara al obispo de Tlaxcala, y en el cual se dice que los indígenas de Chicontepec "(...) no prestan oídos a la palabra del señor, siguen sirviendo a los falsos dioses que ellos piensan que dicen la verdad y los tienen tan engañados, esos los demonios que no quieren apartarse de los naturales y los embaucan para que les sirvan en tantos mitotes (...)".

Las denuncias de los indígenas de la Huasteca ejemplifican lo que acontece en otras regiones del país. Atrapadas entre la devoción a sus deidades ancestrales y las directrices de los dignatarios eclesiásticos (es decir, entre la Iglesia y la fe), las comunidades étnicas evidencian que la imposición colonial del cristianismo no logró suprimir el pensamiento religioso mesoamericano. El resultado fue la emergencia de nuevas formas de culto popular que se desarrollaron en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien los trasfondos rituales e ideológicos de la religiosidad popular pueden ser contrarios a las disposiciones eclesiásticas, mantienen permanente vinculación con ellas a partir de la presencia continua de las fuerzas en pugna, acción recíproca que recuerda la ley de la "compenetración de los opuestos". Las relaciones entre la religión oficial y la religión popular expresan condiciones de ambigüedad, resultantes de su referencia común a los mismos significantes, pero cuyos significados son diferentes para cada una de las partes, tal como lo explica Giménez. Este efecto

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.⁴

Las actitudes etnocéntricas e intolerantes que guían las acciones clericales en las comunidades indias, condicionan diversos efectos sociales caracterizados por la dinámica del conflicto. Su secuela abarca distintos planos de índole estructural y superestructural, encadenados a las tendencias hegemónicas de las clases dominantes en las que se incluye la jerarquía eclesiástica, estructura de poder a la que es inherente un aparato ideológico, y espacios de control político y económico precisos, como bien lo advierte Menéndez Rodríguez al examinar las complejas

⁴ G. Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos A. C. México, 1978, p. 244. Aquí es imprescindible citar una aguda reflexión de Lanternari: "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 completa 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". Consúltese V. Lanternari "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 53.1 (enero-marzo), 1982.

redes políticas de la Iglesia en Yucatán.⁵ Esta interacción abarca clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y transculturativos, hechos signados por la resistencia, la reinterpretación simbólica y el sincretismo. En tales términos, la religión popular se asocia al nacimiento de renovadas expresiones culturales y a la continuidad de lealtades étnicas y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la "modernidad".

Al conceptualizar la religión popular en Latinoamérica como una contracultura de lo simbolizado por la "modernidad" (idea que "difunde la cultura dominante del capitalismo transnacional"), Parker precisa los diversos planos temáticos en los que ésta se manifiesta, en forma explícita o subyacente. La religión popular (apunta con acierto) afirma los sentimientos, lo vitalista, lo expresivo; lo festivo y carnavalesco "frente al formalismo y al racionalismo". Sustenta, también, lo trascendente frente al "cientificismo cartesiano-positivista que tiende a negar la dimensión simbólica". Parker advierte que, en tanto contracultura, la religión popular no es postmoderna pero tampoco premoderna, y la clasifica con un neologismo: *hemiderna* (hemimoderna). Es antimoderna cuando se opone a la racionalidad instrumental y deshumanizante de la "modernidad"; pero, al mismo tiempo, acoge "todo aquello que la modernidad ha brindado como avance efectivo en las condiciones de vida".⁶

Cuando se examina la debatida noción de "religión popular" conviene tener presente que en sus reflexiones sobre el cristianismo Hegel se refiere a una *Volksreligion*, es decir a una religión capaz de garantizar las aspiraciones populares. En su opinión, el cristianismo devino "religión privada", constituyendo un edificio dogmático (la Iglesia), cimentado en la autoridad. Al señalar las características de lo que llama "el culto popular", Hegel advierte que "el espíritu de un pueblo" históricamente determinado (es decir "el espíritu nacional"), es el "fundamento absoluto de la fe". Desde su punto de vista

⁵ Sigo aquí el conocido punto de vista de A. Gramsci. Véase *Literatura y vida nacional*. Lautaro, Buenos Aires, 1961. Consúltese, también, F. Báez-Jorge. *Entre los nagueles y los santos. (Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*. Biblioteca Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1998, Cap. I. La reflexión de H. Menéndez Rodríguez se expone en su libro *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*. Editorial Nuestra América. CNCA. México, 1995, p. 399.

⁶ C. Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. FCE, México, 1993. Pp. 194-199.

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 los padres es para el individuo algo sagrado y su autoridad. Esto constituye el fundamento de la fe proporcionado por el desarrollo histórico.⁷

II

Desde una óptica de "larga duración", es evidente que las cosmovisiones de los pueblos indígenas de nuestros días son parte de lo que López Austin define como "tradicción religiosa mesoamericana", producto milenario de la recíproca influencia entre el cristianismo y el pensamiento religioso autóctono, fraguado en el doloroso acontecer colonial. Estas visiones del mundo expresan ambivalencia toda vez que han sido tanto vehículos de dominio y de penetración de ideas exógenas, como medios indígenas de defensa ante la opresión:

La vigilancia de los españoles dio lugar a un proceso adaptativo; paulatinamente el culto de 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 otros actuaron con tolerancia, considerando que era ésta una vía espontánea de incorporación de los indígenas a la fe.⁸

Después de concluida la conquista militar, los misioneros expresaron ideas triunfalistas a propósito de los supuestos logros en la cristianización. En la segunda mitad del siglo XVI estos pretendidos éxitos serían puestos en tela de juicio, señalándose la persistencia del "viejo paganismo" como resultado de la acción demoniaca. En su erudito estudio en

⁷ G. W. F. Hegel, *El concepto de religión*. Traducción de A. Guinzo. F. C. E. México, 1986, pp. 299-300.

⁸ A. López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1999, pp. 104, 109-110. Acucioso analista de este proceso, Lupo advierte que "así como el clero, sobre todo en los planes iniciales de la obra de conversión, consideró estratégicamente productivo permitir que los nativos atribuyeran significados y funciones impropias a conceptos, hechos y figuras de la fe cristiana (...) del mismo modo los indios aprendieron a eludir el control y las imposiciones de la Iglesia, manipulando, fundiendo y transformando con notable libertad creativa los componentes que les parecían más irrenunciables, persuasivos y eficaces de su tradición y de la ajena". Véase su artículo "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo". *Revista Española de Antropología Social* (en prensa).

torno a la herencia medieval que el proceso colonial implanta, Weckman examina la estrategia que los conquistadores utilizaron para manipular las fuerzas del Bien a su favor demonizando el pensamiento religioso mesoamericano, ejercicio que fue más allá del marco teológico. Advierte el precitado autor que

el Demonio (...) fue en la Nueva España (y en cierta medida lo sigue siendo) no sólo un ente tangible sino claramente corpórico. Fue, en una palabra, el Diablo medieval transportado a América como parte de la estructura intelectual y emocional del conquistador y especialmente del fraile.⁹

Como resultado de la evangelización, al concepto del Diablo cristiano se incorporaron los atributos dualistas de las deidades mesoamericanas (particularmente de las que asociaban al Mal y al inframundo). La satanización de los dioses autóctonos repitió la actitud eclesiástica frente al Islam y al llamado paganismo en Europa. Siguiendo las ideas expuestas por San Agustín en *La ciudad de Dios*, reivindicó para el cristianismo el papel de heredero de las mejores tradiciones presentes en las Doce Tablas y en las obras de Cicerón y de Virgilio. Se explican de tal manera las suposiciones respecto al papel que cumplió el Diablo en los cultos idólatras de las diferentes deidades mesoamericanas, así como su pretendida responsabilidad en la propiciación de hechizos, y su supuesta vinculación con los sacerdotes autóctonos, etc. La idolatría fue uno de los principales argumentos a favor de lo que (en cierto sector de la historiografía española) se sigue llamando "los justos títulos" para la conquista del Nuevo Mundo.¹⁰ Es así que en la óptica de fray Bernardino de Sahagún

(...) el Diablo ni duerme ni ha olvidado el culto que estos indios (...) le ofrecieron en el pasado y (...) está esperando una coyuntura cómoda para regresar a su perdido señorío.

⁹ L. Weckman, *La herencia medieval de México*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1996 (2ª edición revisada), p. 173.

¹⁰ Sigo aquí la perspectiva analítica de R. Moreno "La Inquisición para indios en la Nueva España, siglos XIV a XIX". *Chicomóztoc*. Marzo, 1989. UNAM, México, 1989, pp. 7-20. En palabras de Gruzinski: "Acusados de empujar a los indígenas a la rebelión, de enfrentarlos contra el cristianismo, de provocar deliberadamente la sequía, los demonios fueron los protagonistas obligados de aquellos años". *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 186.

En el libro primero de su monumental *Historia General de las Cosas de Nueva España* (1569-1582), compara, con insistencia, las divinidades mexicas con los dioses del mundo clásico y considera "invención satánica" a Tonatzin, la epifanía venerada en El Tepeyac, que sincretizada con la Virgen María se llamaría, después, Nuestra Señora de Guadalupe. La satanización de los dioses proyectada por Sahagún se expresa a plenitud en las imágenes del *Códice Florentino*. Con intención manifiesta el franciscano orientó a los tlacuilos que le auxiliaran en la realización de esta obra (o tal vez a algún pintor hispano), para que incorporaran la figura del Demonio en esas ilustraciones. De tal manera, se dibujó al Diablo presidiendo el acto ritual del sacrificio humano; asociado a la destrucción y renovación de enseres y ofrendas a las deidades; guiando procesiones de nobles, guerreros y mercaderes; vinculado a hechiceros y mujeres públicas; o entronizado en el Templo Mayor de Tenochtitlan.¹¹ La demonización de las deidades mesoamericanas está presente también en el *Tratado de hechicerías y de sortilegios* (1533), escrito en náhuatl por el franciscano Andrés de Olmos; y en el *Libro de los ritos y ceremonias...* (1570) del dominico Diego Durán, quien advierte con sagacidad la emergencia del sincretismo:

(...) es mucho temer que en estos indios, que, como no están aún acabados del todo las idolatrías, juntan con la fe cristiana algo del culto del demonio (...).¹²

Fray Diego de Landa (terrible represor de los mayas) llamaría "gran príncipe de los demonios" a Hun Ahau (deidad asociada a la muerte) y justificaría su crueldad en el tristemente célebre auto de Mani, en la supuesta asociación de los indígenas con el Diablo. Por su parte, el franciscano Toribio de Benavente (o Motolinía) en su obra *Historia de los indios de la Nueva España* (escrita hacia 1565), equipara los rituales

¹¹ B. de Sahagún, *Códice Florentino*, edición facsimilar. Giunti Barbera. México, 1979, 3 tomos. Véase libros ocho (fig. 19, 78 y 81), nueve (fig. 18), diez (49 y 111) y undécimo (folio 391). En relación a la figuración de Satanás, cabe mencionar también la imagen referida a la conquista de Michoacán, en la que se advierten frailes catequizando a indios, mientras que los demonios tratan de apartarlos. Véase AGN, Historia, vol. 9. Exp. 17, Foja 148. B. Bohem de Lameiras, *El Michoacán Antiguo*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1994.

¹² D. Durán, *Historia de los Indios de Nueva España e Isla de Tierra Firme*. Porrúa, México, 1967, T.I., p. 3. Explican las ideas anteriores el sentido de la lámina 30 del *Atlas de Durán*, en la que se pinta la inauguración del Templo Mayor, y en la cual se advierten demonios (de la más pura estampa medieval) recibiendo sangre de los sacrificados.

indígenas al Infierno y define a Tezcatlipoca como “el demonio que tenían por mayor”.¹³ El jesuita José de Acosta escribe en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), que “el mismo demonio” que engañó a griegos y romanos, es el que adoraban los indios de México.¹⁴ En el panegírico sobre la Conquista de México redactado por Francisco López de Gómara (impreso en 1554), la demonización de los dioses mexicanos se plantea con amplitud. El cronista explica los supuestos diálogos del Diabolo con los sacerdotes y dignatarios autóctonos, a los que se les aparecía de “mil maneras”.¹⁵ Las acciones de persuasión y engaño realizadas por Satanás, son referidas en distintos apartados de la *Historia de Tlaxcala* (crónica del siglo XVI) de Diego Muñoz Camargo. Camaxtli, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca son identificados como demonios dada su condición de “nigrománticos, hechiceros, encantadores o brujos”. En la descripción de Muñoz Camargo se advierte la conjunción de las creencias indígenas en torno al nagualismo, y los perfiles del imaginario propio de la España Barroca.¹⁶ Al abordar la presencia del Maligno en las creencias indígenas, fray Bartolomé de las Casas continuó la tradición tomista que inspiró a Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, autores del *Malleus Maleficarum* (*Martillo de las brujas*, editado en 1486), libro con el que los inquisidores europeos instauraron el terror de la cacería de brujas, agravado por las tensiones religiosas y políticas de la Reforma, después de que el pontífice Inocencio promulgara la Bula de 1484 contra la hechicería y las supersticiones satánicas.¹⁷ Las ideas que expresa el fran-

¹³ D. de Landa. *Relación de los casos de Yucatán*. Porrúa, México, 1982; T. de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de E. O’Gorman. Editorial Porrúa, México, 1969, p. 20.

¹⁴ J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. F.C.E. México, 1979, p. 222.

¹⁵ F. López de Gómara, *Conquista de México*. Biblioteca Clásica Española. Barcelona, 1887, t. 2. pp. 240, 263-263.

¹⁶ D. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (Crónica del siglo XVI), anotada por A. Chavero (1898). Editorial Innovación, México, versión 1978. pp. 137, 154. Las imágenes de la quema de ídolos por parte de los misioneros franciscanos están incluidos en D. Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Ed. René Acuña. (Véase figura 6.) UNAM, México, 1981.

¹⁷ B. de las Casas, *Apologética*. Estudio crítico de J. Pérez de Tudela. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, 1958. pp. 188, 189ss; C. Bernard y S. Gruzinski han calificado el comparatismo lascasiano como “empresa enciclopédica de espíritu renacentista (...) cuya ambición universal afirma en varias ocasiones”. Advierten con igual acierto que, en este sentido, la obra de Las Casas se anticipa a las compilaciones de Vossius (1641) o de Herbert (1663) “sobre la idolatría de los paganos”. Véase su libro *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1992, p. 58. También F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. Yale University Press. New Haven and London. 1994. pp. 31ss.

ciscano Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana*¹⁸ precisan de un comentario especial. Si bien continúa la línea trazada por Sahagún en cuanto a las deidades mesoamericanas y romanas que se equiparan, lleva el análisis a planos de mayor detalle. De manera semejante a los religiosos antes citados, en su línea argumental se escucha el eco de los planteamientos de *La ciudad de Dios*, referente central en la visión teológica de la historia que le guía en su lucha por “liberar a los indios del Demonio”, al cual culpa de inspirar sus idolatrías. La asociación de Tlacatecotl (“hombre-búho”) con el Diablo aparece en la obra de Torquemada, quien copia el término del *Tratado...* de fray Andrés de Olmos. En el texto de *Monarquía indiana* leemos:

Lo que los indios en su infidelidad tenían por Demonio, no era ninguno de ellos (...) sino a un fantasma o cosa espantosa (...) a ese fantasma llamaban Tlacatecolotl que quiere decir: Persona Búho o Hombre que tiene gesto o parecer de Búho.¹⁹

El concepto tiene vigencia plena en nuestros días. Tlacatecolotl llaman los nahuas de Chicontepec a la deidad que funge como patrono del ritual mecotlacuaultiztli (“comida de los mecos”) que se celebra en días posteriores al carnaval. Tlacatecolotl destaca en la cosmovisión nahua por sus poderosos atributos en el manejo del Bien y del Mal: es una deidad temida y reverenciada. Para conseguir su tranquilidad, le rezan y ofrendan alimentos. Su presencia mitológica se advierte en la mayoría de los rituales, donde, por lo menos, uno de los actos ceremoniales está destinado a pedirle que se conserve en equilibrio, estado que se refleja en el orden terrestre. Desde luego, Tlacatecolotl es una de las deidades más perseguidas por los sacerdotes y catequistas de la Diócesis de Tuxpan, así como por los ministros protestantes. Se le imagina habitando en el Teopaco (la sexta capa del cielo) al lado de Tonatiuh (el Sol, asimilado a Jesucristo), Tonantzin (la Virgen de Guadalupe), Santiago Apóstol (patrono de los rayos), y a otros totiotzitzh (o santos).²⁰

Como se sabe, San Agustín refutó el concepto platónico de la mediación diamónica entre los hombres y los dioses. Atribuyó a las llamadas divinidades paganas no solamente la función que en la Tora se

¹⁸ J. de Torquemada, *Monarquía indiana*. Introducción de Miguel León-Portilla. Porrúa. México, 1975, III tomos.

¹⁹ Idem, cap. XLVII, pp. 81-82.

²⁰ Véase F. Báez-Jorge y A. Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*. Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación y Cultura, Xalapa, Veracruz, México, 1998.

adjudicaba a los ídolos, sino también el de criaturas demoniacas enemigas del único Dios verdadero, capaces de engañar a los hombres y alejarlos del culto cristiano.²¹ De acuerdo con esta tesis los dioses mexicanos fueron mostrados por los evangelizadores como entidades del Mal que alejaban de la "religión verdadera" a los indígenas.²² Este malabarismo ideológico se realizó al mismo tiempo que se imponían las nuevas devociones centradas en los santos patronos. Pero la dialéctica que marcó tal proceder hegemónico implicó no solamente la desacralización de las divinidades autóctonas; se fundamentó en la conceptualización del Mal como una amenaza entronizada en el *Otro*, fantasía perversa al servicio del poder cuyas secuelas de discriminación y etnocidio son omnipresentes en la historia de México. La llamada "conquista espiritual" contribuyó a la enajenación de las culturas indígenas, proceso al que es inherente el autodesprecio a las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia respecto a las identidades étnicas. Desde una óptica retrospectiva es evidente, como lo indicara Gibson, que el castigo y la fuerza tuvieron en la conversión de los indios "un papel mucho más importante del que se les atribuye generalmente".²³ Intolerancia, fantasías y perversiones (en tanto falseamiento de realidades y corrupción de costumbres) fueron ingredientes fundamentales del quehacer evangelizador en su obsesivo afán por ampliar el poder de la Corona Española, contribuyendo así a extender el dominio de la Iglesia y, supuestamente, el Reino de Cristo.

Al convertirse en demonios (por obra y gracia de la catequesis colonial) los dioses indígenas debieron enfrentar persecuciones terroríficas, acciones que victimaron también a los creyentes. En el contexto ideológi-

²¹ En palabras del obispo de Hipona: "Los demonios son atraídos para que habiten en las criaturas (que crió Dios y no ellos) con diferentes objetos deleitables. No como animales, con manjares o cosas de comer, sino como espíritus (...) y para dejarse atraer de los hombres, ellos mismos primero los alucinan, y engañan astuta y cautelosamente (...)". Véase San Agustín, *La ciudad de Dios*. Porrúa, México, 1992, libro vigésimo primero, cap. VI, p. 540.

²² Al respecto, es de especial interés considerar el punto de vista de S. Pury-Toumi: "¿Por qué haber escogido la palabra "Diablo" para designar a los dioses aztecas en vez de buscar en el vocabulario náhuatl un término correspondiente? Existen varias respuestas. Para empezar, la más sencilla: este atributo genérico permitía englobar en un mismo rechazo a todas las divinidades mexicas, cuya lista parecía interminable. Este subterfugio permite además no volver a nombrar de ahí en adelante a los dioses nahuas, es decir, anular el poder del nombre en una invocación: nombrar a una divinidad equivale a hacerla aparecer, a darle existencia (ésta es la función de la plegaria)". Véase su revelador estudio *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas*. (Sierra Norte de Puebla). CNCA. México, 1997, p. 79.

²³ Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*. Siglo XXI, México, 1967, p. 119.

co de la Contrarreforma, durante el siglo XVII novohispano, virreyes, obispos e inquisidores coincidieron en perseguir la "renaciente idolatría", según lo evidencian los autos sacramentales españoles y mexicanos, así como en los confesionarios en lenguas autóctonas y en las obras destinadas a identificar naguales, cultos y supuestas creencias demoniacas. Se renovó la categoría de "idolatría", percibiéndola empíricamente, "en el marco prosaico, por no decir policiaco" de la extirpación de las creencias autóctonas, tal como lo apuntan Bernard y Gruzinski.²⁴ Reitero lo señalado en otro lugar: las apreciaciones formuladas por algunos de los más conspicuos destructores de "ídolos" obligan a examinar la actividad persecutoria con detalle, considerando modalidades específicas. Resulta de especial interés citar la opinión que, a mediados del siglo XVII, externara el clérigo Jacinto De la Serna en su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. En este célebre texto, valiéndose de analogías con la cirugía, De la Serna recomienda:

Es muy necesario saber atar la llaga, o herida para curarla; que ni esté muy apretada, ni muy floja la ligadura; eso a de tener el Ministro, en particular de los indios para curarles de estas heridas tan penetrantes y estas llagas tan viejas de sus supersticiones, e idolatrías, en el modo de obrar, corregir, y enseñar, ni á de apretar el Ministro tan recio que encone la llaga, ni tampoco á de ser tan remiso, que por falta de ligadura se empeore y acancere.²⁵

En realidad De la Serna apela a la vieja fórmula aplicada por la cristiandad primitiva que, al extenderse por Europa, se vio obligada a mostrar tolerancia hacia las llamadas creencias paganas, procurando su identificación con las devociones cristianas.²⁶ Como resultado, las deidades

²⁴ C. Bernard y S. Gruzinski. *De la idolatría. Una arqueología de las creencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1992, pp. 130-131.

²⁵ J. de la Serna "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, t. I, 2 vols., Fuente Cultural, México, 1953, pp. 37-368, en particular 54, 63 y 64. El texto remite a F. Báez-Jorge, *La parentela de María*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1999 (2ª edición) pp. 44-45.

²⁶ Respecto a la tolerancia de los "cultos paganos" (es decir, rurales) por parte de la Iglesia católica, es de utilidad citar la carta escrita en 595 por el papa Gregorio Magno con motivo de la evangelización de Inglaterra, encomendada a san Agustín y a un grupo de misioneros benedictinos. En la citada epístola el célebre pontífice (de quien el canto gregoriano toma su nombre), recomendaría: "He reflexionado mucho acerca de los anglos. Decididamente, no se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente los ídolos que se encuentran en su interior. Se bendicirá agua [...] y con ella rociense los templos. Constrúyanse altares y depositense en ellos las reliquias. Estos templos tan bien construidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios Verdadero [...]". Véase Báez-Jorge op. cit., 1999, pp. 160-161.

autóctonas asumieron formas católicas, produciéndose múltiples fenómenos de reinterpretación simbólica, proceso en el que la actividad misional tuvo participación significativa. La evangelización se orientó más por criterios pragmáticos que por normas canónicas, anteponiendo con frecuencia la solución heterodoxa al precepto teológico. El desarrollo de las variadas formas de religiosidad popular fue una consecuencia necesaria.

III

En la conquista y colonización del México Antiguo el Estado español siguió la directriz religiosa (lo que se ha dado en llamar “conocimiento de la salvación”). La adjudicación de nuevos territorios, poder y riquezas se realizó articulada a la evangelización, llamada por Galeano “el despojo más colosal de la historia del mundo”, y una “calumnia a Dios” en cuanto a él se le atribuyó la orden de realizarla.²⁷ Así, la espada y la cruz fueron armas diferentes pero complementarias. Apetito de poder sin límites, la política colonial española fue síntesis ideológica e institucional de la articulación del Estado y la Iglesia (más atenta a los designios de éste, que a los de Roma). Se explica de tal manera la doctrina de Francisco de Vitoria conforme a la cual había títulos religiosos y civiles; los primeros fundamentados en el “derecho a evangelizar”, los segundos justificados “por razones humanas”. Esta idea está presente en las palabras que Vasco de Quiroga expresara en 1555:

La Iglesia nos ordena ganar hermanos para la fe (...) en consideración a lo cual nuestros príncipes tienen y poseen estas tierras y para interpretar su posesión en cualquier otro sentido hay ceguera de corazón.²⁸

En la devastadora empresa colonial —anota con razón Bartra— la Iglesia vigilaría el “eje infernal-celestial” y, simultáneamente, el Estado administraría los problemas del eje “salvajismo/civilización”, cuyos extremos negativos, al confundirse, produjeron resultados “tremendamente represivos y sanguinarios”.²⁹ La evangelización no se tradujo en la construc-

²⁷ E. Galeano, “Para que América se descubra a sí misma”. *Casa de las Américas*. Núm. 186. La Habana, 1992, pp. 101-102.

²⁸ Cit. por F. de los Ríos en un documentado estudio: *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. F.C.E. México, 1957, p. 165.

²⁹ R. Bartra, *El salvaje artificial*. Ediciones Era, México, 1997, p. 79.

ción de un nuevo “nosotros” que incluyera a los indios, anota con razón Bartolomé. En el discurso colonial los indígenas continuaron estigmatizados como diferentes e irreductibles “a la identidad hispano-cristiana”. Montada en esta justificación ideológica, la persecución de las creencias y cultos autóctonos continúa hasta nuestros días en la represión de “los sistemas simbólicos que dan vida al llamado catolicismo popular”.³⁰ En palabras de López Austin

El indígena sigue siendo considerado como ser evangelizable, como potencial receptor de catequesis. La discriminación religiosa se da principalmente en el marco de una dura competencia evangelizadora: la llamada “disputa por las almas”. La Iglesia católica perdió el monopolio en el control religioso (...). Por otra parte, hay que hacer notar que la evangelización —cualquier que sea su denominación cristiana— no ha abandonado sus tintes paternalistas. 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. Los protestantes, por ejemplo, atacan el uso de imágenes por estimarlas prácticas idolátricas.³¹

En un estudio reciente examiné las diversas actitudes de la clerecía ante la religiosidad popular del México indígena, así como las consecuentes respuestas de las comunidades étnicas.³² En sus páginas identifiqué un amplio abanico de conductas que oscilan entre el conflicto y la tolerancia, sin disponer de una visión de conjunto que permita establecer sus constantes y variantes. La interacción se realiza a partir del marco canónico que orienta la práctica ritual de los miembros de la jerarquía católica, de los complejos etnoculturales que sustentan resistencias comunitarias, así como de la apropiación simbólica inherente a las devociones tradicionales. Los planteamientos doctrinales de la Iglesia en torno a la religión popular implican una aguda polémica que motiva el interés creciente del episcopado y el pronunciamiento de puntos de vista ambivalentes. El clero enfrenta formalmente estas dinámicas devocionales desde la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II (en el que se define a la Iglesia como “pueblo de Dios”) y de otros pronunciamientos como la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975); de la “opción por los pobres” a la que convocan las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), y de la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990). El *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica un

³⁰ M. A. Bartolomé, “Religiones nativas e identidades étnicas en México”. *Dimensión antropológica*. Año 3, vol. 6. Enero/abril, 1996, pp. 102-103.

³¹ A. López Austin, op. cit. 1999, pp. 112-113.

³² Véase Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos...*, cap. V, pp. 201 ss.

apartado especial a los cultos populares, señalando que además de la liturgia sacramental y la de los sacramentales, la catequesis debe tener en cuenta "las formas de piedad de los fieles y la religiosidad popular".³³ Sin embargo, en nuestros días, la diversificación litúrgica apenas es aceptada; la Santa Sede continúa siendo la única que puede legislar en esta materia, en base a un canon centralista que impide el desarrollo de expresiones litúrgicas cercanas al pueblo. Analistas de la teología popular opinan, con razón, que las posiciones canónicas frente a estas manifestaciones de la fe no pueden continuar basándose en "los prejuicios del infantilismo, de la incultura y de la ignorancia del pueblo".³⁴ Y cabe aquí la pregunta: ¿Cuáles serán las actitudes clericales hacia la religiosidad popular indígena en el contexto de la "Jornada del Perdón" iniciada por Juan Pablo II, acto fundamental del Jubileo por el cual la Iglesia cruza el umbral del nuevo milenio? Las respuestas a esta interrogante deberán examinarse, necesariamente, considerando las disposiciones legislativas que garantizan la libertad de pensamiento, conciencia, religión y respeto a la diferencia cultural, tales como los artículos 4º y 24 de la Constitución Política de la República, y el artículo 2, inciso "a") de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en el que se prohíbe expresamente la "discriminación, coacción u hostilidad por motivos religiosos". En el plano internacional habrá de tenerse en cuenta el artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos, y el artículo 18.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (reconocido por la ONU desde 1976), en el que se establece la libertad religiosa y se prohíben medidas coercitivas contrarias a la libertad de cultos.

En el estudio antes citado examiné, entre otros, los puntos de vista de Turner (respecto a los chontales de Oaxaca); Arias (en relación con los tzeltales y tzotziles); Jäcklein (relativos a los popolucas); Flanet (respecto

³³ En relación con el punto de vista arriba citado, conviene recordar que desde 1858 se impone en la Iglesia católica la liturgia romana, pese a las diversidades culturales presentes en los países de América, Asia, África y Australia, donde impera el catolicismo como resultado de la actividad misionera. Este proceso culmina con el primer sínodo latinoamericano, celebrado en Roma en 1899. Las secuelas de la romanización en la religión popular fueron significativas. Las devociones populares serían severamente criticadas por su sentido "pagano".

³⁴ Véase A. González Dorado. *De María conquistadora a María liberadora*. Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 20ss; y L. Maldonado. "El catolicismo popular, hecho mayor de la Iglesia latinoamericana. Su lugar en la celebración del Quinto Centenario", *La primera evangelización de América. Contextos y claves de interpretación*. D. Bosobio (ed.). Vol. 18, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII", Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.

a los mixtecos), y de Boege (centrados en los mazatecos), en un lapso que abarca más de veinticinco años.³⁵ En estas investigaciones se identifican actitudes persecutorias de la clerecía contra la religiosidad popular, así como respuestas de franca resistencia por parte de las comunidades indígenas. Destaca, a propósito, lo expresado por Bartolomé en un artículo dedicado a examinar la represión de la pluralidad cultural en Oaxaca. En su opinión la

(...) práctica misional continúa siendo en esencia represora y por lo tanto violatoria de los derechos indígenas. El nuevo discurso teológico todavía enmascara la acción de funcionarios de una religión etnocéntrica y occidentalizante, deliberadamente orientada hacia la destrucción de las religiones nativas.³⁶

Frente a las interacciones conflictivas mencionadas, destacan situaciones en las que religiosidad popular indígena no enfrenta acciones represivas por parte de la clerecía. Así lo reportan, entre otros, Dow (en el caso de los otomíes de la Sierra de Puebla); Tranfo (refiriéndose a los otomíes del Mesquital), Oettinger (respecto a los tlapanecos de Guerrero), y Neff (al analizar el ceremonial de la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca).³⁷ Mención especial merecen los estudios de los clérigos que analizan la religiosidad popular indígena desde la perspectiva del catolicismo y de la antropología. Al respecto, destacan las reflexiones de Eugenio Maurer en torno a la religión "maya-cristiana" de los tzeltales, que entiende como una "síntesis armoniosa" configurada en base a la cosmovisión indígena y la religión hispánica. Una importante investigación sobre las creencias religiosas de los mixes fue realizada por el misionero salesiano Pedro González Villanueva. Desde su perspectiva, por interme-

³⁵ Eckart Boege escribió un agudo análisis respecto a la labor de los curas combonianos entre los mazatecos, misioneros de origen italiano que inician su ejercicio en 1972 apoyados por el obispo de Oaxaca. Después de detallar las características del catolicismo popular en el mencionado grupo indígena, el autor explica las estrategias instrumentadas en las tareas de re-evangelización, particularmente orientadas contra los "rezanderos" (*ha na*, "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. Véase su libro *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI editores. México, 1988, pp. 250-251.

³⁶ M.A. Bartolomé, "La represión de la pluralidad, los derechos indígenas en Oaxaca", *Cuadernos del Sur*. Año 2, núm. 4 (may-ago), 1993 p. 77.

³⁷ Véase Báez-Jorge, op. cit., 1998, pp. 212ss.

dio de los *xemaabies* (depositarios de la 'costumbre' y encargados de realizar los sacrificios de animales) se ha logrado reconciliar la religión tradicional con las enseñanzas cristianas. Se explica así que numerosos *xemaabies* hayan podido acercarse y relacionarse con los sacerdotes católicos, asistiéndolos en la celebración de misas, vísperas y maitines. En un agudo ensayo recientemente publicado, Lenkersdorf explica las estrategias utilizadas por los tojolabales para apropiarse del cristianismo (versión católica), integrándolo a su cosmovisión, al identificar a "Cristo con los explotados y pobres con la finalidad de liberarlos".³⁸

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena que se han detallado, refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional. Estos hechos contrastan con las soluciones conciliadoras que evidencian la posibilidad de diálogo entre el canon eclesiástico y la dinámica de las devociones populares. Se trata de situaciones fincadas en la actitud respetuosa de los clérigos y, en tal virtud, son singulares.

El conjunto de estudios antes citados lleva a formular diferentes cuestionamientos respecto a las pesquisas antropológicas centradas en la religión popular. Excepciones notables aparte (y dicho en un sentido crítico y autocrítico) debe apuntarse que la búsqueda de remanentes prehispánicos, y la identificación de reinterpretaciones simbólicas o sincretismos, son prioridades temáticas que han desplazado el interés por identificar las acciones represivas emprendidas en el ejercicio eclesiástico. Más aún, en muchos estudios las prácticas de catolicismo popular no se examinan en el marco de su vinculación ideológica con el centro dogmático y la jerarquía de la Iglesia. Es decir, se ignora el impacto de la llamada "conquista espiritual", y se analizan funcionalmente las creencias y prácticas religiosas como suma etnográfica de elementos de múltiple procedencia, no como resultado de una religión vinculada al poder, que ha sido reelaborada a partir de las propias cosmovisiones indígenas en el contexto de un largo proceso de resistencia. Se explica así la utilización de términos etnocéntricos ("paganismo", "Cristo-paganismo", "paganismo-militante", "brujería", "supersticiones", etc.) que siendo propios del quehacer eclesiástico, se manejan arbitrariamente, equiparándolos a con-

³⁸ C. Lenkersdorf. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI editores, México, UNAM, México, 1996, p. 77.

ceptos de uso científico. En términos del dilatado espacio social que cubre la relación entre religiosidad popular, identidad social y configuración pluricultural, se precisa de estudios de caso realizados a partir de formulaciones metodológicas pertinentes que habrán de ensayarse sin perder de vista el escenario determinante de las clases sociales hegemónicas (incluyendo las jerarquías eclesiásticas) y su concomitante proyecto de control cultural articulado al poder.

No puede negarse que el sentido y la forma del discurso evangelizador (y sus particulares concreciones) han variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero también no deben dejar de mencionarse las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la Iglesia, que subyacen en el fondo de este renovado *modus operandi*. Aquí es de particular importancia citar la opinión de Medina quien examina los conflictos de la comunidad corporada ("último recurso defensivo de la población india") frente a la economía capitalista. Advierte 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).³⁹

Advertida la condición subalterna de los pueblos indígenas y considerando la influencia recíproca entre cultura y conciencia social, la investigación antropológica no puede ignorar la represión a la religiosidad popular concretada en las diferentes expresiones del ejercicio clerical.

³⁹ A. Medina. "Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas". *Anales de Antropología*. Vol. XXI, pp. 79-101, UNAM, México, 1984, pp. 100-101.