

Guadalupe Vargas Montero  
(coordinadora)

# Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge

Homenaje







PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO  
Y OBRA ACADÉMICA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE  
HOMENAJE

# UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

RECTORA

María Magdalena Hernández Alarcón

SECRETARIA ACADÉMICA

Salvador Tapia Spinoso

SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Octavio Ochoa Contreras

SECRETARIO DE LA RECTORÍA

Édgar García Valencia

DIRECTOR EDITORIAL

PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO  
Y OBRA ACADÉMICA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE  
HOMENAJE

Coordinadora  
GUADALUPE VARGAS MONTERO



Universidad Veracruzana  
Dirección Editorial

Diseño de la colección: Aída Pozos Villanueva

Maquetación y *collage* digital de portada: Jorge Cerón Ruiz

Clasificación LC: GN560.MX P46 2017

Clasif. Dewey: 305.800972

Título: Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge :  
homenaje / coordinadora, Guadalupe Vargas Montero.

Edición: Primera edición.

Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial,  
2017.

Descripción física: 559 páginas : ilustraciones, retratos ; 23 cm.

Serie: (Colección Biblioteca)

ISBN: 9786075026077

Materias: Báez-Jorge, Félix--Homenajes.

Antropología social--México.

Indígenas de México--Condiciones sociales.

DGBUV 2017/29

Primera edición, 17 de octubre de 2017

D. R. © Universidad Veracruzana

Dirección Editorial

Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000

Apartado postal 97

Xalapa, Veracruz, México

diredit@uv.mx

(Tel/fax ) 228 818 59 80; 818 13 88

ISBN: 978-607-502-607-7

La publicación de este libro se financió con recursos del PFCE 2017.

Impreso en México

*Printed in Mexico*

## PRÓLOGO

GUADALUPE VARGAS MONTERO

LAS PÁGINAS QUE INTEGRAN ESTE LIBRO están inspiradas en las ideas que se encuentran en otros libros escritos por un gran autor. Un humanista cuya extensa obra, de trascendente calidad académica, fue el motivo para reunir a un grupo de especialistas en diversos campos del saber y con líneas de investigación concordantes con el pensamiento contenido en la vasta producción de quien aquí nos ocupa.

La convocatoria emitida por los integrantes del Cuerpo Académico Consolidado Historia y Cultura, del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, fue con la finalidad de invitar a especialistas en Ciencias Sociales y Humanidades a participar en un diálogo reflexivo acerca del pensamiento antropológico y las aportaciones de la obra de Félix Báez-Jorge al conocimiento social. El diálogo en el Coloquio Pensamiento antropológico y obra académica del doctor Félix Báez-Jorge constituyó un homenaje al hombre y al pensador, al científico social y al antropólogo, al profesor de generaciones y al político comprometido con el quehacer intercultural y cuyo ser ha trascendido en su obra antropológica construida a lo largo de muchos años.

A fines de 2013, los integrantes del Cuerpo Académico consideramos y ponderamos la pertinencia de hacer un reconocimiento a Félix Báez-Jorge, también cofundador del mismo. Comentamos nuestra decisión con otros colegas y la respuesta fue unánime, no sólo de asentimiento sino, además, de querer participar en la fiesta académica y la reflexión creativa.

En 2014, durante los días 9, 10 y 11 de junio, el homenaje se concretó en todo un acontecimiento y el programa se cumplió al cien por cien. El encuentro entre especialistas del ámbito cultural de los pueblos origi-

narios de México, quienes enfatizaron la trascendencia nacional e internacional de las aportaciones de Báez-Jorge, suscitó la presencia de diversas generaciones de antropólogos y antropólogas (1960-2014), quienes, estimulados por la riqueza de los contenidos de las participaciones, felicitaron al autor y fueron parte del mismo homenaje.

A lo largo de aproximadamente cuatro décadas, Félix Báez-Jorge ha mantenido una incansable actividad académica, intelectual, política y administrativa, que lo ha denotado como uno de los antropólogos mexicanos más fecundos y prolíficos en el campo del conocimiento social y humanístico.

Investigador de la Universidad Veracruzana en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, profesor en la Facultad de Antropología, funcionario universitario en diversos momentos y periodos: director de la licenciatura en Antropología de la entonces Facultad de Filosofía, Letras y Pedagogía, coordinador general de Estudios de Posgrado y secretario académico de nuestra casa de estudios, Félix Báez-Jorge se ha caracterizado por su constante hacer educativo y profundo compromiso en la construcción cognitiva plasmada en una extensa y original obra impresa en libros, artículos y ensayos publicados en México y en otros países.

Ha impartido cursos, conferencias y seminarios en diversas universidades nacionales y extranjeras, también ha dirigido tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Es licenciado y maestro en Antropología Social por la Universidad Veracruzana, doctor en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco (Bilbao). En 1984 fue becario de la John Simmon Guggheim Memorial Foundation. Desde 1990 pertenece de manera ininterrumpida al Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y en 2005 fue designado miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias.

Su obra es referente obligado en el campo de la antropología, la historia y el indigenismo, pues es autor de 16 libros especializados, más de

160 artículos científicos sobre temas de antropología simbólica, identidades étnicas, historia contemporánea, antropología política, entre otros, y coautor de 14 títulos publicados por la Universidad Veracruzana, el Fondo de Cultura Económica, la Secretaría de Educación Pública, el Conaculta, la editorial Siglo XXI, la University Arizona Press, el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, entre otras instituciones.

Como se puede apreciar, su labor investigativa es continua e intenso su compromiso académico; posee la cualidad de ser portador de un conocimiento amplio de la cultura, procreador del pensamiento antropológico, conocedor de la significación religiosa, comprometido con el hacer indigenista y la identidad étnica, razones suficientes para llevar a cabo el Coloquio en el que participaron académicos de diversas instituciones y se le homenajeara por su pensamiento, su obra, su aportación a la cultura y su hacer antropológico mexicano. El interés de las contribuciones fue, entonces, que cada autor y autora realizara un ensayo, en su especialidad, en el cual se vislumbraran, en su contenido, conceptos y perspectivas teóricas formuladas en las obras de Félix Báez-Jorge.

Con el objetivo de analizar su pensamiento y su aportación al conocimiento de la antropología y la etnohistoria mexicanas, en el Coloquio se establecieron cinco ejes temáticos, mismos que estructuran el presente volumen: el primero se refiere a la arqueología, la antropología y la historia, y está integrado por las colaboraciones de Sara Ladrón de Guevara, Eduardo Matos Moctezuma y Alfredo López Austin. El segundo, a la antropología y el indigenismo, temática abordada por Laura Collin, Salomón Nahmad Sitton y Félix Darío Báez Galván. El tercero gira en torno a la etnografía de los zoque-popolucas y los zoques de Chiapas, y fue desarrollado por María Teresa Rodríguez, Alejandra Pacheco Mamone, Vittoria Aino, Miguel Lisbona Guillén, Germán G. Münch Galindo y Manuel Uribe Cruz. El siguiente aborda el pensamiento religioso mesoamericano y la cosmovisión, y se integró con los ensayos de Johanna Broda, Yolotl González Torres, Isabel Lagarriga Attias, María Gabriela Garret

Ríos y Guadalupe Vargas Montero, así como por Arturo Gómez Martínez y José Manuel Velasco Toro. Y el quinto y último, está dedicado a la religiosidad popular y se conformó con los trabajos de Rosa María Spinoso Arcocha, Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo. El libro abre sus páginas con una semblanza académica de nuestro homenajeado, realizada por Ix-Chel Báez Barrera.

Esta obra será, sin duda, un referente indispensable para los estudiosos de los pueblos originarios mesoamericanos.

## VIDA Y OBRA: HISTORIAS DE UN PENSAMIENTO

IX-CHEL BÁEZ BARRERA

ESTE TEXTO TIENE UNA ENORME SIGNIFICACIÓN PARA MÍ, PUES CONSIDERO que la mejor valoración que se puede hacer a la obra de Félix Báez-Jorge es la que resulta de las más de mil doscientas fichas bibliográficas y hemerográficas que examinan y citan su quehacer académico. Sus propios pares formulan comentarios críticos como los que a continuación se mencionan.

En su comentario al libro *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* Alfredo López Austin indica que Báez-Jorge

muestra el juego equilibrado entre la abstracción reflexiva y el dato concreto, obtenido de registros históricos y etnográficos. Para quienes hemos conocido durante años su obra no existen sorpresas sobre la profundidad teórica y la erudición histórica y etnográfica: pero en este trabajo hay un valor adicional, el énfasis en una de las instituciones [...] de tradición religiosa mesoamericana: los patronos.

Al prologar el libro *El lugar de la captura*, Eduardo Matos Moctezuma escribe:

Suele tenernos Báez-Jorge acostumbrados a estudios profundos que penetran en esencia de los temas que trata para convertirlos, con buena pluma y decantado conocimiento, en aportes significativos acerca de la religión mesoamericana. Por ello pienso que esta obra se convierte en lectura indispensable para todos aquellos que desean conocer y profundizar en los nada fáciles caminos de la mitología, el simbolismo y el pensamiento, tanto antiguo como actual.

Al epilogar la obra antes mencionada, Jacques Galinier señala que:

La lección del libro de Báez-Jorge es que abre puertas y ventanas para que entre aire fresco de nuevas interpretaciones. Ha llegado el momento, después de décadas de polémicas inútiles, de restituir su justo lugar a la teoría freudiana, no como un modelo teórico europeo aplicado sin discernimiento a una cultura exótica, sino como una vía inteligible del modelo de la predación que coincide en ciertos aspectos de las etnoteorías mesoamericanas.

En el prólogo del libro *Los oficios de las diosas*, Johanna Broda apunta:

El enfoque planteado por Báez-Jorge es dialéctico; tiene en cuenta las contradicciones que se generan al interior de los grupos sociales [...] La religión se visualiza como una institución sujeta a las transformaciones históricas de la sociedad en su conjunto. No puede estudiarse como sujeto genérico, sino como producto históricamente determinado.

En su texto introductorio al libro *Debates en torno a lo sagrado*, Jacques Lafaye precisa:

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 naguales y los santos* (1998).

La formación académica de Félix Báez-Jorge se inicia en 1979 con la licenciatura en Antropología en la Escuela de Antropología de la Univer-

sidad Veracruzana, y posteriormente, en 1972, con la maestría en Ciencias Antropológicas, con la especialidad en Antropología social, donde recibe mención honorífica. Es en 2005 cuando obtiene el grado de doctor en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco, Bilbao, también con mención honorífica, y doctorando en Historia y Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la dirección de Johanna Broda.

Desde 1969 a la fecha ha sido catedrático en niveles de licenciatura, maestría y doctorado de la Universidad Veracruzana, en la Escuela de Antropología y en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, del que es investigador de tiempo completo. Es miembro del Cuerpo Académico Consolidado Historia y Cultura, y en 2014 cumplió tres décadas de pertenecer a esta casa máxima de estudios.

En la licenciatura, ha impartido los cursos de Introducción a la antropología, Antropología urbana, Escuelas etnológicas y sociológicas, Ilustración y sociología francesa, Estructuralismo, Antropología mexicana, Antropología en México, Teoría de la cultura y la personalidad y Seminario de tesis. En la maestría en Antropología, dicta el Seminario de identidad; es, además, miembro del Consejo Técnico de ese posgrado. Ha impartido las asignaturas de Seminario de tesis I, II, III y IV en el doctorado de Historia y Estudios Regionales del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. En esta misma universidad también impartió cursos en la Escuela para Estudiantes Extranjeros, así como en la Facultad de Historia.

Ha dictado cursos y seminarios en diversas instituciones, entre las que destacan la Escuela de Ciencias Antropológicas (Universidad de Yucatán), el Museo de Etnografía y Folklore (La Paz, Bolivia); el Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (Universidad Complutense) de Madrid; la División de Estudios de Posgrado (Escuela Nacional de Antropología e Historia); El Colegio de Michoacán; la División de Estudios de Posgrado del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; la Universidad de

Roma La Sapiencia, y las universidades de Sassari (Cerdeña), Salamanca, Granada, Cáceres, La Habana, y la Academia de Ciencias de Cuba.

En su trayectoria como académico e investigador, ha sido acreedor a una serie de reconocimientos y distinciones, en los que destaca la beca que le otorgó la John Simon Guggenheim Fundación en 1984-1985, y en donde su trabajo se centró en el estudio de las deidades femeninas mesoamericanas.

Participa activamente en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) a través del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del cual ha sido parte de forma ininterrumpida desde 1990. Actualmente se desempeña como investigador nivel III. Además, contribuye con la comunidad científica en este órgano como miembro de la cartera de evaluadores, labor que realiza desde 1993. En 1999 fue designado presidente del Comité del Sistema de Investigación del Golfo (Sigolfo-Conacyt).

Desde 2007 es miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias; también es integrante de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones. Ha participado en la organización de diversos foros de interés para la comunidad de científicos sociales y especialistas en el tema; además, fue miembro del comité organizador del XVII Congreso Internacional de la Historia de las Religiones, así como vicepresidente del comité organizador del 53 Congreso Internacional de Americanistas, entre otros.

Durante los últimos años ha sido beneficiario de distinciones otorgadas por el gobierno del estado de Veracruz, además de haber sido elegido para presidir y conformar algunas comisiones y comités de trascendencia en el Foro Cultural del Estado.

- Presidente del comité organizador del Festival Afrocaribeño, 1999.
- Medalla Gonzalo Aguirre Beltrán al Mérito Académico, Gobierno del Estado de Veracruz/Instituto Veracruzano de la Cultura, 2000.

- Presidente de la Comisión de Publicaciones de la Comisión Estatal del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana en el estado de Veracruz, 2007-2010.
- Presidente de la Comisión Conmemorativa del 185 Aniversario de la fundación del Estado de Veracruz, 2009.

En la UV también ha sido reconocido por sus méritos académicos: en el Foro Anual de Ciencia, Investigación, Extensión y Difusión de la Facultad e Instituto de Antropología, en 2003, y el reconocimiento de la misma universidad, a través de la Facultad de Antropología, por su labor de docencia e investigación, en 2007. En 2014 recibió el Premio al Decano en el Área de Humanidades.

Universidades e institutos del interior del país y del extranjero también han destacado su labor. El Colegio de Antropología de la Universidad Autónoma de Puebla, por acuerdo del Consejo Académico, asignó en abril de 2010 su nombre a una de las aulas del edificio que ocupa esta institución. En 2013, la Universidad Católica del Perú lo invitó a participar como miembro del grupo de evaluadores de Investigación.

En 2011 fue distinguido con el Premio Nacional de Ciencias Históricas por la mejor reseña sobre el periodo Historia Antigua, otorgado por el Archivo General de la Nación y el Instituto Mora. Al año siguiente participó como miembro del jurado de ese premio nacional.

Pablo King Álvarez, alumno de la maestría impartida en la Facultad de Filosofía y Letras y del Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, realizó en 2010 la tesis Honor reprehensiones (aproximaciones a la obra de Félix Báez-Jorge) para obtener ese grado; dicha tesis posee una guía clara para comprender la obra y el desarrollo del pensamiento científico-social de nuestro autor.

El trabajo de investigación se ve reflejado fundamentalmente en las 13 publicaciones como autor y en las ocho publicaciones como editor y coautor. La mayor parte de estas obras han sido editadas por la Universidad Veracruzana:

- *Los zoque-popolucas: estructura social*, INI, 1973.
- *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, UV, 1988.
- *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, UV, 1992.
- *En el nombre de América. El legado de Colón y la dialéctica de Calibán*, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
- *La parentela de María. Sincretismo, cultos marianos e identidades nacionales en Latinoamérica*, UV, 1994.
- *Memorial del etnocidio* (comp.), UV, 1996.
- *La Afrodita Barbuda (literatura y plástica en la perspectiva antropológica)*, CNCA/CND/IVEC, 1998.
- *Dioses, héroes y demonios*, Gobierno del Estado de Veracruz, 2002.
- *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*, UV, 2003.
- *Olor de santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, UV, 2006.
- *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.
- *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, UV, 2011.
- *¿Quiénes son los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, UV, 2013.

Ha publicado más de 100 artículos en revistas nacionales y extranjeras y ha presentado 47 ponencias en congresos científicos.

Paralelo a su trabajo académico, desde 1973 ha desempeñado diversos cargos en la administración pública, delimitando muy claramente sus posturas políticas y líneas de trabajo bajo premisas como aquella de Heriberto Jara: “No vine a administrar la corrupción, sino a combatirla”. Este mérito y este esfuerzo de conjugar la vida académica e intelectual con el

servicio público se ven reflejados en diversos reconocimientos, como por ejemplo la Condecoración Nacional de la Orden del Cóndor de los Andes, otorgada en 1984 por el presidente de Bolivia, Víctor Paz Estenssoro.

Actualmente, Báez-Jorge se ha retirado de los escenarios de la administración pública para dedicarse por completo a la actividad académica; las encomiendas y los encargos públicos que podemos mencionar son los siguientes:

- Director de la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana (1973-1975).
- Director del Centro Coordinador Indigenista Zoque, Instituto Nacional Indigenista (1975).
- Subdirector de Antropología del Instituto Nacional Indigenista (1978).
- Subdirector general del Instituto Nacional Indigenista (1982-1984).
- Agregado cultural de la Embajada de México en Bolivia (1984-1985).
- Agregado cultural de la Embajada de México en Cuba (1986-1989).
- Coordinador general de Estudios de Posgrado e Intercambio Académico de la Universidad Veracruzana (1989-1990).
- Secretario académico de la Universidad Veracruzana (1990-1992).
- Secretario ejecutivo del Fondo Nacional Arqueológico del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1993).
- Director del Centro INAH-Veracruz (1993-1995).
- Representante de la Secretaría de Educación Pública en el estado de Veracruz (1995-2005).
- Director de la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz (2005-2010).
- Director del Instituto Veracruzano de la Cultura (2010-2012).

Félix Báez-Jorge nació en la ciudad de Xalapa, Veracruz, en 1945, y es el mayor de cuatro hermanos, según lo describe en su obra *Olor de santidad*, en la que incluye un apéndice autobiográfico:

A partir de 1952 habité con mi abuelo Félix Báez Santiago, mis tías Mercedes, Angelina, Hermila y mi hermano Víctor, la casa contigua a la que ocupaban los canónigos Daniel y Miguel Mesa, y sus hermanas Sixta, Carolina y María. Mi abuelo compró la propiedad a esa querida familia naolinqueña hacia 1929. Estos sacerdotes son recordados como colaboradores del prelado Rafael Guízar y Valencia, protagonista de significativos episodios durante la persecución religiosa en Veracruz. Mi presencia en esa morada llena de luz (aroma de azahares, flores diversas, y cantos de pájaros) era frecuente. Acudía a escuchar pláticas catequistas de doña Carolina.

En la misma calle de Constitución, donde habitaba en el hogar paterno, vivía su abuelo materno Petrus George Fadd Tanus, emigrante libanés que llegó a México en 1915 y quien tuvo gran influencia en él, al igual que su abuela Natalia Peralta, responsable también de su devoción religiosa en su infancia.

A la escuela primaria asistía por doble turno, pues argumentaba que no entendía las clases, aunque en realidad era una astuta forma de eludir las labores en el negocio familiar: la ferretería en Xallitic.

Este apéndice que el autor comparte con el lector permite asomarse a su vida privada y conocer un poco de los misticismos y las mágicas ficciones infantiles en sus primeros años, que lo llevaron a ser un estudioso del hombre y de la civilización, sobre todo de la magia y la religión.

La vida de mi padre está pincelada con múltiples anécdotas, desde las historias de “guerra de los papalotes”, los héroes cinematográficos Humphrey Bogart y Sofía Loren, hasta los juegos llaneros de béisbol –en los que participaba con su hermano Víctor–, los viajes por el Cuzco, la Amazonía y África; así como los recorridos por las zonas indígenas y arqueológicas cuando se desempeñó como funcionario del Instituto Indigenista y como secretario ejecutivo del Fondo Nacional Arqueológico.

En mi memoria guardo un sinfín de enseñanzas, anécdotas de viajes y temas familiares. Uno de los primeros recuerdos que tengo es cuando tenía siete años; me regaló un libro de Demócrito y me dijo: “La

consecuencia del buen juicio es: pensar bien, para hablar bien, para actuar como es debido”; esas palabras han marcado mis decisiones hasta el día de hoy. También atesoro sus enseñanzas *beisboleras*, en esos momentos en que la vida es mejor verla como un juego de beisbol, con todas sus analogías y jugadas, por ejemplo las barridas de Ty Cobb robándose el *home play*, de donde parte mi reflexión más grande: apostar la confianza en uno mismo por encima de la suerte, aun cuando las cosas parecen estar pérdidas.

Sin duda, su larga experiencia ha sido nutrida por momentos fundamentales, como la participación que tuvo en el movimiento estudiantil de 1968, al enfrentar la represión gubernamental en Veracruz, además de su actividad periodística.

Su estancia en misiones diplomáticas le permitió ver a México como un caleidoscopio, mirada fundamental para su quehacer y su reflexión antropológicos. En los años en que estuvo en La Habana, Lidia Carpentier (viuda del notable novelista cubano) le encargó antologar y preparar un estudio previo sobre los escritos de Alejo Carpentier, que giran en torno a temas arqueológicos y etnográficos (volumen XVI de sus *Obras completas*).

En la entrevista que Báez-Jorge concediera a Pablo King Álvarez para escribir sus perfiles biográficos, apunta:

Recuerdo con agradecimiento las enseñanzas de mis primeros maestros Alfonso Gorbea (quien trabajo con Oscar Lewis en su investigación sobre la antropología de la pobreza), Carlo Antonio Castro (alumno de Roberto J. Weitlaner), Arturo Monzón (al que Paul Kirchhoff dirigir su estudio sobre el *calpulli*); Waltraud Hangert (alumna de A. D. Jensen) tuvo papel fundamental en mi formación; Marcelo Díaz de Salas (alumno de Calixta Guiteras y colaborador de Julián Pitt Rivers), Luis Reyes García (notable etnohistoriador alumno de Kirchhoff), José Corona Núñez, quien tuvo a su cuidado la anotación de los códices de la colección Kingsbourogh.

Mención especial merece la influencia que la obra de Aguirre Beltrán ejerciera en su formación profesional. Las ideas del debatido antropólogo e historiador son referidas en múltiples de sus estudios, siempre desde una postura crítica.

Volviendo a la entrevista de Pablo King:

En 1979 viaja a Dakar (Senegal) para participar en un programa de evaluación organizado por la ONU, con miras a establecer las razones que propiciaban enfrentamientos entre las etnias bambara, mandiga, olof y toucouler, asentadas, después de su emigración a la ciudad capital, en el barrio de Grand Yoff, en las afueras de Dakar. En esta evaluación participaron también especialistas de Túnez, de España, Marruecos y Brasil, once en total. Uno de ellos fue el destacado planeador y arquitecto argentino Jorge Hardoy. La ONU los seleccionó con base en su experiencia. Durante quince días fue a trabajar directamente en el campo:

Un aspecto importante de este viaje fue que conocí en Dakar a uno de los más destacados intelectuales africanos, Cheikh Anta Diop, que en ese entonces dirigía el IFAN (Instituto Fundamental del África Negra). Diop explicó con amplitud su investigación sobre la pigmentación oscura de los antiguos egipcios, Este destacadísimo intelectual provocó muchas de sus ideas respecto de la antigüedad de las culturas áfricanas. Diop es mencionado por Leclercq en su libro *Antropología y colonialismo*, publicado en español en 1973. El viaje a Senegal me permitió conocer Malí (y sus casas en forma de cacahuete), Mauritania y Marruecos. Le fascinaron Rabat y Tánger.

En 1981, junto con el antropólogo Arturo Moreno, fue designado por el Instituto Indigenista Interamericano para llevar a cabo una misión en el Amazonas. Durante el tiempo que duró la misma, se dio cuenta de cómo los distintos grupos tribales habían sido afectados por los trabajos de la construcción de la carretera transamazónica, guiados por el personal de

la Fundação Nacional do Índio, Funai-Brasil. En opinión de Félix Báez-Jorge:

El resultado fueron evidencias (testimoniales y fotográficas) de que habían sido utilizadas bombas estratégicas de Napalm para provocar el éxodo de los aborígenes de las zonas que interesaban a los constructores. Inclusive un funcionario de la Funai nos mostró fotos del uso de trampas para animales para atrapar a los indios que regresaran a los lugares de donde habían sido desplazados. Nuestra indignación en nada afectó al embajador de México en Brasil.

Entre 1982 y 1983, Báez-Jorge es parte de la comisión designada para solucionar el problema de la doble nacionalidad de la tribu kikapú. Este grupo étnico tiene una interesantísima historia, pues sirvió como guardia personal de Benito Juárez en su recorrido por el norte del país. Emigraron desde Oklahoma, operando en alguna ocasión como guardianes de la frontera norte al servicio del gobierno liberal. En la citada comisión participaron también funcionarios del Instituto Indigenista Interamericano y del Bureau of Indians Affairs. Los kikapús cruzan la frontera, pues viven en Estados Unidos durante el verano. Muchos de sus centros sagrados quedan en México, y enfrentaban problemas, toda vez que se amparaban con copias fotográficas de un viejo documento, en realidad un salvoconducto expedido por el general Custer, como jefe del Séptimo Regimiento de Caballería del ejército yanqui. La comisión logró que se les otorgara la doble nacionalidad a los miembros kikapú.

Estas líneas no agotan, desde luego, la semblanza biográfica de nuestro autor. Pretenden, en cambio, establecer las claves para un acercamiento mayor, tarea que en buena medida se realizará durante este Coloquio; con esto dejo una ventana abierta para poder compartir una mirada de la vida profesional y personal de mi padre; los textos siguientes son piezas clave para tener una imagen de su obra, que espero continúe aumentando.



PRIMERA PARTE  
ARQUEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



## PRESENCIA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

CIERRO LOS OJOS Y TOMO AL AZAR UN LIBRO DEL ESTANTE, de los muchos que tengo de Félix Báez-Jorge. Lo abro en cualquier página y leo:

Establecido lo anterior, el autor pasa revista –siempre con propósitos de justificación– a las acciones de destrucción de las “antigüedades indígenas”. La lista de atrocidades –amparada por la pretendida salvación de las almas– es abultada. Incluye, desde luego, la acometida de fray Martín de la Coruña contra Tzintzuntzan (la ciudad sagrada purépecha) en 1525, arrasando “todos los templos y todos los ídolos”. El informe epistolar de Zumárraga que en 1531 se ufana de haber destruido “más de quinientos templos y veinte mil ídolos”, también es referido, como lo es el análogo reporte que rindiera fray Martín de Valencia a Carlos V en 1532. Se citan, además, los testimonios de Sahagún, Durán, Mendieta, Dávila Padilla y Burgos, respecto a la quema de manuscritos. Con evidente parcialidad, Ricard concluye que si bien no se puede negar que los misioneros destruyeran manuscritos [...] No lo hicieron ni con el sistema ni con la amplitud que se pretende. Bien pronto se dieron cuenta de lo que aquellos escritos valían y del grande interés que como documentos ofrecían, y así llegó a suceder que aparecieran los que una vez se creyó haber perdido [...] La represión protagonizada por fray Diego de Landa no ocupa ningún espacio en las páginas escritas por Ricard, toda vez que –de manera inexplicable– considera al territorio yucateco marginal del proceso político vigente en la Nueva España del siglo XVI (Báez-Jorge 2003, 276-277).

El libro en cuestión resultó ser *Los disfraces del Diablo*, publicado en 2003 por la Universidad Veracruzana. Las palabras mencionadas nos llevan a recapacitar en la crítica que Félix hace a Ricard, autor de *La conquista espiritual de México*. Más aún, resultan sorprendentes la profundidad, los conocimientos y la capacidad crítica de nuestro homenajeado en estos cuantos párrafos, pero más sorprendente es constatar que esto ocurre en casi todos sus libros y artículos. En este caso, su decir nos invita a pensar en lo que significó para miles y miles de indígenas la destrucción, tanto de sus libros sagrados como de sus templos y adoratorios, que la conquista militar e ideológica trajo como consecuencia. En el caso del Centro de México, Fray Toribio de Benavente nos alertaba acerca de esta destrucción, a la que comparaba con algunas de las plagas de Egipto. Decía el franciscano: “También concuerda la séptima plaga o fiola del Apocalipsis con ésta cuando derramó el séptimo ángel su vaso, y fueron hechos truenos y relámpagos, y fue hecha en tres partes; y las ciudades de los gentiles cayeron” (Motolinía 1971).

Pero sigamos con *Los disfraces del Diablo*. Un aserto importante es que nuestro autor no solamente percibe aspectos con fines de evangelización, sino que destaca, además, el carácter marcadamente político que esto conlleva. Así lo expresa:

Estimo necesario insistir en que la satanización de los dioses mesoamericanos no debe entenderse únicamente como instrumento sustantivo del proceso de evangelización. Sus propósitos políticos saltan a la vista en tanto afectaron severamente diferentes planos de la organización social [la ordenación del ritual, las jerarquías sacerdotales, etc.] (Báez-Jorge 2003, 303).

Otro aspecto en el que deseo poner atención, es la presencia que da al concepto de dualidad en los pueblos mesoamericanos para diferenciarlo de las ideas imperantes en los recién llegados. En este aspecto, señala el autor:

El dualismo del pensamiento religioso mesoamericano colisionó con los fundamentos doctrinales del cristianismo que implican el conflicto entre Dios y el Diablo. En las concepciones indígenas de nuestros días las nociones del Bien y del Mal no son planteadas en términos de absolutos éticos en oposición, sino como contingencias cuya orientación positiva o negativa está asignada por el contexto en el que se escenifican las conductas. Esta idea expresa continuidad con el pensamiento precolombino y denota diferencia respecto a la metafísica judeo-cristiana (Báez-Jorge 2003, 576-577).

La tabla de la página 576 de esa obra establece con toda claridad las diferencias en lo que a la naturaleza del Mal se refiere, y que quedan agrupadas de la siguiente manera:

COSMOVISIÓN MESOAMERICANA	DOCTRINA JUDEOCRISTIANA
• Referido a la dualidad de las divinidades	• Referido a entidades antagónicas
• Ruptura del equilibrio natural y personal	• Presencia demoniaca
• Transgresión del orden sagrado	• Transgresión de la norma ética (pecado)
• Configuración no concreta	• Configuración concreta y fetichizada
• Vinculado a la hechicería	• Vinculado a la hechicería

De lo antes dicho, podemos extraer varios aspectos que enriquecen nuestra percepción acerca de estos conceptos. Por un lado, la atinada comparación de ambas formas de pensamiento, que difieren de manera categórica una de la otra. Son dos maneras de pensar diferentes, tal como lo expresamos al referirnos al encuentro entre el joven Cuauhtémoc y el capitán español aquel 13 de agosto de 1521, una vez que el primero es capturado y llevado ante Cortés. Cuauhtémoc, sin mediar protocolo alguno, pues él es el tlatoani, el que posee la palabra, se dirige al vencedor y le dice las siguientes palabras conforme a lo que refiere Bernal Díaz del Castillo: “Señor Malinche, ya he hecho lo que soy obligado en defensa de mi ciudad, y no puedo más, y pues vengo por fuerza y preso ante tu

persona y poder, toma ese puñal que tienes en la cintura y márame luego con él” (Díaz del Castillo 1943, II, 159). Por lo menos así lo traducen en la triangulación de lenguas por medio de las cuales el tlatoani habla en náhuatl, la Malinche lo traduce al maya y Jerónimo de Aguilar lo vierte al español. Pero lejos estaba Cuauhtémoc de decir aquello de “márame luego con él”. Lo que dice el joven guerrero es que sea sacrificado a sus dioses, concepto totalmente diferente en sentido y esencia a la manera en que lo interpreta el capitán español, pues bien sabemos que los guerreros capturados en combate tenían como destino ser ofrendados al Sol, para poder acompañarlo desde el orto hasta el mediodía. Sin embargo, sus palabras no son comprendidas en todo su significado y Cortés lo perdona.

A este encuentro entre vencedor y vencido, que da pie a aquellas palabras en las que la incomprensión tiene cabida, se le va a unir otro evento ocurrido apenas tres años después de estos acontecimientos, ahora en el ámbito de lo religioso. En efecto, en 1524 se va a dar el diálogo entre los doce franciscanos y los *tlamatinime* nahuas. Lo temprano del suceso resulta importante, en virtud de que apenas se iniciaba la conquista ideológica. Recordemos algunas palabras de lo dicho en aquel debate, para lo cual he escogido el pasaje en que los frailes ponen en duda a los antiguos dioses mexicas, lo que manifestaron de la manera siguiente:

Estas cosas dichas, amigos nuestros, todas las abemos visto con nuestros ojos y sabemos que pasan así y tenemos entendido que adoráis no tan solamente a un Dios, pero mucho cuento y las estatuas de piedra y de madera los tenéis por Dioses. Al uno llamáis Tezcatlipuca, a otro Quetzalcóatl, al otro Vicilubuchtli, etc. Y a cada uno llamáis dador de la vida y del ser y conservador della; y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida, ¿porqué son engañadores y burladores? ¿Porqué os atormentan y fatigan con diversas aflicciones? Esto por experiencia lo sabéis, que cuándo estáis afligidos y angustiados con impaciencia los llamáis de putos y bellacos,

engañadores, viejas arrugadas. Demás desto demandavan os vuestra propia sangre y vuestros corazones en ofrenda y sacrificio. Sus imágenes y estatuas son espantables, suzias y negras y hediondas, desta condición son vuestros dioses a quien adoráis y reverenciáis; antes son enemigos matadores y pestilenciales que no dioses (Motolinía 1986, 83).

Los sabios nahuas van a responder, entre otras cosas, con estas palabras:

Aveínos dicho que no conocemos a áquel por quien tenemos ser y vida y que es Señor de cielo y de la tierra. Así mismo dezís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar hácesenos muy nueva y esnos muy escandalosa; espantámonos de tal decir como éste, porque los padres antepasados que nos engendraron y regieron no nos dixeron tal cosa; mas entre ellos nos dexaron esta costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses, y ellos los creyeron y adoraron todo el tiempo que vivieron sobre la tierra; ellos nos enseñaron de la manera que los abíamos de honrar; y todas las ceremonias y sacrificios que hazemos ellos nos los enseñaron; dexáronnos dicho que mediante éstos vivimos y somos y que éstos nos merecieron para que fuésemos suyos y los serviésemos en innumerables siglos antes que el sol comenzase a resplandecer ni aver día; ellos dixeron que estos dioses que adoramos nos dan todas las cosas necesarias a nuestra vida corporal: el maíz, los frisoles, la chíá etc.; a éstos demandamos la pluia para que se críen las cosas de la tierra (*ibid.*, 88).

Otro punto que hay que resaltar del libro, es cómo Félix utiliza la etnografía actual percibiendo una persistencia de pensamiento desde el mundo prehispánico, tal como él lo expresa en la última cita aquí reproducida. Cabe advertir que, aunque vemos en ocasiones un acentuado sincretismo, no hay duda de que en muchos casos prevalece esa forma de pensar ancestral de algunos grupos indígenas que nos hace reflexionar sobre el particular. Y aquí viene un punto fundamental que permea en la obra del autor y no sólo en ésta: el acercamiento entre el antropólogo y

el filósofo, que lo lleva a plantear estos conocimientos en sus diversos estudios.

Para terminar con el libro en cuestión, deseo poner énfasis sobre la bibliografía que lo acompaña. Amplia y variada, es justificada por el autor para dar a entender por qué echó mano de cada uno de los libros o artículos mencionados a lo largo de sus páginas. Esto resulta de enorme ayuda para el lector, pues de esta manera se tiene cabal idea de los elementos que sirvieron de base para sustentar sus asertos y su posición crítica.

Pasemos ahora a otro libro. Se trata de *El lugar de la captura*, y no lo tomé al azar sino que lo elegí intencionalmente. Y es que en él volvemos a ver mucho de lo ya dicho en el anterior, en cuanto a la forma de abordar el tema desde las perspectivas de la antropología social, la etnografía y el estudio de las religiones, pero en este caso agrega un conocimiento más: el de la arqueología. Esto no ocurre por primera vez, pues ya con anterioridad había hecho gala de sus conocimientos en esta disciplina. No sé si algunos trabajos míos acerca de Tlaltecuhltli y la muerte (Matos 1997, 2010) llevaron a Félix a invitarme a escribir la “Presentación” del mismo, que termina con el “Epílogo” y el buen juicio de Jacques Galinier. Así, estas alfa y omega del libro en manos de dos personas –uno, arqueólogo, simple buscador del tiempo perdido, y el otro, etnólogo, buen conocedor del psicoanálisis– sirven de marco a Báez-Jorge para brindarnos un texto en el que analiza los prolegómenos acerca de los arcanos del simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana. El tema no le era ajeno: en anteriores libros y artículos ya había avanzado sobre el particular, dándonos un amplio panorama acerca del papel que las deidades femeninas jugaban dentro del devenir mesoamericano.

Un acierto, sin lugar a dudas, es la manera en que el autor inscribe el concepto de la vagina telúrica y su articulación al núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana. Nos dice de la Muerte creadora y del constante ciclo en ese tránsito muerte-vida-muerte, que expresan una “dialéctica infinita” como parte fundamental de cada sociedad. Y agrega:

“Abigarrado juego de espejos que, necesariamente, remite al mito de la voraz Tlaltecuhltli (Madre Primordial, deidad *dema*), y a los avatares de la iracunda Piowacwe (la mujer-volcán de vagina dentada), epifanía telúrica que me motivó a escribir este ensayo” (Báez-Jorge 2008, 290). Esto nos recuerda otros personajes femeninos como la Tlatepozillama o la Jantepusillama (vieja de hierro); la Tepusilam ente los nahuas de Durango y la ya mencionada Piowacwe, que se convierte en el volcán Chichonal de Chiapas. Olivier nos dice de las primeras, que se trata de “una anciana agresiva, peligrosa, voraz y asociada a la tierra. Por todas estas características el autor la asocia con deidades femeninas mexicas como Tlaltecuhltli, Cipactli, Coatlicue, Toci e Izpapálotl” (Matos 1910, 147; Olivier 2005). Aquí vemos, pues, cómo en el pensamiento actual sobreviven las viejas diosas prehispánicas

Cosas del destino: dos años antes de que fuera publicado el libro de Félix, frente al Templo Mayor de Tenochtitlan en la Ciudad de México, se había encontrado por el equipo del Programa de Arqueología Urbana una monumental escultura de la diosa Tlaltecuhltli, Señor/Señora de la Tierra. Apenas tuve tiempo para hacer una breve nota acerca de ella y agregarla a la “Presentación” solicitada. Lo que llama mi atención, es que muchos de los conceptos planteados por el autor, en relación con la deidad, tienen cabal presencia en lo que significaba dentro del panteón mexica.

Desde que emprendí el estudio de Tlaltecuhltli, y después del hallazgo mencionado, estoy convencido de que esta deidad, para la que no hay fiesta especial ni templo a ella dedicado, tiene el papel de ser la devoradora-paridora de hombres y soles; su posición de parto obedece a esto, y, en el caso particular de la imagen localizada frente al Templo Mayor, se trata de la devoradora del Sol/Tlatoani Ahuítzotl el que, una vez devorado al atardecer, pasa a la matriz de la diosa en un rito de tránsito por medio del cual el gobernante va a ser parido en la figura de su sucesor, Moctezuma II (Matos y López Luján 2007; López Luján 2010). La tierra, pues de ella se trata, se come a los individuos muertos y los va

a parir para que vayan a los destinos a que se les tiene asignado conforme al pensamiento náhuatl. Esa vagina de afilados dientes cumple su misión día a día dentro de su función destructora-creadora de vida-muerte-vida.

Para finalizar, quiero comentar la manera en que percibo a Félix Báez-Jorge dentro del panorama de la antropología nacional e internacional. En primer lugar, destaca su formación de antropólogo que lo ha llevado a profundizar en distintos pueblos indígenas y mestizos actuales. El dato arqueológico también le es propio y a él acude con frecuencia. Conoce a cabalidad las diferentes fuentes históricas y también está expresado su interés en la filosofía, que se asoma por los intersticios de sus escritos. Pero habría que agregar que considero a nuestro autor como un destacado estudioso de las religiones. No le son ajenos los trabajos de Mauss. Otto, Eliade, Lévy-Strauss y muchos más, a los que acude con conocimiento de causa. Todo este conjunto de saberes hace de nuestro personaje un investigador muy completo, que lo mismo incursiona en el pasado como en el presente y, por ende, proyecta hacia el futuro. Está armado con una sólida y amplia formación que lo lleva a analizar, de manera crítica, los diferentes aspectos que aborda y aplica en sus estudios. De esta manera, teoría y praxis cobran presencia definitiva en su quehacer como investigador.

En pocas palabras, estamos ante el investigador acucioso que, libreta en ristre –como se hacía a la antigua usanza– y con la teoría a flor de piel, recorre los caminos de nuestra indianidad para adentrarse en la otredad. Es el investigador que analiza y detalla, que critica y propone, que estudia y pondera, todo esto dicho con buena pluma y mejor intelecto. Su obra se suma a la ya de por sí gran producción de los estudios antropológicos. No podemos olvidar los trabajos de los antecesores que discurrieron sobre pueblos y regiones en los que ha incursionado nuestro homenajeado. Tenemos investigaciones como la de Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, o la *Etnografía tzeltal de Chiapas* de Alfonso Villa Rojas. Por otro lado, la vasta obra de Gonzalo Aguirre Beltrán. No puedo

dejar de mencionar de Guillermo Bonfil Batalla su *México profundo*, tan pleno de realidades y tan lleno de utopías. Me viene a la memoria los *Papeles de la Chinantla* de Roberto J. Weitlaner, De la Barreda, y Carlo Antonio Castro, y de este último *Los hombres verdaderos*. Y ya que me refiero a la literatura de temas indígenas, resulta imposible olvidar el *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas. Si me he referido a estos maestros de la antropología, tan diferentes entre sí en lo que atañe a enfoques y pensamientos, es porque sus obras han quedado allí para las siguientes generaciones. Lo mismo ocurre con la obra de Félix Báez-Jorge. Por su claridad, su alcance y sus fines propositivos, los aportes en estos libros quedan inscritos junto a ellos y junto a quienes actualmente continúan en activo dentro de la investigación antropológica e histórica. Cada una de estas obras –aquí he acudido solamente a dos de ellos– abren nuevas perspectivas a la investigación. Félix Báez-Jorge tiene un bien ganado lugar en el campo de la antropología y del pensamiento humanista de nuestro país.

Unas palabras finales. En una ocasión, hace algunos años, fui con Félix a una reunión a la que nos invitaba la Universidad de Extremadura. La cita tuvo lugar en el pueblo de Jarandilla de la Vera, muy cerca del convento de Yuste, donde pasó sus últimos años Carlos V. Presentamos nuestras ponencias en compañía del recordado Roberto Williams. Terminado el evento, Félix y el que escribe la emprendimos hacia la Puebla de Guadalupe, donde se guarda enorme fervor desde el siglo XIV por la imagen de la Virgen de Guadalupe (la pre-jefa). Allí estaban los orígenes del culto de quien había jugado un papel preponderante en la reconquista en contra de los moros. Era, pues, una virgen probada que había vencido a la morisma y ante ellos se presentaba como una deidad morena, casi negra, para no ser ajena ante los sarracenos. Con los apremios de la evangelización en la naciente Nueva España, y junto con la euforia de frailes y conquistadores por salvar almas, los refuerzos llegan desde tierras peninsulares con la “aparición” de la Virgen morena (igual a como lo eran los indígenas) y su subsecuente culto, el cual se extiende de manera tal en siglos posteriores y que logra consolidar su presencia

de forma definitiva en México. Siglos después, a su alrededor se aglutinan las fuerzas insurgentes y ella, como capitana del ejército libertario, va a enfrentar a la que comandaba al ejército realista: la Virgen de los Remedios. Esta lucha entre vírgenes va a culminar, como bien sabemos, con el triunfo de la guadalupana.

Comentaba en alguna ocasión con Félix lo curioso que resultaba que la imagen de la Virgen no quedara plasmada en la bandera nacional, pese a que el color blanco representa la pureza de la religión católica y este credo se decreta como el único vigente en la naciente república. En su lugar quedó el símbolo mexica del águila parada sobre el nopal.

¿A qué se debe esto? Los insurgentes necesitaban un símbolo que los uniera, a manera de cordón umbilical, con el México prehispánico que había sido negado y destruido por España. Así se instauraba esa relación para la cual el antiguo símbolo pagano del águila parada sobre el nopal siguió un proceso de desacralización de su anterior contenido (Huitzilopochtli/Sol/Águila/Sacrificio), para irse transformando en un símbolo aceptado inclusive por la Iglesia, en donde ya desde el siglo XVI se le ve en algunos conventos y, años más tarde, en sellos representativos de la Ciudad de México. Muy probablemente esto se promovió con fines políticos y religiosos por las mismas autoridades civiles y eclesiásticas, con el fin de atraer al indígena a la nueva religión.

Pero regreso a mi relato. Recuerdo que Félix y yo platicábamos de volver al magnífico convento del pueblo de Guadalupe para buscar, en la biblioteca que resguardaban celosamente los frailes franciscanos, la presencia de posibles valiosos documentos. La empresa nunca la llevamos a cabo. Regresamos a Madrid y en las cuevas de Luis Candelas –aquel forajido cuyo nombre perdura debajo de la Plaza Mayor de la capital ibérica–, nos tomamos un magnífico vino tinto y nos deleitamos con un buen queso manchego. Con esto terminamos nuestras andanzas por tierras extremeñas, cuna de muchos conquistadores, del culto a la Virgen de Guadalupe y del sitio donde muriera el emperador Carlos V, protagonistas todos ellos de la conquista militar e ideológica, de donde partieron

los principios que habrían de tratar de abrirse paso, con todas sus consecuencias, entre los pueblos mesoamericanos por medio de la espada y de la cruz. Esto provocaría entre los recién conquistados que se derramara, como ocurre hasta hoy día, la sangre del cuerpo y la sangre del espíritu.

El Diablo, pues, andaba suelto...

## BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, Félix. 2003. *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2008. *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- BENAVENTE, fray Toribio de (Motolinía). 1971. *Memoriales, o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella (1541)*. México: UNAM.
- . 1986. *Coloquios y doctrina cristiana* (ed. facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla). México: UNAM/FISAC.
- CASTRO, Carlo Antonio. 1982. *Los hombres verdaderos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- CASTRO, Carlo Antonio, Robert Julius Weitlaner y Nicolás de la Barrera. 1954. *Papeles de la Chinantla*. México: Museo Nacional de Antropología.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. 1943. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 2 ts. México: Nuevo Mundo.
- GUITERAS, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. 2010. Tlaltecuhli, Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján, *Escultura monumental mexicana*. México: FCE.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. 1997. Tlaltecuhli, Señor de la Tierra, *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: UNAM.
- . 2010. *La muerte entre los mexicas*. México: Tusquets Editores.

- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo y Leonardo López Luján. 2007. La diosa Tlaltecuhltli de la Casa de las Ajaracas y el rey Ahuítzotl, *Arqueología Mexicana*. Núm. 38, enero-febrero, México.
- POZAS, Ricardo. 1952. *Juan Pérez Jolote*. México: FCE.
- OLIVIER, Guilhem. 2005. Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica, *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 36. México: UNAM.
- RICARD, Robert. 1947. *La conquista espiritual de México*. México: Jus/Polis.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1990. *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Porrúa.

## VIDA Y MUERTE EN *EL LUGAR DE LA CAPTURA*. HOMENAJE A FÉLIX BÁEZ-JORGE EN EL CENTENARIO DE OCTAVIO PAZ

SARA LADRÓN DE GUEVARA

EN *EL LUGAR DE LA CAPTURA* (*simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*), el antropólogo Félix Báez-Jorge argumenta que las representaciones colectivas de Tierra (madre) y Mujer (genésica) comparten la doble naturaleza que es propia del simbolismo asociado a la vagina dentada: son creadoras en un sentido y, en otro, receptáculo después de la muerte, ámbito mítico y simbólico (cimentado en la sexualidad) que posibilita el renacer (Báez-Jorge 2008, 187-188).

Para demostrarlo acude a imágenes y mitos aún vigentes entre los pueblos indígenas, como los documentados de etapas precolombinas, subrayando aspectos eróticos poco destacados por los estudiosos de estas culturas. De los correspondientes a nuestros pueblos originarios, hay un buen número de evidencias en *El lugar de la captura*, recopiladas en el trabajo etnográfico por el propio Félix Báez-Jorge.

Es evidente que, a partir de la información derivada del estudio de diversas etnias, los rituales religiosos realizados por los varones a menudo exigen la abstinencia sexual para evitar los peligros que acechan su práctica. No llevarla a cabo se revela como un asunto delicado, riesgoso, dado el carácter negativo que las mujeres representan en los menesteres espirituales y sagrados, situación que raya francamente en el peligro.

Una de las referencias extraídas de las propias indagaciones de campo realizadas por Báez-Jorge entre los zoques, describe a Piowacwe como una mujer volcán de vagina dentada, con todas las desventuras que un ser así puede significar para la perdición los hombres.

Las restricciones de la actividad sexual cercana en tiempo y espacio al ritual y las razones de éstas en el mundo indígena pueden proceder de antiguas tradiciones prehispánicas a menudo olvidadas y, por lo tanto, la supervivencia de estas restricciones resulta desligada de sus significados originales.

Por ello, las referencias a los aspectos eróticos en los mitos y las imágenes del mundo prehispánico en *El lugar de la captura* son abundantes y a menudo expresan la carga negativa y destructora que, literalmente, entrañan las deidades femeninas. Ejemplo de ello es la mítica huida de Quetzalcóatl, de la ciudad de Tula, después de haber cohabitado con su hermana Quetzalpétatl. La magnanimidad del dios-gobernante se ve disminuida ante su debilidad erótica, a tal grado que deja su reino, su ciudad, sus súbditos, su territorio, su culto. Es el acto carnal el que conlleva a la irreparable pérdida, aleccionador ejemplo que habría de servir para evitar la carnalidad en los ministros religiosos.

Acercarse a una mujer significa el debilitamiento espiritual y real del varón. De igual forma, las deidades femeninas prehispánicas tienen un carácter muy alejado del que pudiésemos atribuir en nuestra visión occidental a la personalidad femenina. La referencia a Tlaltecuhltli, la madre tierra, por ejemplo, no es la imagen amorosa del regazo cálido; es más bien un monstruo dentado, con garras, devorador, ávido, temible, femenino.

A Tlaltecuhltli y su personalidad contradictoria se refiere también Báez-Jorge en *El lugar de la captura*. Curiosamente, si bien este libro apareció en 2008, es decir, dos años después de que la enorme escultura de la deidad mexicana fuera hallada en el Templo Mayor de Tenochtitlan, los tiempos de edición sugieren que el libro concluido antecede al hallazgo. Aunque bien vale la pena abordar su personalidad desde la mirada propuesta en el estudio de Báez-Jorge, pues, cierto o no, el libro se constituye en un presagio del descubrimiento de la pieza.

*El lugar de la captura* mereció el “Prólogo” de Matos Moctezuma (2010), en el que aludió al hallazgo del numen telúrico. Por mi parte,

publiqué un texto sobre Tlaltecuhltli, en donde la comparo con eros y thanatos (2012) y a lo que me referiré por estar segura de que la lectura de *El lugar de la captura* fue mi inspiración para mi percepción de esta pieza.

Según un relato de fray Andrés de Olmos, el mito de la creación del cosmos ubica el centro del universo en el corazón de la diosa tierra, Tlal-teu (Garibay 1965, 105). Es allí donde se juntaron dos dioses opuestos-complementarios, Tezcatlipoca y Ehécatl, después de que cada uno de ellos entró en la diosa misma, el primero por la boca, el segundo por el ombligo. La alegoría es elocuente. La penetración de la deidad por los dos númenes, convertidos en otras tantas enormes serpientes, rompe en dos el cuerpo de la diosa al jalarla por las manos y los pies. La oprimieron tanto que se rompió de en medio (El mito predice incluso la rotura de la pieza en cuestión, hallazgo notabilísimo en el Templo Mayor de Tenochtitlan, pues se trata de la escultura mexicana en bajorrelieve de mayores dimensiones encontrada hasta hoy.). En aquel tiempo inmemorial correspondiente a la creación del universo, la fractura dio lugar a la conformación de la tierra y el cielo. La penetración y el quiebre del cuerpo de la diosa, su muerte segura, es generadora del cosmos mismo. Su muerte significa la creación. Su ruptura se traduce en génesis.

La severidad mexicana evitó la referencia a la indiscutible genitalidad del mito. En lugar de referirse a la vagina de la diosa, en lugar de ubicar su centro en la matriz, la penetración se da por otros orificios. El centro se ubica en el órgano vital por excelencia, el que contiene el movimiento vital, el que, junto con el rostro, define al hombre: el corazón.

En efecto, son numerosas las referencias al estricto modo de convivencia y al rigor en el vestir y el proceder cotidiano y ritual de la sociedad mexicana. Sin embargo, en ese marco escrupuloso reconocemos atributos, metáforas, referencias y gestos que resultan claramente eróticos y que con frecuencia son negados por los investigadores del mundo mexicano, elementos que aquí enfatizaremos en la revisión de la deidad telúrica.

Tlaltecuhltli resulta una deidad ambigua en cuanto a su sexo: “Había una diosa llamada Tlateutl que es la misma tierra, la cual, según ellos, tenía figura de hombre: otros decían que era mujer” (Garibay 1965). Esta es la referencia que se encuentra en las crónicas, y en algunas ocasiones sus representaciones tienen figura de varón, y en otras de mujer. Etimológicamente, su nombre significa Señor o Señora Tierra (*tlal*: tierra, *tecutli*: señor). Su esencia también es contradictoria en la medida en que conjuga valores de muerte y de reproducción. Como a otras deidades primordiales (Xiuhtecuhltli y Mictlantecuhltli), en el *Códice Florentino* (vol. II, lib. VI, foja 29v) se le nombra *in tonan in tota*: nuestra madre, nuestro padre, acaso aludiendo a su carácter dual, masculino y femenino a la vez. Se trata del monstruo telúrico que devora a los muertos y que a su vez los habrá de parir como frutos de la tierra fecundada.

Los estudios sobre arte mexica insisten en su carácter brutal, en su asociación con la muerte y el sacrificio. No se trata de algo gratuito, pues en este arte la insistencia en cuanto a la muerte llega a ser agobiante. De hecho, aunque el sacrificio, la sangre y la muerte son elementos relevantes en muchas culturas antiguas, la mexica ha sido identificada sobre todo por su carácter cruento. En cambio, con escasas excepciones, el aspecto erótico en su discurso mítico y plástico ha sido poco abordado. La cosmovisión mesoamericana en general, y la mexica en particular, reúnen estas dos pulsiones de la psique humana: eros y thanatos, el amor y la muerte.

Sin la intención de apegarnos del todo a los estudios freudianos, hay que reconocer que uno de los aspectos más aceptados y empíricamente verificados de las teorías psicoanalíticas es el reconocimiento de estos dos motores fundamentales de la psique, que fueron identificados con los nombres de deidades y mitos griegos. Pero si en esa cultura clásica hay dos personalidades distintas y contrarias, en la cosmovisión mexica cabe aglutinarlas en una sola entidad. Tlaltecuhltli es, por lo tanto, capaz de conformar al cielo y la tierra al ser destruida por los dioses de una manera creativa.

El doble poderío no es privativo de esta deidad. Otras diosas femeninas mesoamericanas suelen reunir ambas características: son progenitoras y, al mismo tiempo, destructoras. Podemos aludir a deidades de diversas tradiciones, como la náhuatl o la maya. Por citar algunas de la primera, recordamos a las *cihuatetéotl*, acompañantes del sol vespertino y nocturno, guerreras muertas en la batalla por dar a luz durante el parto; a la tremenda Coatlicue, madre de Huitzilopochtli, asociada a símbolos de muerte; o a la diosa maya Ixchel, que es representada a veces como generosa y fértil, y otras como destructora al inundar la tierra.

Las imágenes conocidas antes del hallazgo de la magnífica escultura del Templo Mayor, y a diferencia de ésta, que se halló colocada boca arriba, solían estar representadas de tal forma que la efigie de la deidad quedaba oculta por encontrarse boca abajo, viendo hacia la tierra. Entonces esta deidad, que implica la dualidad de sexos: masculino-femenino, y dualidad en su significación: creación-destrucción, resulta esotérica en su imagen.

Si López Austin aludió alguna vez a la fusión y fisión de las deidades del panteón mexica (1983), por mi parte he argumentado que dos pulsiones divididas en el mundo del psicoanálisis como antagónicas y descritas con nombres de mitos griegos, eros y thanatos, tuvieron en el pensamiento mesoamericano un solo referente que las integra. Nacimiento y muerte se integran en una sola deidad, al igual que las dos pulsiones comparten la psique humana. La tierra, Tlaltecuhltli, es devoradora y procreadora. Lo muerto alimenta a la tierra para generar vida. La vida nace de la muerte. La vagina dentada es devoradora. La tierra devora y germina.

Pero acaso la teoría no resulta la mejor forma de acercarnos a estas dualidades, en cambio en las artes encontramos expresiones que priorizan la emoción por encima del conocimiento. De esta forma, la escultura misma resulta en un magistral enunciado del escultor que, además de dar forma a conceptos y dogmas de fe, logra tocar nuestra sensibilidad antes que nuestro saber. Mirar la Tlaltecuhltli del Templo Mayor

resulta una experiencia significativa que la teoría difícilmente podrá suplir.

Ya sea hoy o en el pasado, los artistas nos acercan a discursos en ocasiones con más claridad que los que logran los tratados académicos. En ese sentido, la poesía resulta una forma de expresión que acude a nuestra sensibilidad para provocar emociones, por ello hoy acudo al poeta, que acaso logró acercarse con más certeza a este equilibrio cósmico logrado en la supremacía erótica de las deidades precolombinas. Me refiero a Octavio Paz, quien propuso en su poesía una aproximación al dinamismo imaginativo inspirado en el mundo precolombino. El poema en prosa, “Mariposa de obsidiana”, encontró en el surrealismo modelos poéticos que se adecuan a la integración aparentemente imposible de eros y thanatos y llega a conclusiones que Báez expresa a lo largo de *El lugar de la captura*.

Si bien es cierto que, como señala Alberto Ruy-Sánchez, “Paz tuvo con el surrealismo, por ventura o desventura, una relación muy tangencial [...] [pues] no formó parte del círculo interno”, André Breton, el máximo exponente de este movimiento, “ayudó a Paz a nombrar muchas de las cosas y conceptos que habitan su mundo. Más aún, le ayudó con frecuencia no sólo a nombrar el mundo, a describirlo, a comprenderlo, sino también a crearlo de nuevo en las palabras” (cit. por Ruy-Sánchez 1996).

Itzpapálotl es la mariposa de obsidiana, deidad nocturna ligada a la madre telúrica y a las entidades femeninas muertas en el parto, símil de la muerte del guerrero. Las alas de Itzpapálotl son de cuchillos filosos de obsidiana, y sus garras resultan destructoras. Itzpapálotl, en el poema de Paz, integra a Teteoinan, Xochiquetzal, Coatlicue, Cihautéotl, Tlazoltéotl, Coyolxauhqui, Tlazoltéotl, Tonantzin y Tlaltecuhli, y en una nota a pie el mismo laureado poeta alude a la Virgen de Guadalupe como heredera de las tradiciones de cultos a estas diosas. El poema de Paz reconoce la humillación y la destrucción de un cosmos, pero propone el nacimiento o el renacimiento de un pasado mítico olvidado.

Como un canto náhuatl de tristeza, *icnociúcatl*, la diosa llora su destrucción. La madre del pedernal y de la estrella es objeto de sacrificio, pero su destrucción es, por ello, rito de fertilidad. La muerte, así, resulta también en nacimiento.

“En mi vientre, latía el águila”, nos dice el poema. Y es *Águila o Sol* el título del libro que lo integra. Pero en el mundo precolombino el sol es águila, por lo que “águila y sol”, como título del poemario, no resultan una dicotomía excluyente, como lo sería la de “cara o cruz”. Águila y sol son uno solo, como eros y thanatos, como la vida y la muerte.

En el poema, el sol nace de la diosa cada día y muere nuevamente en la deidad. El águila late en su vientre; es el sol que está en su vientre y que la baña en su cascada solar. Entonces el sol la baña y la preña, crece en ella, nace de ella, muere en ella. La diosa se baña en el sol, se baña en sí misma, es la tierra y el sol como propusieron alguna vez Doris Heyden y Carlos Navarrete interpretando la Piedra del Sol (cit. por López Austin 1983, 81).

Las imágenes de fertilidad y aridez se integran en el poema. Es eros y thanatos, es Tlaltecuhli e Izpapálotl. Es la unión perpetua de la vida y la muerte, es *la herida que no cicatriza*.

El cuerpo de la diosa deviene en el cosmos mismo, como el mito relatado por fray Andrés de Olmos sobre el cuerpo de Tlaltecuhli. Sus capacidades telúricas le hacen destructora y creadora. Su cuerpo reconcilia en el poema a los gemelos enemigos. “Mariposa de obsidiana” es mediodía y es medianoche, fertilidad y esterilidad, luz y sombra, águila y sol, vida y muerte.

Así, el surrealismo encuentra en el mundo prehispánico a su mejor aliado. Paz acude a él y convence a Breton, quien lo definiera como el poeta *qui me touche le plus* (quien más me conmueve) (Verani 1994, 430). Guillermo Sheridan nos recuerda que Breton lo invita a colaborar en el *Almanaque surrealista del medio siglo*: “Yo tenía unos poemas en prosa, se los di, los tradujeron y uno de ellos le encantó a Breton y lo publicó: “La mariposa de obsidiana” (Sheridan 2004, 467). Artaud, por su parte,

se habría nutrido ya entre los rarámuri de imágenes e ideas que contradicen el pensamiento cartesiano y que encuentran formas viables sólo en el surrealismo.

Jean Louis Bédouin resume así la poesía de nuestro premio Nobel:

Surrealista, y por lo mismo esencialmente moderno, este es el producto de encuentros de este género, entre el México de los dioses y la lengua de nuestro tiempo, entre la sangre del sacrificio y la avidez de los astros, entre el esplendor del amor y la imagen transparente de la muerte (Bédouin 1961, 201-202).

Paz escribió “Mariposa de Obsidiana” en primera persona y en género femenino, reiterando, a mi parecer, la bivalencia genérica de las deidades prehispánicas, particularmente las femeninas, como Itzpapálotl, como Tlaltecuhli. El uso del femenino en primera persona no es común en los textos de Paz. De hecho, no he encontrado otros ejemplos. Paz juega con la ambivalencia de género que reside, como hemos argumentado ya, en la identidad misma de Tlaltecuhli.

Paz encuentra en el surrealismo un camino de aproximación que le permite acercarse a la naturaleza contradictoria de las deidades femeninas. Lo hace a través de un poema que hoy dedico a mi maestro. Félix Báez-Jorge ha llegado a conclusiones afines a las de Paz, siguiendo otros caminos, aquellos que los antropólogos hemos construido a partir de la recopilación de información de documentos no escritos, aquellos que se recuperan en la historia oral, en los cantos, en los rituales, en los mitos, en los vestigios precolombinos. Báez ha revelado el universo complejo de las cosmovisiones mesoamericanas en general, y de las diosas telúricas en particular, al captar una naturaleza que le da multivalencia de significados y ambigüedad a su benevolencia o malevolencia, a su carácter fértil o destructor y a su feminidad o masculinidad.

Por todo esto, me permito reproducir aquí el multicitado poema:

“Mariposa de obsidiana”<sup>1</sup>

Mataron a mis hermanos, a mis hijos, a mis tíos. A la orilla del lago Texcoco me eché a llorar. Del peñón subían remolinos de salitre. Me cogieron suavemente y me depositaron en el atrio de la Catedral. Me hice tan pequeña y tan gris que muchos me confundieron con un montoncito de polvo. Sí, yo misma, la madre del pedernal y de la estrella, yo, encinta del rayo, soy ahora la pluma azul que abandona el pájaro en la zarza. Bailaba, los pechos en alto y girando, girando, girando hasta quedarme quieta; entonces empezaba a echar hojas, flores, frutos. En mi vientre latía el águila. Yo era la montaña que engendra cuando sueña, la casa del fuego, la olla primordial donde el hombre se cuece y se hace hombre. En la noche de las palabras degolladas mis hermanas y yo, cogidas de la mano, saltamos y cantamos alrededor de la I, única torre en pie del alfabeto arrasado. Aún recuerdo mis canciones:

Canta en la verde espesura  
la luz de garganta dorada,  
la luz, la luz decapitada.

Nos dijeron: una vereda derecha nunca conduce al invierno. Y ahora las manos me tiemblan, las palabras me cuelgan de la boca. Dame una sillita y un poco de sol.

En otros tiempos cada hora nacía del vaho de mi aliento, bailaba un instante sobre la punta de mi puñal y desaparecía por la puerta resplandeciente de mi espejito. Yo era el mediodía tatuado y la noche desnuda, el pequeño insecto de jade que canta entre las yerbas del amanecer y el ceniztle de barro que convoca a los muertos. Me bañaba en la cascada solar, me bañaba en mí misma, anegada en mi propio resplandor. Yo era el pedernal que rasga la cerrazón nocturna y abre las puertas del chu-

---

1 *Mariposa de obsidiana*: Itzpapálotl, diosa a veces confundida con Tetoinan, nuestra madre, y Tonantzin. Todas estas divinidades femeninas se han fundido en el culto que desde el siglo XVI se profesa a la Virgen de Guadalupe.

basco. En el cielo del Sur planté jardines de fuego, jardines de sangre. Sus ramas de coral todavía rozan la frente de los enamorados. Allá el amor es el encuentro en mitad del espacio de dos aerolitos y no esa obstinación de piedras frotándose para arrancarse un beso que chisporrotea.

Cada noche es un párpado que no acaban de atravesar las espinas. Y el día no acaba nunca, no acaba nunca de contarse a sí mismo, roto en monedas de cobre. Estoy cansada de tantas cuentas de piedra desparrramadas en el polvo. Estoy cansada de este solitario trunco. Dichoso el alacrán madre, que devora a sus hijos. Dichosa la araña. Dichosa la serpiente, que muda de camisa. Dichosa el agua que se bebe a sí misma. ¿Cuándo acabarán de devorarme estas imágenes? ¿Cuándo acabaré de caer en esos ojos desiertos?

Estoy sola y caída, grano de maíz desprendido de la mazorca del tiempo. Siémbreme entre los fusilados. Naceré del ojo del capitán. Lluéveme, asoléame. Mi cuerpo arado por el tuyo ha de volverse un campo donde se siembra uno y se cosecha ciento. Espérame al otro lado del año: me encontrarás como un relámpago tendido a la orilla del otoño. Toca mis pechos de yerba. Besa mi vientre, piedra de sacrificio. En mi ombligo el remolino se aquieta: yo soy el centro fijo que mueve la danza. Arde, cae en mí: soy la fosa de cal viva que cura los huesos de su pesadumbre. Muere en mis labios. Nace en mis ojos. De mi cuerpo brotan imágenes: bebe en esas aguas y recuerda lo que olvidaste al nacer. Yo soy la herida que no cicatriza, la pequeña piedra solar: si me rozas, el mundo se incendia. Toma mi collar de lágrimas. Te espero en ese lado del tiempo en donde la luz inaugura un reinado dichoso: el pacto de los gemelos enemigos, el agua que escapa entre los dedos y el hielo, petrificado como un rey en su orgullo. Allí abrirás mi cuerpo en dos, para leer las letras de tu destino.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA, Carmen. 2009. Ensayo preiconográfico sobre Tlaltecuhltli, diosa de la tierra, *Arqueología*. Núm. 38. 2a. época. México: INAH, pp. 112-124.

- ALCINA FRANCH, José. 2001. Tlaltecuhlti y Tláloc en el inframundo mexicana, Julio Calvo Pérez, ed., *Contacto interlingüístico e intercultural en el mundo hispano*. T. 2. Valencia: Ivalca, pp. 665-676.
- BAEZ-JORGE, Félix. 2008. *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- BALUTET, Nicolás. 2011. La vagina dentada o el miedo a la castración entre los aztecas, Miriam López Hernández y María J. Rodríguez Shadow, eds., *Género y sexualidad en el México antiguo*. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 147-173.
- BECERRA, Eduardo. 2007. Mariposa de obsidiana, de Octavio Paz: el surrealismo y la voz del mito, *América sin nombre*. Núms. 9-10. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 43-48.
- BÉDOUIN, Jean-Louis. 1961. *Vingt ans de surréalisme: 1939-1959*. París: Denoël.
- BRADU, Fabienne. 2004. *Los puentes de la traducción. Octavio Paz y la poesía francesa*. México: UNAM/UV, pp. 113-114.
- CALVO PÉREZ, Julio, ed. 2001. *Contacto interlingüístico e intercultural en el mundo hispano*. Vol. 2. Valencia: Ivalca.
- GARIBAY K. Ángel Ma. 1965. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Col. Sepan Cuantos, núm. 37. México: Porrúa.
- LADRÓN DE GUEVARA, Sara. 2012. Eros y Thanatos: Tlaltecuhlti, *Letras Libres*. Núm. 164, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1983. Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicana, *Anales de Antropología*. Vol. 20, Núm. 2. UNAM-IIA, México, pp. 75-87.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam y María J. Rodríguez Shadow, eds. 2011. *Género y sexualidad en el México antiguo*. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. 2010. *Tlaltecuhlti*. INAH/Conaculta/Fundlocal. México: Fundación Conmemoraciones.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. 1997. Tlaltecuhlti, Señor de la tierra, *Estudios de Cultura Náhuatl*. Núm. 27. México: UNAM, pp. 15-40.

- PAZ, Octavio. 1995 [1951]. *¿Águila o Sol?* México: FCE.
- QUEZADA, Noemí. 1984 [1975]. *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial.* México: UNAM-IIA.
- RÍO, Alma Elizabeth del. 1973. *Bases psicodinámicas de la cultura azteca.* México: B. Costa-Amic.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de. 1979. *Códice Florentino.* 3 vols. México: Secretaría de Gobernación.
- RUY-SÁNCHEZ, Alberto. 1996. *Naturaleza de la distancia: André Breton y Octavio Paz.* Discurso pronunciado en las Jornadas de homenaje a Breton en el Museo Tamayo.
- SHERIDAN, Guillermo. 2004. *Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz.* México: Era.
- SOLARES, Blanca. 2007. *Madre terrible. La diosa en la religión del México Antiguo.* UNAM/Anthropos/CRIM-IIFL, PUEG (Col. Autores, textos y temas Hermeneutis: 24).
- VERANI, Hugo J. 1994. *Mariposa de obsidiana: una poética surrealista de Octavio Paz.* *Literatura Mexicana.* Vol. 5, núm. 2. México: UNAM-III, pp. 429-442.

# LA TRANSGURACIÓN DE LAS PERSONAS SAGRADAS

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

## FÉLIX BÁEZ-JORGE Y LOS SANTOS

HE ELEGIDO EL TEMA DE LA TRANSGURACIÓN de las personas sagradas en la obra de Félix Báez-Jorge. Esto se debe a dos razones principales: la primera, es hacer hincapié en sus importantes contribuciones a la ciencia antropológica. Sus aportes científicos en la materia, tanto por la profundidad de sus planteamientos como por la abundancia y la claridad de sus ejemplos etnográficos e históricos, han hecho de sus obras trabajos de lectura indispensable para los especialistas en el tema. La segunda, es reconocerme como acreedor de dichos aportes. A lo largo de nuestras ya añosas carreras académicas, he tenido el gusto de coincidir con Báez-Jorge en numerosos temas, lo que ha propiciado entre ambos un diálogo científico permanente en el que me he visto muy favorecido. En el prolongado intercambio de ideas y de información que hemos sostenido, han destacado sus propuestas sobre la manera en que los dioses patronos indígenas devinieron en santos patronos, transformación que se hace heredera tanto de la antigua naturaleza de los dioses como de las enseñanzas aportadas por los evangelizadores sobre la historia y la iconografía de las figuras cristianas.

En efecto, al adoptar de grado o por fuerza la sustitución exigida por los dominadores, los indígenas adaptaron a sus concepciones y prácticas las figuras de los personajes de la hagiografía extraña, con el fin de que se ajustaran a sus propias cosmovisiones, con el propósito de que cumplieran con las funciones sagradas que los agricultores, ahora

sometidos por la Colonia, consideraban indispensables para su subsistencia, particularmente los de producción y reproducción.

Por mi parte, durante décadas he centrado mi atención en la naturaleza de los dioses patronos de la tradición mesoamericana en su fase anterior a la conquista española. Como enseguida explicaré, dicho enfoque me ha llevado al estudio de la transformación del fenómeno religioso de la época del sometimiento de los pueblos indígenas, no sólo en la época colonial sino hasta nuestros días. Es en este último enfoque donde las propuestas científicas de Báez-Jorge se han convertido para mí en un rica fuente de conocimiento y, también hay que decirlo, fértil material para el planteamiento de los intercambios de ideas que constituyen la base del progresivo avance de la ciencia.

¿Por qué recurrimos los especialistas en la antigua Mesoamérica a la historia colonial y a la del presente? Nuestra incursión en esta amplia época no sólo está justificada, sino que es, a mi juicio, indispensable. Pese a la relativa riqueza de las fuentes históricas referentes a la antigüedad y a los primeros años de la Colonia, éstas no satisfacen plenamente los requerimientos de investigación actual. Aun considerando fuentes históricas, no sólo las documentales sino las arqueológicas, las codicológicas, las lingüísticas, las provenientes de la antropología física, o cualesquiera otras que proporcionen información útil para configurar un modelo histórico del pasado, son muchas las preguntas actuales que quedan sin respuesta si no se tienen en cuenta los datos que ofrece la etnografía. Para comprender las antiguas concepciones y prácticas de la cosmovisión indígena es necesario recurrir a la larga tradición. Es necesario verlas desde la perspectiva de una historia que Braudel calificó como de muy larga tradición; se requiere analizar cómo persistieron y cambiaron con el impacto de la Conquista y cómo se han seguido transformando hasta nuestros días. La historia de la cosmovisión en general, y la de la religión y la mitología en particular, pertenecen a la larga tradición. Más allá de que los enfoques centrales deban centrarse en un tiempo y en un espacio breve, particular, la pérdida de la gran perspectiva afectaría

notablemente nuestra percepción de los procesos estudiados. Es necesario analizar las antiguas creencias y prácticas como productoras de un devenir; evaluar cuáles fueron sus legados más resistentes y cuáles los más lábiles; qué fue lo que se conservó, mutó o se perdió, cómo lo hizo y cuáles fueron sus causas y consecuencias.

Al incluir las fuentes etnográficas como percepciones retrospectivas, en las fuentes históricas del pasado no puede hacerse de lado que la vida colonial ha producido grandes transformaciones. Esta razón hace que en el estudio de las sociedades indígenas –como en el estudio histórico de cualquier sociedad en cualquier tiempo y en cualquier lugar del mundo– deba considerarse el gran peso del cambio histórico. El cambio se produce sobre la tradición, en procesos lúdicos en los que se contradicen mutaciones, innovaciones y permanencias. El investigador está obligado a indagar los factores del cambio; la heterogeneidad de sus efectos en las distintas sociedades; los motivos y formas de la recepción o de la resistencia; los elementos culturales más lábiles y los más resistentes; las condiciones y capacidades de las cosmovisiones para conservar –pese a los cambios– su relativa coherencia; las luchas generacionales como índices de la profundidad de la transformación, y muchos otros aspectos más. Todo este acervo permite comprender no sólo el presente de una cultura –que nunca es estático–, sino la existencia de la cultura en la tradición en el cambio histórico y, en consecuencia, comprender también la permanente formación de las sociedades y la consecuente y constante producción dialéctica de la cultura.

Félix Báez-Jorge se ha centrado en los procesos de transformación/conservación que se han dado en materia religiosa en la difícil confluencia de dos tradiciones.<sup>1</sup> Como él lo tiene en cuenta, fue una amalgama cultural de cosmovisiones muy diferentes que se dio en condiciones históricas de enorme asimetría. Para ello ha recurrido a la comparación

---

1 Aunque el estudio específico de los patronos se ha concentrado en dos de las obras de Félix Báez-Jorge (1998 y 2008), sus aportaciones sobre esta materia se encuentran también en otros muchos trabajos de su amplísima producción científica.

–con todo lo que ésta lleva de confrontación– de los complejos culturales en juego. Refiriéndonos al ámbito de los patronos, Báez-Jorge puntualiza en el desarrollo de sus estudios:

- a) Las concepciones de los santos patronos cristianos, tanto en lo que se refiere a hagiografía, funciones, culto, etcétera.
- b) Las antiguas concepciones de los dioses patronos mesoamericanos, incluyendo su pertenencia al panteón y, por supuesto, también sus funciones y su culto en las antiguas sociedades mesoamericanas.
- c) Las concepciones derivadas de la fusión de ambas figuras, teniendo en consideración el peso de la tradición indígena, la imposición de los dominadores y las formas de captación y adaptación indígena de las innovaciones.

## LOS SANTOS PATRONOS CRISTIANOS

Al coincidir en múltiples de sus aspectos la temática de Félix Báez-Jorge con la que yo he desarrollado a lo largo del tiempo, veo ahora la posibilidad de contribuir en el mencionado campo de estudio, sobre todo en lo tocante al punto de los antiguos dioses patronos mesoamericanos. Obviamente me auxilio con la confrontación de algunas de las características de los santos cristianos. Mi forma de contribución a este estudio será la elaboración de un paradigma de los dioses patronos, con la esperanza de que sea de utilidad a los colegas que, coincidentes también en los intereses e inquietudes científicas que nos han unido a Báez-Jorge y a mí, deseen utilizar este modelo en sus futuras investigaciones.<sup>2</sup>

---

2 Teniendo en cuenta este fin de presentación de un paradigma, las dimensiones de este trabajo y los abundantes apoyos sobre los diferentes aspectos de este tema que he ofrecido en otros trabajos, las referencias a fuentes históricas y etnográficas serán exiguas y utilizadas simplemente como ejemplos en algunos puntos.

Antes de entrar específicamente a las particularidades del paradigma de los dioses patronos, es conveniente señalar, aun en forma muy esquemática, algunas de las características principales de los santos cristianos. Como es bien sabido, los conquistadores vieron en el patronazgo de los pueblos indígenas una vía muy eficaz para la evangelización. Los españoles descubrieron muy pronto la fuerte relación existente entre la cohesión social y el culto a personas divinas entre los indígenas. Era un paralelismo evidente que, de ser adecuadamente utilizado, facilitaría la conversión y el adoctrinamiento de los conquistados. El recurso no fue visto con buenos ojos por todos los evangelizadores. El franciscano recibía de la devoción mariana demostrada en Tepeyácac, de la veneración a Santa Ana en la Sierra de Tlaxcala y de la de San Juan en Tianquizmanalco, pues sospechaba que en estos tres casos los indios seguían rindiendo culto, respectivamente, a la diosa Tonantzin, a Toci y a Tezcatlipoca, este último en su advocación del Telpochtli. Refiriéndose a la iglesia de Santa María de Guadalupe, cuya ubicación coincidía con el sitio donde antiguamente se adoraba a la madre de los dioses, dice fray Bernardino: “Y vienen agora a visitar a esta Tonantzin de muy lexos, tan lexos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lexas tierras a esta Tonantzin, como antiguamente”. De Santa Ana resaltó la confusión entre la diosa Toci, cuyo nombre significa “Nuestra Abuela”, con la madre de la Virgen María, mientras que la virginidad de San Juan Evangelista podía hacer de él un *telpochtli*, como una de las proyecciones del dios Tezcatlipoca, haciendo que supuestamente se venerara a San Juan allí “donde ningunos milagros ha hecho, ni hay por qué acudir más allí que a ninguna parte donde tiene iglesias [sic]” (Sahagún 2000, 1114-1115).

La suspicacia de Sahagún estaba totalmente justificada. Muchos otros testimonios documentales nos dan a conocer que los indígenas sugerían qué santos debían ser destinados a la devoción de cada pueblo, teniendo como base la coincidencia de la fecha del santoral con la fiesta

del dios, la proximidad del significado del nombre del santo con las atribuciones del patrono, las vagas noticias de la vida del santo con los símbolos o las hazañas míticas de la deidad o, como insiste con excelentes ejemplos Báez-Jorge en sus trabajos, con la resignificación iconográfica, interpretando con criterios indígenas los símbolos de las imágenes de las iglesias.

Una de las razones más importantes para el falso entendimiento recíproco fue que el paralelismo entre la institución de los santos patronos y la de los dioses patronos no lo era tanto. Se trataba de dos complejos conceptuales diferentes, que provocaban un lenguaje doble y que era entendido como uno por ambas partes del diálogo. A la muy aludida malicia de los indígenas, que pretendían esconder a sus dioses bajo la figura de los santos, debemos sumar la buena voluntad derivada del equívoco. Y todo, evidentemente, enraizado en la coherencia de una cosmovisión que enlazaba todos sus componentes en la gigantesca red de su sistema. No se trataba simplemente de recibir la protección de una persona sobrenatural: el dios patrono respondía a toda una lógica de existencia cotidiana que enlazaba salud, seguridad, amparo, reproducción biológica, producción laboral, continuidad de las fuerzas cósmicas, misión en el mundo y mucho más. Nunca la figura de un santo patrono hubiera sido suficiente para cubrir todas aquellas necesidades existenciales.

La simple comparación del tipo de relatos sagrados, que daban autenticidad al vínculo con el dios y con el santo, muestra la discrepancia absoluta entre uno y otro: el relato de la vida del santo era una apología de la virtud, de la consagración a la divinidad, un ejemplo que guiaba la conducta de sus protegidos. En cambio, las narraciones de los hechos del dios eran mitos. Los mitos no son ejemplares, son referencias de acontecimientos cósmicos fundamentales, muchas veces terribles. La fusión de ambas corrientes en la mente de los indígenas produjo resultados complejos, algunos de ellos totalmente inéditos. Hechos, imágenes, devociones y culto, basados en una concepción del cosmos

fuertemente estructurada, tradicional, nacieron de las religiones indígenas coloniales.

El patronazgo introducido por los evangelizadores descansaba en la idea de la santidad. Para los cristianos, la santidad implica, en un principio, la pertenencia del ser humano a Dios, condición a la que están llamados todos los fieles. La santidad es, por tanto, una vocación universal. En el cristianismo los santos gozan de la existencia celeste y tienen, desde el cielo, la posibilidad de interceder ante Dios por la humanidad. Puede decirse que la veneración a los santos es aceptada en todos los credos cristianos, pero dentro del cristianismo existen fuertes variantes. En forma particular, los católicos consideran santos a aquellos hombres que por su perfección moral son los elegidos que gozan de la proximidad divina, entre los cuales se destaca a los reconocidos mediante el señalamiento –la canonización– de la Iglesia. En el catolicismo los elegidos merecen el reconocimiento de los fieles en forma de veneración particular, la dulía, muy diferente al culto destinado a Dios, la latría, y a la veneración particular a la Virgen, la hiperdulía. Los católicos, a diferencia de los fieles de algunos otros credos cristianos, creen que los santos pueden ser invocados por quienes desean obtener el auxilio de este poder de intercesión.

La intercesión de los santos ha sido concebida como una facultad especializada. Principalmente a partir de la vida del santo, de su vía a la santidad o de la forma de su martirio o muerte, el santo es reputado como un ser, con la condición, las capacidades, la disposición o la empatía en determinados ámbitos. Su poder aumenta en ciertas circunstancias o frente a ciertas problemáticas de sus fieles. Esto sugiere una analogía especial del santo hacia grupos o individuos específicos y conduce a la identificación de patronazgos. Los santos pueden ser señalados protectores especiales de comunidades o individuos que de alguna manera les sean afines, y en esta forma se irán determinando los vínculos privilegiados. Santa Bárbara fue condenada a muerte por su cruel padre, quien por castigo divino fue fulminado en el acto. Dada la muerte de su

padre, la santa pasó a ser patrona de artificieros, artilleros y bomberos. Santa Cecilia, que entonaba cánticos a Dios mientras sonaba la música para su boda, es patrona de los músicos. El evangelista San Lucas, de quien se dice que fue retratista de María, es patrono de los pintores. Santa Águeda, a quien le arrancaron los pechos en el martirio, es patrona de los lactantes. San Cosme y San Damián, que cuidaban gratuitamente a los enfermos, son patronos de los médicos. San Crispín y su hermano Crispiniano, que se hicieron zapateros en su expatriación, son patronos de los zapateros. La enfermedad de Lázaro hizo que se le atribuyera ser patrono de los leprosos. De esta manera, los abogados tienen como patronos a santo Tomás Moro, a san Ivo de Kermartin y a san Raimundo de Peñafort; los banqueros, a san Carlos Borromeo; los estudiantes, a santo Tomás de Aquino; los arqueólogos, a san Dámaso y a santa Elena de Constantinopla; todos los niños son protegidos por los Santos Inocentes, y así la lista pudiera continuar por muchas páginas. Para los casos que nos ocupan, son de gran importancia los santos relacionados con las poblaciones de estados, ciudades y aldeas o con los miembros de determinadas naciones o grupos étnicos. Desde tiempos medievales, la mayor parte de las localidades de España tienen su santo patrón, al que destinan por lo regular la fiesta mayor del lugar.

## LOS DIOS PATRONOS

La cosmovisión mesoamericana distingue dos ámbitos espacio-temporales para explicar la existencia de este mundo. Uno de ellos es el anecúmeno, dimensión propia de los seres sobrenaturales en la que se ubica el decurso mítico y a la que se concibe con duración indefinida. Es tanto el antecedente divino como la fuente del movimiento del otro tiempo –espacio–, el mundano. El anecúmeno está vedado a las criaturas mundanas, pues lo ocupan los dioses y las fuerzas sobrenaturales. En contraparte, el ecúmeno es la dimensión creada por los dioses para albergar a las criaturas. Su existencia se considera limitada por dos acontecimien-

tos. El primero, es el de su creación, que corresponde a la estructuración del mundo como un gran mecanismo regido por la regularidad del tiempo. La creación también implica el dictado de las leyes que rigen al ecúmeno y el nacimiento de las criaturas. El segundo, es el de su destrucción, cuando los dioses así lo dispongan. El ecúmeno no sólo está poblado por las criaturas: aloja muchísimos dioses y fuerzas en forma permanente o transitoria. Entre ambas dimensiones se abren vías de comunicación –los portales– cuyo cruce se encuentra estrictamente regulado. Entre las funciones de los portales está la de permitir que dioses y fuerzas penetren para dinamizar el mundo, y que las ofrendas de los hombres pasen al ámbito de los dioses.

La creación del mundo posee peculiaridades muy importantes en la concepción mesoamericana. Los mitos nahuas del Centro de México, registrados en la Colonia temprana, son particularmente explícitos al describir el proceso. Los antecedentes de las criaturas se encuentran en el anecúmeno, en el tiempo-espacio del mito. Los personajes del mito son en el fondo dioses proteicos que se van transformando mediante su interacción. En un momento dado, que corresponde a la determinación de los dioses supremos de crear el ecúmeno, uno de los personajes míticos –en forma singular o desdoblada– se somete al sacrificio para convertirse en el gobernante del mundo en formación. Tras su occisión, dicho dios baja al mundo de la muerte, donde adquiere la materia con que cubrirá su cuerpo en su nueva naturaleza. Metafóricamente se habla de su riqueza, de su capa de plumas amarillas. Su cobertura lo convierte en la primera criatura, el Sol, y con la fuerza de sus rayos dictará la ley de transformación de todos los dioses míticos: todos deberán seguir su suerte, morirán en sacrificio, y con su muerte adquirirán una naturaleza definitiva, pues los rayos del Sol secarán y solidificarán la moldeable sustancia de sus cuerpos. Como el Sol, cada uno de los dioses míticos se convertirá en creador-criatura; cada uno de ellos dará origen a un ser destinado a poblar la tierra. Como el Sol, también quedarán incluidos en el ciclo de vida/muerte, pues la cobertura adquirida les otorgará

una existencia precedera. La destrucción de su cobertura los obligará a nuevos descensos al mundo de la muerte y, posteriormente, a la adquisición de otra capa, la de otro individuo de la misma clase o especie.

Este proceso explica una de las características más notables de la cosmovisión mesoamericana: la creencia de que todas las criaturas –astrales, minerales, biológicas, incluso las artificiales– poseen una entidad personal interna, un alma. Cada criatura es un dios encapsulado. Las criaturas son, así, dioses sometidos a un estado cíclico de vida/muerte, cuya presencia sobre la superficie de la tierra corresponde a su existencia de encapsulamiento con materia precedera, mientras que la destrucción de la capa vital significa su otra existencia, la de muerte, y su preparación para que la antigua capa sea sustituida por una nueva. Los creadores-criaturas, como todos los dioses en Mesoamérica, son concebidos como seres que pueden fraccionarse y distribuirse en el espacio. Al convertirse uno de ellos en un animal original, por ejemplo, su múltiple fraccionamiento permitirá que esté presente también en cada individuo de la misma especie. Dado que son portadores de las características solidificadas por los rayos del Sol, éstas serán las esenciales de cada especie o grupo. Los creadores-criaturas –las almas esenciales– recibían en la antigüedad los nombres de “corazones”, y hoy se les menciona frecuentemente como “corazones”, “semillas” o “semillas-corazones”.

El proceso también explica las relaciones que el hombre debe mantener con el resto de las criaturas. En el fondo, se trata de una interrelación de distintas sociedades. Más aún, aunque la posibilidad de comunicación interespecífica se perdió con la solidificación de los dioses, algunos hombres poseen poderes y conocimientos suficientes para entablar un diálogo con las otras criaturas.

Todo esto viene al caso porque los seres humanos, como los individuos de cualquier otra especie, son dioses encapsulados. Según los antiguos nahuas del Centro de México, los hombres se habían formado de la sustancia misma de Quetzalcóatl. Este dios era concebido, por tanto, como el patrono de la humanidad. El pensamiento mítico es esencialista:

no admite que los seres existentes cambien su naturaleza por medio de una transformación evolutiva. Lo anterior ha originado serios inconvenientes en distintas mitologías del mundo cuando se refiere a las características esenciales del hombre. En efecto, hay características esenciales que son comunes en todos los seres humanos; pero también es obvio que entre los grupos humanos existan particularidades básicas, y si éstas son también consideradas esenciales se produce una contradicción lógica. Un ejemplo: los seres humanos poseen una anatomía que se supone esencial, pero las características raciales son particulares. Otro ejemplo: el lenguaje se considera una calidad humana esencial, pero las lenguas son particulares. Si las características raciales y las lenguas también son consideradas esenciales, es necesario que se crea en segundas creaciones. Éstas son referidas en la Biblia, por ejemplo, como dos hechos portentosos. Son dos reinicios de la existencia del hombre. El primero, el Diluvio, resuelve el problema de la diferencia de razas con la destrucción de casi toda la humanidad y con el posterior castigo divino a los hijos de Noé. Cada uno de ellos será el progenitor de las tres razas en las que entonces se dividía la humanidad. El segundo, el derrumbe de la Torre de Babel, rompe milagrosamente con la unidad de la lengua.

¿Cómo se solucionaron estos problemas en la cosmovisión mesoamericana? La base fue la concepción de los dioses mesoamericanos. Se ha dicho que los dioses tenían la capacidad de fraccionarse, esto es, dividir su sustancia con todas sus características y formar así múltiples unidades menores que podían distribuir. Además, poseían facultades de fusión y fisión. Por medio de la fisión, un dios podía desdoblarse. A partir de una persona divina se creaban dos o más personas diferentes; en cada una se distribuían poderes y características específicas. El dios de la lluvia, por ejemplo, se desdoblaba en cuatro dioses diferentes para ocupar cada uno de los árboles cósmicos que sostenían el cielo. La fusión significaba el proceso contrario. Distintas personas divinas podían unirse para formar una sola. En Mesoamérica, la fisión permitió solucionar el problema de la segunda creación.

Según las antiguas creencias, todo se había producido en la dimensión espacio-temporal del anecúmeno, el ámbito del absoluto presente. Del dios patrono de la humanidad surgió la primera pareja humana; pero esta pareja y su prole no habitaron de inmediato el ecúmeno. Ellos y sus múltiples descendientes habitaron y se reprodujeron en una ciudad en el allá-entonces. La conocemos con múltiples nombres: Tollan, Colhuacan, Aztlan, Tzotzopan, Zuyuá... Allá la lengua era común y no había diversidad en el culto a los dioses, pues sólo se veneraba al dios supremo. Era una existencia feliz. Pero la larga estancia en Tollan fue truncada porque sus moradores cometieron un pecado. Los hombres fueron expulsados. No fue un destierro simultáneo. Los hombres fueron saliendo en grupos, en múltiples partos, y se fueron distribuyendo sobre la superficie de la tierra. Según los mitos de la creación de los pueblos, fueron paridos en conjuntos de siete en siete. La última etapa de formación como grupos diferentes fue en los siete úteros de la montaña parturienta, Chicomóztoc. Al salir, cada pueblo tuvo su propio patrono, un desdoblamiento del patrono de la humanidad. Del patrono particular cada pueblo adquirió figura, carácter, aptitudes, gustos, vicios, etc. El dios particular legó a sus hombres el oficio; les confirió la misión sobre la tierra. En esta forma tuvieron su lengua, sus costumbres culturales, sus leyes particulares. El dios les designó el lugar que ocuparían sobre la tierra y los guió hacia allá, cuando aún no iniciaban su mundanidad, en una larga aurora de migraciones que los llevaron a sus destinos para recibir en el mundo su primera salida del Sol.

La solución de la doble creación estaba dada. La fórmula fue suficiente para ser aplicada tácitamente en las divisiones y subdivisiones de los grupos humanos sobre la tierra. Los dioses patronos se desdoblaron, y la esencialidad de las particularidades quedó satisfecha. Así, hubo patronos de distintos niveles. Los hubo de las etnias, como el Mixtécatl de los mixtecos, el Otontecuhtli de los otomíes, el Cuextécatl de los huastecos. Hubo patronos de las poblaciones y, también, dentro de cada población, patronos de los *calpullis*, los muy mencionados *calpulteteo* de las

fuentes. Hay en nuestros días, en las tierras altas de Chiapas, patronos familiares. Esta derivación, lejos de limitarse a Mesoamérica, está registrada en los Andes desde el siglo XVI. Garcilaso de la Vega, “El Inca”, consigna en sus *Comentarios reales* que: “Cada provincia, cada nación, cada pueblo, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros, porque les parecía que el dios ajeno, ocupado con otro, no podía ayudarles, sino el suyo propio” (De la Vega 1982, I, 53).

Los desdoblamientos produjeron toda una dendrología patronal explicativa. Las esencias de lo humano, de lo racial, de lo gentilicio, de lo familiar, se alojaron, como alma compleja, en el cuerpo de cada individuo, en la intimidad del corazón. Era la composición del alma más importante de cada ser humano, en la que radicaban los caracteres esenciales. Era el alma identitaria la que hermanaba al hombre con sus semejantes en los diversos niveles de agrupamiento. Era el alma la que hacía hombres –hombres corporales, hombres corporados– a los seres humanos. Era el alma a la que acompañaban en cada individuo otras almas muy diversas, ubicadas en otras partes del cuerpo, éstas, causantes de los elementos de individualización en cada ser humano. En esta forma, el cuerpo humano se integraba de su sustancia densa, pesada, y de su sustancia ligera: el alma identitaria y las individualizantes. Por la primera, la esencial, cada hombre era un pedazo del dios patrono. Dios patrono y su grupo eran consustanciales, coesenciales.

## LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS DIOSES PATRONOS

Aunque las fuentes documentales más tempranas referentes a la historia, las creencias y las prácticas de Mesoamérica no son tan abundantes como muchos desearíamos, la información acerca de los dioses patronos aparece en numerosos documentos, sobre todo en descripciones de los antiguos nahuas del Centro de México y en los mayenses de los Altos de Guatemala, pese a que ya los textos guatemaltecos muestran una fuerte influencia de la evangelización. Por lo que toca a la información

etnográfica actual, ésta es rica, y en ella sobresalen las noticias de los pueblos de los Altos de Chiapas y de la Sierra Norte de Puebla.

En este apartado señalaré algunas de las características más notables de los dioses patronos. Proviene de información tanto antigua como actual. El propósito será formar un cuadro, un tanto laxo, con los aspectos más generalizados en el pasado y en el presente.

Su finalidad es formar una herramienta metodológica útil que oriente las investigaciones, sobre todo en los estudios comparativos en su sincronía y en su diacronía. No se trata, de ninguna manera, de un instrumento definitivo. Se espera que se vaya modificando con su uso, con la confrontación de creencias y prácticas, no sólo debido a paulatinas rectificaciones sino con la precisión de las semejanzas y diferencias que existieron y existen entre las concepciones de las tradiciones mesoamericanas particulares. El cuadro, por tanto, será siempre provisional y perfectible, una herramienta de trabajo adecuada y maleable tanto para orientar la búsqueda de la información como para sistematizarla.

En este caso, y pese a que con ello muchos de los puntos ya mencionados se vuelven redundantes, puntualizo características con las que se integra un paradigma de los dioses patronos:

*a) Son dioses creadores-criaturas proyectados jerárquicamente.* Como se ha afirmado, los dioses patronos son divinidades. Son los seres que en el principio de la existencia mundana fungieron como los creadores-criaturas de los hombres. Gracias a la capacidad de fisión de los dioses, han sido concebidos como seres derivados dendrológicamente de un patrono general, en una proyección jerárquica correspondiente a las dimensiones relativas de los grupos humanos que dependen de ellos. De mayor a menor, dios patrono de la humanidad, dioses de etnias, dioses de poblaciones, dioses de comunidades –los *calpullis* entre los nahuas– y dioses familiares. En cada nivel se otorga un conjunto de características esenciales. El patrono general es el gran donador de las características esenciales de la especie humana.

Las fisiones divinas de los patronos son mencionadas de distintas maneras en las fuentes etnográficas. Un interesante ejemplo es el de los tzotziles contemporáneos para explicar cómo, de la cúspide, se crean todos los patronos étnicos de los pueblos. Así lo relató Holland a partir de sus registros:

Dios pronto se dio cuenta de que tenía suficientes hijos; decidió entonces crear los pueblos dividiendo las tierras de todo el mundo entre los chamulas, zinacantecos, tenejapanecos, huistecos, etc., y envió a sus hermanos, los santos, para que fundaran municipios en los que, posteriormente, habrían de servir como protectores y patronos (Holland 1963, 79).

En este testimonio, como en muchísimos otros que se refieren a los santos patronos, puede verse el predominio de las antiguas concepciones. Los santos patronos no son, como en el pensamiento ortodoxo del viejo mundo, hombres virtuosos. Aquí son seres divinos –hermanos de Dios en el caso tzotzil– que descienden a la tierra con la misión específica de dirigir, establecer y proteger a los hombres de los pueblos que a cada uno de ellos se ha confiado.

*b) Pertenecen al tipo de dioses protectores de las especies que habitan en el Monte Sagrado.* Los dioses patronos forman parte del extenso tipo de dioses que hoy reciben el nombre de padres-madres en el sureste mesoamericano. Los padres-madres son los orígenes, los arquetipos y los protectores de las distintas criaturas. Fray Bartolomé de las Casas se refiere a los patronos de las plantas y animales cuando señala que “para cada especie [...] tenían un dios, como para guardar el maíz o trigo uno; para los garbanzos, o habas, o frísoles otro; otro para el algodón; para cada una de las frutas otro, y así de las arboledas y frutales y cosas de comer, otros” (De las Casas 1967, I, 639). En las fuentes etnográficas se menciona con frecuencia que su morada es el interior hueco del Monte Sagrado. Se trata, pues, de seres divinos que se encuentran en la dimensión espacio-temporal anecuménica. En efecto, el Monte es una parte

del *axis mundi*, y sus funciones son básicas para el funcionamiento de este mundo, sobre todo como vía de paso de los flujos cíclicos entre los dos espacios cósmicos.<sup>3</sup>

Como otros componentes del aparato cósmico, el Monte Sagrado se proyecta en el propio anecúmeno para constituir los cuatro soportes del cielo, los cuales están en los confines del plano terrestre; pero sus proyecciones también se dan en el ecúmeno, fundamentalmente en accidentes geográficos de gran altura a los que cargan de sacralidad. Como ejemplos se pueden señalar el Popocatepetl o el Monte Tláloc, lugares en donde se ubica el Dueño, persona divina que se identifica con el patrono de los pobladores circundantes.

Aunque el hogar de los padres-madres es anecuménico, es muy frecuente que en las actuales narraciones de todo el territorio mesoamericano aparezcan episodios en los que estos seres salen del interior del Monte, conviven con sus protegidos y aún tienen contacto con los seres humanos. Por ejemplo, cuando se refieren a padres-madres animales, hay constantes recomendaciones a los cazadores para que no dirijan sus proyectiles contra ellos, pues son los seres favoritos del Dueño del Monte y la agresión que sufran será duramente castigada.

Es frecuente que los padres o dueños de tal o cual especie se denominen “corazones”. Hoy, como en la antigüedad, si el “corazón” de un animal desaparece de una región, con él desaparecen todos los individuos de la especie. Fray Gerónimo de Mendieta se refiere a lo que sucedió cuando la imagen de un dios de los peces fue llevado a otro lugar:

Y acaeció cerca de éstos [dioses de los animales] en cierto pueblo de la laguna, cuando les quitaban sus ídolos, una gracia: que como les llevaron los religiosos estos sus tales dioses, ranas y sapos y los demás que tenían de piedra, pasando después por allí y pidiéndoles algún pescado para

---

3 Para las creencias vinculadas con el Monte Sagrado, véase *Monte Sagrado-Templo Mayor* (López Austin y López Luján 2009).

comer, respondieron que les habían llevado los dioses de los peces, y que por esto ya no los pescaban (Mendieta 1945, I, 95).

*c) Se proyectan para crear otros niveles jerárquicos.* Como se ha visto y ejemplificado con el Monte Sagrado, las entidades cósmicas se proyectan tanto en el anecúmeno como en el ecúmeno y sus proyecciones adquieren características particulares. Así en el caso del Monte Sagrado. Al proyectarse anecuménicamente en el norte para formar el sostén del cielo de ese punto, crea un monte con su árbol, pero éstos adquieren, con su particular color negro, la facultad de tener bajo su adscripción a los seres que pertenecen al cuadrante septentrional. Esta capacidad de las partes del gran aparato cósmico también se observa en los dioses, y es frecuente encontrarla cuando tanto su persona como su morada se reproducen a manera de fractales, aunque adquiriendo las características inherentes a su posición de destino.

Por lo que toca a los patronos de los hombres, los “corazones” humanos, se identifican, como se ha mencionado, con el dios gobernante del Monte, el genéricamente llamado Dueño. En la actualidad, el Dueño se proyecta, a su vez, en las imágenes de los santos patronos de los templos principales de las poblaciones protegidas. En esta serie de proyecciones, el patrono existe en el promontorio geográfico sagrado del pueblo, en el pueblo mismo, en el santo patrono que mora en la iglesia, y de los santos en sus imágenes. Pero, principalmente, el Dueño se ha fraccionado y, con ello, está distribuido entre los componentes del grupo humano que protege. Lo anterior se explica como una coesencia divina del patrono y sus hijos humanos. Desde la antigüedad, como “corazón” el patrono se considera también el “corazón del pueblo”, y en el corazón de todos los miembros de cada linaje, como puede comprobarse en el *Códice Vaticano A 3738*:

Y por esto tenían en mucho el linaje, y cuando se ofrecía decían, yo soy de tal linaje. Y hacían sacrificios y adoraban a su primer funda-

dor y decían que él era el corazón del pueblo y lo guardaban en lugar seguro en forma de ídolo y le ofrendaban cosas ricas como oro y piedras preciosas. Delante de aquel corazón ardía siempre leña donde quemaban copal o incienso (*Códice Vaticano A 3738 1996*, fol. 5r [5]).

Esta concepción permite que al día de hoy haya tepoztecos que aseguren: “Yo soy el Tepoztécatl”. En el mismo sentido, Acosta Márquez, al referirse a esta coesencia, dice que entre los santos patronos y sus protegidos hay una corporalidad compartida, la cual se traslada a la imagen. Para sostener esta afirmación, la investigadora transcribe el testimonio de Bernardina Martínez, recogido en Pahuatlán, Puebla:

Si los santos tienen sus deditos rotos, mal ubicados o con la ropa sucia, la población estará enferma; si se le llega a quebrar un dedo, en la comunidad habrá personas que se enfermen; para que se curen tienen que mandar arreglar al santo, para tener cura [...] Los dedos es como la población de sus hijos que tienen, los dedos de los pies son los niños que habitan en el pueblo, son todos los niños, jóvenes, *imapilwan*, *ixopilwan*...<sup>4</sup> Si el santo está bien, todo el pueblo lo estará (Acosta Márquez 2013, 136).

d) *Son donadores del “corazón” personal.* El primer don del dios a su gente es, por tanto, la existencia misma. El alma identitaria –la principal de las entidades anímicas del ser humano– es parte del propio donado; es un fragmento que queda encapsulado en el interior de cada uno de sus protegidos. En esta alma van plasmados los caracteres propios del dios, incluyendo sus preferencias y sus vicios. El mejor ejemplo es el que se refiere a Cuextécatl, patrono de los huastecos. El mito cuenta que tras el descubrimiento del proceso para hacer pulque, los dioses se reunieron para festejar. Durante la fiesta todos bebieron con moderación, con

---

4 “Los dedos de sus manos, los dedos de sus pies.”

excepción de Cuextécatl, que sobrepasó las cuatro tazas de pulque, bebiéndose la quinta. Con ésta se emborrachó, y la ebriedad llegó al punto de que el dios se quitó el *máxtlatl*, mostrando en público sus órganos genitales. Los informantes de Sahagún, al describir las costumbres del pueblo huasteco, aluden al mito y concluyen:

y no abandonaron su desvergüenza, la embriaguez. Se dedicaban mucho al pulque. Y con ello imitaban los cuextecas a su padre [*in intah*], a su dirigente [*in inteyacancauh*], porque los varones siempre andaban sin *máxtlatl*, jamás se ponían *máxtlatl* (Sahagún 1979, Lib. I, cap. IX, fol. 4, traducción de A. L. A.).

En igual sentido, pero siglos después, Monaghan registra lo que dicen los mixtecos actuales de Santiago Nuyoo, en la Mixteca Alta: “Los nuyootecos dicen que las diferencias en vestido, prácticas rituales, niveles de homicidios, hasta el temperamento de los ciudadanos de los distintos lugares, es así porque cada lugar tiene un diferente santo patrono” (1995, 307).

e) *Son donadores del nombre.* Un segundo don se deriva del primero. Con frecuencia el patrono dona a sus protegidos su propio nombre. La eponimia se produce en los distintos niveles. Ya se vio el ejemplo de Mixtécatl como patrono de la etnia mixteca.

f) *Son donadores del oficio.* La donación del oficio que caracterizaba al grupo protegido es de importancia primordial. En algunas fuentes se hace tanto énfasis en este don, que se presenta como una misión que el dios encomienda a sus hijos para que cumplan sobre la tierra las funciones que a él corresponden. Son, así, sus delegados. Metonímicamente, en las fuentes documentales encontramos con frecuencia que el dios dona a su gente los instrumentos del oficio. Un ejemplo es el de la diosa Tzapotlatenan, que fabricó el ungüento medicinal llamado óxítl, el cual heredó a sus hijos para que lo administraran como medicina a los pacientes que atendían (Sahagún 1979, Lib. I, cap. IX, fol. 4).

g) *Son donadores de la tierra.* Uno de los dones que más enfatizan las fuentes es el de la tierra, que servirá para instalar a los hombres en la distribución que de ellos se hace sobre su superficie. Hay una correspondencia entre el oficio heredado y el medio en que el pueblo protegido podrá ejercerlo. Los mexicas, que son presentados como pescadores, cazadores y recolectores lacustres, debieron ser destinados a una tierra propicia. A esto se debe que en las fuentes aparezca que su dios les informe antes de la salida de su patria mítica: "... ya fui a observar el lugar bueno y recto, el único lugar que es como éste, donde también hay un lago muy grande, donde todo crece..." (Del Castillo 1991, 121). El dios se ofreció a acompañarlos, los guió en el camino y al final participó en el milagro que indicó a los mexicas dónde debían establecerse.

h) *Establecen el vínculo en el anecúmeno, con la creación del grupo.* El estrecho vínculo entre el dios patrono y su gente se presenta en las fuentes antiguas como una relación que se establece antes de que el grupo nazca sobre la superficie de la tierra. Esto se da precisamente cuando el grupo sale del lugar mítico de origen, ya que se designe como Tollan, Aztlan, Chicomóztoc, Culhuacan o con cualquier otra de sus múltiples denominaciones. No pocas veces la base de la relación es un pacto en el que se acuerda el intercambio de culto al dios por los múltiples bienes que recibirán sus protegidos en el mundo. De esto hay variantes. Algunas veces el patrono contribuye en la salida del grupo. En otras, es designado en ese momento por un dios de mayor nivel jerárquico. Entre los mayas guatemaltecos este dios superior es Tohil, equivalente al Quetzalcóatl del Centro de México.

i) *En el tiempo liminal adoptan figuras ambiguas.* En algunas de las fuentes se dice que el patrono guía al grupo personalmente hasta la tierra prometida. En otras, su personalidad se confunde con la de un personaje de naturaleza borrosa, entre hombre y dios, que cumple esta función por encargo del patrono. En otras más, el patrono nagualiza a este personaje para hablar por su boca y dar así las instrucciones a su pueblo. Suele

también nagualizarse en un animal que conduce a su gente, como el águila que precede a los mexicas durante su migración.

j) *Son naguales*. La confusión –o nagualización– produce personajes de naturaleza imprecisa. En los mitos de migración el guía puede aparecer como el padre del grupo, como su primer hombre, y en tal calidad posteriormente puede recibir culto de su pueblo debido a su patronazgo. Es la “semilla” de su gente; literalmente lo denominaban así los antiguos nahuas: era el *tlacaxinachtli*, “la semilla de los hombres”. Es interesante comprobar que cuando Saler (1969, 15-20) se refiere a los actuales quichés, afirma que el vocablo “nagual” comprende distintas categorías de seres. Saler se refiere a cinco categorías; entre ellas se encuentra la del santo patrono. Hace algunos años, la clasificación de Saler me hizo reforzar el papel del patrono con el “corazón del pueblo” (López Austin 1980, I, 423).

¿Cómo puede sostenerse que la formación de los hombres a partir de su propia sustancia es también una forma de nagualización? La nagualización de los patronos es, precisamente, uno de los puntos que ha despertado en forma más constante el interés de Báez-Jorge, quien en sus estudios proporciona interesantes puntos de vista e información específica.

La nagualización, en sus términos más generales, es la capacidad de un ser de internar en otra criatura una de sus “almas” o un fragmento de una de ellas. La facultad de nagualización es atribuida a dioses, meteoros, seres humanos, animales y plantas. Puede afirmarse que en la religión mesoamericana este proceso invasivo no sólo es intenso, sino que sirve para explicar muchos de los procesos mundanos más importantes. El *tonalli* mismo, al penetrar en el niño recién nacido como una de sus almas, llega a ser considerado como una nagualización. Es una parte de la sustancia del dios del día que entra en la criatura por medio de un ritual que ha sido equiparado con el bautismo. En el caso del patrono, la misma creación de sus hijos puede considerarse como tal proceso, pues un fragmento de su propia sustancia constituye el alma identitaria común de los protegidos.

Cuando el patrono se nagualiza en un animal, éste se convierte en un instrumento de sus designios. Es un “alguacil” de la divinidad, dicen los tepehuanos cuando hablan del alacrán. Pero no sólo es un instrumento de acción, pues al mismo tiempo los tepehuanos lo reconocen como una manifestación de su propio dios. En efecto, no temen al alacrán, pues es “su santo”, “su dios”; pero saben que es muy peligroso para los coras y para los demás pueblos. El alacrán es “el alguacil” de Santa María; por eso ella se apareció a los hombres en el Cerro del Alacrán. Los coras, en cambio, con otro santo patrón, tienen por dios a la viuda negra (Ambriz y Gurrola 2013, 1, 74-81).

La sacralidad del dios patrono se daba también en objetos que permitían la posterior comunicación con el numen, cuando sus hijos estuvieran ya instalados en el mundo. Es la figura del bulto sagrado. Según las fuentes documentales guatemaltecas, es otro de los dones que recibía cada uno de los grupos que salían de la ciudad mítica de Tulán. Entre los mexicas, el bulto sagrado contenía las prendas de vestir de Tetzauhtéotl-Huitzilopochtli. Un sacerdote podía ponérselas a través de un ritual, y con ello se convertía en el vaso dentro del cual el patrono hablaba a su gente.

*k) Se identifican con el Dueño.*<sup>5</sup> Una vez que el patrono establece a su gente en el lugar de residencia elegido, y una vez que el amanecer había insertado al pueblo en el tiempo mundano, el dios patrono se instala en calidad de Dueño en un monte prominente próximo al poblado. Desde allí se proyectará, como se vio, al templo principal y a las imágenes del dios o del santo patrono.

Sus funciones son múltiples. En primer término, de la cúspide del Monte –desde el arquetípico Árbol Florido– enviará las almas identitarias a los niños que se gestan en el vientre de sus madres. Posteriormente, tras el parto, el dios podrá enviar una entidad anímica individualizante,

---

5 Las características del Dueño están tratadas detalladamente en López Austin y López Luján (2009).

denominada por lo común *tonal* o *tona*, que pertenece a uno de los “corazones” de los meteoros que él gobierna o a uno de los animales que están encerrados en su corral sagrado. Ésta sería otra nagualización del individuo, pues el meteoro o el animal enviado compartirá su alma con el humano. Se trata del establecimiento de una coesencia que une los destinos, en su caso, del animal y el hombre.

Como los “corazones” humanos, muchos otros gérmenes se encuentran almacenados en el hueco del Monte, edificio anecuménico que semeja una gran bodega. Desde allí, administrándolos, el dios participará en el nacimiento, la germinación y el crecimiento de animales y plantas, básicos para la subsistencia del hombre; mandará las lluvias y los demás meteoros y velará por la salud de sus protegidos, incluso enfrentándose a los patronos de las poblaciones vecinas.

En lo social y político, organizará en el Monte las estructuras de gobierno, determinando corporaciones y jerarquías tanto generales como en cada individuo. Una de estas formas será, precisamente, la que determina qué *tona* pertenecerá a cada hombre, pues la jerarquía animal corresponderá a la posición social del miembro de la colectividad en el grupo.

El resguardo del grupo tiene, sin embargo, aspectos negativos. El patrono se convierte en celoso guardián de su integridad, su cohesión y en estricto demandante del cumplimiento del pacto original. Es quien exige reciprocidades; es quien vigila la puntualidad –tanto comunal como individual– del culto y de las fiestas; es quien vela por el cumplimiento del costumbre; es quien resguarda las tradiciones; es quien custodia la moral y la recta explotación de los recursos naturales. Para ello restringe las lluvias, impide la reproducción, envía las enfermedades o se constituye en juez, el terrible juez del interior del Monte, que posee un poderoso ejército de subordinados ejecutores de sus castigos, entre ellos las serpientes venenosas.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

A partir del inicio de la evangelización los indígenas atribuyen estas características a los santos patronos que les impusieron los cristianos. Es irrefutable que la evangelización transformó las viejas creencias y prácticas mesoamericanas; pero también es irrefutable que todos estos atributos, que persisten integrados orgánicamente en el macrosistema de la cosmovisión, son un legado, en transformación, de las antiguas concepciones indígenas.

Se trata de una cosmovisión y de una religión creadas a partir de dos confluencias, pero construidas en nuevas condiciones, en la dura vida colonial. Como lo afirma Félix Báez-Jorge:

Sería un absurdo plantear que los pueblos indígenas de nuestros días sean expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Su condición subalterna resulta de las complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contrahegemónico y de creatividad, orientado a defender su patrimonio cultural en los marcos de la opresión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales (2009, 56).

CUADRO COMPARATIVO. Correspondencia entre las características de los dioses patronos de la tradición mesoamericana y las características de los santos patronos en el catolicismo.

CARACTERÍSTICAS PARADIGMÁTICAS DE LOS DIOSES PATRONOS DE LA TRADICIÓN MESOAMERICANA	COMPARACIÓN CON LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS SANTOS PATRONOS EN EL CATOLICISMO
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Son dioses.</li> <li>• Forman parte del panteón general, designados para trabajar en el ecúmeno.</li> <li>• Reciben culto como dioses.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Los santos son seres humanos cuya moral los ha ubicado en una posición privilegiada respecto a la divinidad.</li> <li>• Su ubicación los convierte en intercesores y pueden ser invocados por los hombres para que sirvan de abogados.</li> </ul>

*(Continúa)*

CARACTERÍSTICAS PARADIGMÁTICAS DE LOS DIOSES PATRONOS DE LA TRADICIÓN MESOAMERICANA	COMPARACIÓN CON LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS SANTOS PATRONOS EN EL CATOLICISMO
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pertenecen al tipo de los dioses protectores de las especies que habitan en el Monte Sagrado.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Su posición está en el cielo, desde donde interceden por los mortales.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se proyectan para crear otros niveles jerárquicos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No forman parte de una jerarquía interna</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Son donadores del "corazón" personal.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No intervinieron en la creación de sus fieles.</li> <li>• No tienen ninguna relación de linaje.</li> <li>• Su adjudicación a un grupo es un tanto arbitraria.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Son donadores del nombre.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No donan nombre a sus fieles.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Son donadores de oficio.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pueden ser, entre las muchas causas de determinación de su advocación, abogados de gremios y profesiones; pero esta protección no es común.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Son donadores de la tierra.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No son donadores de territorios.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Establecen el vínculo en el anecúmeno, en el momento de la creación del grupo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El origen de la relación es terrenal.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• En el tiempo liminal adoptan figuras ambiguas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No hay correspondencia pertinente en la cosmovisión cristiana.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Son naguales.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No hay correspondencia pertinente en la cosmovisión cristiana.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se identifican con el Dueño.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No hay correspondencia pertinente en la cosmovisión cristiana.</li> </ul>

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA MÁRQUEZ, Iliana. 2013. La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla, *Dimensión Antropológica*. Año 20, vol. 58, mayo-agosto, México, pp. 115-148.
- AMBRIZ DOMÍNGUEZ, María y Eliseo Gurrola García. 2013. *Mui' sapook. Relatos de la tradición oral de los tepehuanos del sur*. 2 vols. México: INAH.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1998. *Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)*, Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, eds., *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogos y silencios en Mesoamérica*

- (*Homenaje a Italo Signorini*). México: UNAM/Università di Roma La Sapienza, pp. 83-118.
- . 2008. *Entre los naguales y los santos. Aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2009. Coordinadas etnológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas, *Contrapunto*. Núm. 11, vol. 4, Año 4, mayo-agosto, Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- CASTILLO, Cristóbal del. 1991. *Historia de la venida de los pueblos mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*. Trad. de Federico Navarrete Linares. México: GV/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Asociación de Amigos del Templo Mayor.
- CÓDICE VATICANO A. 3738. 1996. Ed. facs. México: FCE/Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- HOLLAND, William R. 1963. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. 2 vols. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/INAH.
- MENDIETA, Fray Gerónimo de. 1945. *Historia eclesiástica indiana*. 4 vols. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- MONAGHAN, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Ed. facs., 3 vols. México: Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación.
- . 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 vols. México: Conaculta.
- SALER, Benson. 1969. *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*. 4ª serie, 20. Guatemala: Ministerio de Educación, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- VEGA, Garcilaso de la. 1982. *Comentarios reales*. 2 vols. México: SEP/UNAM.



SEGUNDA PARTE  
PENSAMIENTO Y OBRA INDIGENISTA



## EL INDIGENISMO EN SU CONTEXTO

LAURA COLLIN HARGUINDEGUY

DE LAS APORTACIONES DE FÉLIX BÁEZ sobre indigenismo se destaca la propuesta metodológica que contextualiza las críticas o interpretaciones sobre el indigenismo y los indigenistas en su momento histórico. Báez propone un abordaje triple para entender las propuestas teóricas y prácticas: el de las modas teóricas, el de las prácticas de los antropólogos y el de las necesidades del capitalismo en un momento dado. En este trabajo se analiza la trascendencia de tal propuesta metodológica, misma que se aplica para explicar la muerte del indigenismo.

### INDIOS E INDIGENISMO

El indigenismo nunca ha sido un campo neutro: odiado o venerado solía despertar pasiones. Sus impulsores en el Estado lo convirtieron en *misión civilizatoria* destinada a lograr la aculturación o la integración en la visión modernizante de la construcción nacional; mientras que desde las críticas del Estado la versión nativista propone al México profundo como proyecto civilizatorio alternativo al colonial de occidente. Si los críticos, no exentos de fervor jacobino, recurrieron a acusaciones de complicidad colonial y al etnocidio, con similar pasión los fundadores de la misión civilizatoria creían su deber civilizar a quienes presentaban retraso evolutivo, o con el término de moda: a quienes viven en la pobreza.

Asumir el cambio cultural como *misión civilizatoria* tiene un largo arraigo en México, que la palabra *misión* sin duda refleja. Sienta sus raíces en la labor misionera de las órdenes religiosas que se asumían como *médicos de almas*. El mismo espíritu redencionista se observa en

un adalid de la lucha contra la Iglesia católica, como el Benemérito de Las Américas, cuya oposición a la Iglesia no le impidiera retomar su discurso salvacionista, pues se propone redimir a sus hermanos de raza y de creencia, redimir a sus hermanos del fanatismo religioso y de la abyección del alcohol (Nahmad 1973). Visión que permanece en pleno periodo revolucionario, cuando un filósofo como Vasconcelos denomina a su proyecto: *misiones culturales*. Tradición semántica y simbólica que permanece en el tiempo y el espacio y que puede rastrearse hasta la actual *cruzada* contra el hambre. Lapsus recurrente de una metáfora religiosa en un Estado aparentemente laico y, hasta no hace mucho, un tanto jacobino. En todos los casos, el discurso se ubica en la perspectiva maniquea de la existencia de un enemigo a vencer, llámese heterogeneidad, atraso, pobreza o perversidad etnocida. En consecuencia asume un tono emocional.

En ambas posiciones, el tono emocional esconde esencialismos y el desconocimiento o la discusión de sus propias premisas: en los modernizadores, la premisa sobre la *superioridad evolutiva* de la cultura occidental y la fe en el desarrollo. Un etnocentrismo que presupone que el modo occidental de vida es universalmente deseable y deseado y, por tanto, una aspiración que todo ser humano debiera tener. En la nativista, el presupuesto refiere a la maldad constitutiva de occidente y, como contrapartida, la bondad intrínseca de los dominados. Un discurso etnicista que Aguirre Beltrán calificara como *culto al buen salvaje*; de los *happy savage anthropologists* (Aguirre 1992, 221) que pretenden conservar a los indios en su estado de naturaleza. En tono similar, Báez califica como *nativismo* el considerar a las comunidades étnicas *ejemplo de imitación* (1982). Sin embargo, su crítica no se limita al uso de epítetos, contrariamente propone situar los procesos de cambio y continuidad en el contexto amplio en tiempo y espacio. En ese sentido considera que el nativismo pretende "... conservar su condición etnocultural al margen, incluso, de la dinámica del proceso histórico" (Báez-Jorge 1980, 370). En consonancia con tal declaración, Báez-Jorge realizará una propuesta

metodológica que incorpora el contexto al análisis de las propuestas teóricas como operativas formuladas por los antropólogos e indigenistas.

## PROPUESTA METODOLÓGICA

En el coro de las voces apasionadas aparece la propuesta de Báez-Jorge en cuanto a situar las teorías, las políticas y los actores en su contexto histórico. En diferentes artículos, en los que va transitando de un tono airado a otro crecientemente neutro, va perfilando su orientación metodológica en cuanto a la necesidad de situar las aportaciones teóricas o prácticas en el contexto de las dinámicas internas de la disciplina, así como de los vaivenes de la política. Considera que las teorías se hallan influenciadas por modas, pero también intervienen las relaciones sociales entre los antropólogos; es decir, las condiciones de producción del conocimiento. A la disciplina la baja del *topos uranos* para insertarla, a su vez, en el contexto económico social, en el marco de las políticas impulsadas desde el poder. Políticas que, en un artículo temprano y en consonancia con la moda del momento, considera relativas al modo de producción (Báez-Jorge 1977), para precisarlas posteriormente como las *exigencias del desarrollo capitalista* (Báez-Jorge 1980). En sus palabras, analizar el "... cuerpo de conocimientos y métodos, formas de relación social existentes entre antropólogos y la circulación de ideas y la defensa de intereses profesionales, y las actividades inscritas en la formación económica social" (*ibid*).

Se trata de un programa de acción e investigación destinado a realizar la antropología de la antropología y del indigenismo, que 30 años después aún queda pendiente. La propuesta, o programa de acción, ha quedado como tal. Pocos son los trabajos, o al menos no los he encontrado, que aborden la triple perspectiva. En lo personal la incorporé durante años a mis cursos de Antropología mexicana en la ENAH.

Cada una de las orientaciones puede ser encontrada en textos e incluso en líneas de investigación. Sin embargo, la más desarrollada es

la que refiere a la teoría antropológica, motivo de cursos específicos y de textos que analizan las corrientes (Harris 1968; Rossi y Hoggins 1981; Calvo y Borbolla 2006; Reynoso 1986; Kuper 1975), por mencionar sólo algunos de los múltiples textos que pretenden interpretar las modas teóricas o las llamadas escuelas. Al respecto, el señalamiento de Báez refiere a la existencia de modas teóricas, y si bien en alguno de sus escritos las relaciona con una influencia imperialista, en textos posteriores apunta que no debe exagerarse su carácter dependiente. Muchos de los estudiosos de las teorías antropológicas caen en el personalismo al centrar el análisis de una teoría en un “padre fundador”, rodeado de discípulos y seguidores, pero sin vincular la expansión de corrientes con la existencia de lo que hoy llamaríamos nodos, es decir, vínculos personales entre determinados actores. Por ejemplo, la colaboración de Villa Rojas con Redfield o la de Julio de la Fuente con Malinowsky. La existencia de corrientes preponderantes, en determinados momentos resulta una verdad indiscutible, a veces implacable, para quienes quieren nadar a contracorriente y sufren discriminación o exclusión por parte de quienes ejercen la posición hegemónica. Si bien sus actores habrán de defenderlas apelando a racionalizaciones que buscan criterios de verdad, para entender sus dinámicas se requiere observar, también, los vínculos, los grupos y los intereses de los actores involucrados, así como los espacios en los que las personas coinciden, como propone Báez.

La parte correspondiente a las necesidades de desarrollo del capitalismo supone el análisis de las políticas adoptadas en determinado momento, y de los modelos en las que se inscriben. Mirada que supone salir de los límites disciplinarios para incursionar en el contexto amplio de la política y de la economía. Báez-Jorge (1977) hace uso de su propuesta metodológica y compara los objetivos de desarrollo sexenales con las tareas encomendadas a los antropólogos.

Tal vez la parte menos desarrollada es la que refiere a la etnografía de la disciplina.

## LA ETNOGRAFÍA DE LA DISCIPLINA

Hacer la etnografía significa usar nuestros instrumentos para analizar-nos a nosotros mismos: nuestras redes, parentescos, compadrazgos, en consecuencia las alianzas, las complicidades y sus resultados en acciones, pero también las ficciones, las divisiones y los nuevos liderazgos. Implica estudiar a los antropólogos como sujetos, y a su organización social: los grupos, lealtades, complicidades e inclusive mafias que conforman en el trascurso de su carrera o en su vida profesional.

Años después, dos propuestas metodológicas “conmocionan la tradición del pensamiento social” (Tirado-Serrano y Domenech 2005): la teoría del actor red (Latour 2005) y la de las interfaces (Long 2007). Ambas sostienen que para entender tanto los procesos de generación de conocimiento como las políticas y sus resultados, es preciso entender las condiciones de su producción. En otras palabras, que los elementos sociales que el pensamiento social ha utilizado como dimensiones causales en sus explicaciones, no son más que otro producto de las interacciones de los actores, y esto implica vincular la producción de conocimiento a las redes, los contactos y hasta las contingencias del actor red. Figura que sustituye al culto del autor, que caracteriza mucha de la historiografía de nuestra y otras disciplinas. A la interacción, Long (2007) añade las interfaces para entender cómo los programas, proyectos etc., son sujeto de negociaciones, resistencias y artilugios entre los participantes. Si bien refiere fundamentalmente a los proyectos de desarrollo, la misma visión puede aplicarse tanto a las propuestas teóricas como a las prácticas, y entender los resultados como resultados de interfaces donde los antropólogos interactúan con el gobierno y entre instituciones, y los resultados de estas interacciones, ya sea que se traduzcan en textos o en programas, son producto de ardidés, estrategias, resistencias y negociaciones. En esta posición, las nociones de verdadero, falso, causa-efecto, inclusive bueno o malo –que parten todas de una visión dura de la ciencia– pierden relevancia para entender los procesos como producto de negociaciones, no necesaria-

mente conscientes. Desde la perspectiva semiótica de la relación: la intencionalidad se diluye como problema central (Tirado-Serrano y Domenech 2005, 13). Una idea innovadora surge de sus predecesoras, y antes de poder oponerse o posicionarse tendrá que negociar con las hegemónicas, y su vinculación con éstas no depende de la complicidad perversa, sino de su emergencia en un contexto. De esta manera, lo que denomino la etnografía de la disciplina, y que Tirado y Domenech incluyen como parte de la sociología, “deja de ser la ciencia de lo social para convertirse en la ciencia que rastrea y analiza los modos en que se producen las asociaciones en las que nos vemos implicados en nuestra vida cotidiana (*ibid.*, 11) donde: “La acción es emergente, es una cuestión relacional”. Las conexiones entre personas y materiales –algunos precedentes– generan efectos de reestructuración en los guiones de esos materiales y establecen nuevas ordenaciones:

El orden social, arguyen los etnometodólogos, no es algo dado, sino el resultado de una práctica continua a través de la cual los actores, durante el curso de sus interacciones, elaboran reglas *ad hoc* para coordinar actividades. Los actores se sirven, evidentemente, de precedentes, pero esos precedentes no son suficientes por sí mismos para provocar el comportamiento (Latour 1998, 279).

Bajo esta perspectiva metodológica, la capacidad de innovación o inspiración se ve limitada a los conocimientos previos y a la permisibilidad del medio: “Los científicos movilizan los recursos retóricos disponibles y los recursos micro y macrosociales, es decir, las alianzas con otros grupos de científicos e ingenieros, por un lado, y las alianzas con los poderes políticos y económicos, por otro” (Loredo 2009, 15).

Ambas perspectivas resaltan que los productos no son químicamente puros ni resultados causales, sino producto de mediaciones que se explican en el contexto de su producción. Las teorías del actor red y de las interfaces constituyen aportaciones que aparecen como innova-

doras. Sin embargo, ambas pecan de endogenismo, pues centran los resultados en las interacciones en las redes y los contactos. En ese sentido, la anticipada propuesta de Báez-Jorge, al incorporar el contexto “las necesidades del desarrollo capitalista”, las supera, pues rompe con el subjetivismo, “que no deja espacio a la crítica y a la tendencia de construir una metanarrativa ahistórica” (Tirado-Serrano y Domelech 2005), así como lo que Loredó (2009) denomina la *metafísica estructuralista* de Latour, al ubicar la producción de conocimiento en un determinado proceso histórico. En la perspectiva de Báez-Jorge, el contexto económico social, o las necesidades del capitalismo, si bien no determinan, al menos proporcionan un contexto discursivo y de políticas al que los antropólogos se habrán de adherir o reaccionar. Las políticas en un determinado momento histórico, al igual que la cultura, si bien no impiden las infracciones, establecen el límite de la frustración (Goodenough 1971). Nadar a contracorriente resulta difícil, el límite de la frustración puede suponer la exclusión institucional de los centros de decisión, de figuración, o simplemente del medio laboral. Por otra parte, desde la perspectiva semiótica, los contextos proporcionan los conceptos disponibles; sin nuevos conceptos resulta difícil pensar una realidad alterna. Un ejemplo de esta dificultad de visualizar lo que no tiene nombre se evidencia en la primacía de las ideas de evolución-progreso-desarrollo. El desarrollo fue un credo, una ideología, una mirada condicionada por la teoría evolucionista de la cual sigue siendo difícil escapar. Prueba de ello es que aun desde el pensamiento alternativo se recurre al concepto criticado, en propuestas como la de etnodesarrollo (Bonfil Batalla 1995) o el posdesarrollo (Escobar 2005), sin alcanzar a nombrar cuál sería el concepto alternativo al desarrollo.

El marco constriñe sin necesidad de constituir una imposición colonial porque suele ser invisible. Se piensa a través de categorías y se requiere cambiarlas para visualizar y visibilizar otros fenómenos o posibilidades, pero las necesidades del desarrollo del capitalismo no

sólo incluyen las teorías en boga o los conceptos disponibles, también implican los programas y las acciones que emprenden tanto el gobierno como los particulares y, en consecuencia, las ofertas, oportunidades o posibilidades de trabajo. Por lo general suele existir un vínculo entre el sujeto, el tema de investigación, las percepciones, las reflexiones y los conceptos que se manejan y el lugar de trabajo. Por otra parte, las políticas o programas conllevan de manera explícita conceptos y métodos de abordaje que condicionan la visión y la expresión de ideas. Si la forma “correcta” de presentación de un proyecto incluye rubros a llenar, como gerenciación del proyecto o estrategia de mercadotecnia, resulta obvio que surge de las premisas mercantiles; de manera similar, si la pobreza se mide por el número de electrodomésticos, obviamente la *modernización* será positiva y se establece como modelo el *american way of life*.

Incorporar el conocimiento de las necesidades del desarrollo capitalista, y en consecuencia las tendencias que marca la política, permitirá entender el por qué de la emergencia de teorías o movimientos en determinados momentos, sin caer en la tentación maniquea de adjudicarlos a confabulaciones imperialistas, complicidad colonial o aviesas intenciones. La difusión de modas académicas, que presionan al uso de determinados conceptos y teorías, así como los condicionamientos relativos a la existencia de políticas públicas que responden a las necesidades del desarrollo, tanto como los vínculos y relaciones personales que permiten tanto el posicionamiento-empoderamiento de personas y grupos con complicidades y lealtades en posiciones claves de decisión e influencia, constituyen las tres vertientes analíticas que permiten interpretar las teorías y las prácticas, en este caso de la antropología y del indigenismo, sin caer en los esencialismos o las supuestas malas conciencias. Método aplicable a muchas otras disciplinas, la metodología contextual y relacional, propuesta por Félix Báez-Jorge, supera a mi entender a aquellas que sólo consideran el contexto, o a las que priorizan las redes, las interfaces o las mediaciones.

Enfrentarse al contexto, así como a las condiciones de producción del conocimiento, no sólo constituye un problema metodológico, también suele implicar un problema político, pues desenmascarar los entretelones de las relaciones y complicidades afecta intereses.

Cuando Báez-Jorge aborda la etnografía en un artículo publicado en 1985,<sup>1</sup> registrando por escrito secretos que circulaban a voces atendiendo a su propuesta metodológica, enfrenta en sus propias palabras:

Este ensayo recorrió el sendero del bloqueo editorial durante más de un año. Seguramente su tono polémico y el sentido político de algunas de sus afirmaciones provocaron azoro, molestia y hasta temor en algunos connotados colegas, funcionarios públicos y mesías nativistas; cuando se habla en voz alta de la cuestión india siempre suceden cosas semejantes (Báez-Jorge 1985, 7).

La violencia desatada se relaciona con la persistencia en la cultura política mexicana de un aforismo colonial, *se habla pero no se escribe*, que complementa el *acátese pero no se cumpla*. El texto evidencia –y tal vez por eso resulta tan urticante– cómo los indios, más que objetos de *redención, modernización o revaloración*, son objeto de disputa hegemónica por parte de los actores políticos (*ibid.*). Campo conflictivo que revive la añeja disputa entre la Iglesia y el Estado, al que se intentan sumar periféricamente los grupos de izquierda y los propios indios tratando de sacar alguna ventaja, cuando no resguardan su autonomía.

## LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

El doctor Báez tuvo una incidencia sustantiva sobre la transformación de la política indigenista a mediados de los años setenta, al formar parte

---

1 Agradezco al doctor Báez haberme proporcionado un ejemplar de este texto, difícil de conseguir.

del equipo que diseñó y defendió el indigenismo de participación. Cambio al que retrospectivamente califica como cambios malabares cuando “pasa de integrativo a participativo [...] defensor de la identidad de contenido autogestionario”. Las Bases para la Acción, suscritas por el Instituto Nacional Indigenista (INI), durante el sexenio de José López Portillo (1976-1982), sin adherir totalmente a los postulados de las dos declaraciones de Barbados (CADAL, 1979), hicieron eco de las demandas de los congresos y organizaciones de indios, formuladas previa y durante la campaña presidencial: el Consejo Nacional de Pueblos Indios (CNPI) y la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC), al incorporar, como su nombre lo indica, la participación indígena en la planeación, la ejecución y la evaluación de la política indigenista. La idea era superar el indigenismo como iniciativa de los mestizos para la integración de los indios a la nación, o de una política del Estado para con los indios:

La política indigenista no es la que el indio formula [...] sino la manera como el grupo nacional contempla el tratamiento que debe dar a los grupos llamados indígenas de acuerdo con los valores y los intereses nacionales. El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos (Aguirre Beltrán 1992b, 24-25).

La superación se daría incorporando a los indios a un *indigenismo* que, sin abandonar el contenido paternalista, se tornaría participativo. En las Bases para la Acción, siguiendo el modelo de planeación estratégica, como moda sexenal se delinearon las estrategias y los planes generales. En cada apartado se dedicó un párrafo a la participación. Por su parte, en cada uno de los programas diseñados, en consonancia con las líneas estratégicas, se incluiría un componente de participación, adaptado –supuestamente– a las formas culturales, hoy *usos y costumbres*. La modalidad se hizo extensiva a los programas de la Coordinación para el

Plan de regiones Marginadas (Coplamar), estrategia de coordinación interinstitucional que, al tener al INI como sede, terminó siendo influenciada por el pensamiento indigenista del momento. De esa manera, dependencias como el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) o la Coordinación Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo) tuvieron que incorporar políticas participativas, respetuosas de la diversidad cultural, y su personal tuvo que ser instruido en los métodos y visiones de la antropología. Aún hoy, casi cuarenta años después, es posible encontrar médicos y hasta economistas que manifiestan haber cambiado su mirada y su orientación por haber trabajado en esos programas. De manera paralela se comenzó a conceder posiciones institucionales a indios con credenciales académicas.

El diseño de la estrategia de participación y de las normas operativas de los programas, así como de difusión de la nueva visión, fueron encomendadas al Departamento de Investigaciones Antropológicas, posteriormente ascendido a Subdirección de Antropología Social, ambos a cargo de Félix Báez-Jorge. Con el cambio de sexenio, y el INI de vuelta en manos de un antropólogo, se intentó profundizar la tendencia participativa incorporando el etnodesarrollo e incrementando la participación de indios a nivel directivo (Dalton 2002). El experimento duró poco, pues fue desarticulado mediante arteras maniobras. Poco después, en los últimos artículos sobre indigenismo consultados de Báez-Jorge, se intuye un dejo de pesimismo: "... un sistema político en crisis no puede abrirse libremente a la participación ciudadana en términos de redes y relaciones, considera que los actores limitan el acto participativo al [...] anteponer razones de lealtad, partido y sobrevivencia" (Báez-Jorge 1982, 120).

Los aspectos centrales de la crítica de Báez son dos: la imposibilidad de un Estado en crisis para abrirse a la participación y la manera en que el supuesto diálogo se transformó en génesis de intermediarios indigenistas, al sostener que los antropólogos "... sin proponérselo hemos contribuido al perfeccionamiento de nuevos métodos corporativos apoyando el estatismo..." (*ibid.*, 119).

En el polémico artículo mencionado páginas atrás, tan polémico que debió publicarse en Bolivia en 1985, Báez-Jorge narra los sucesos tras bambalinas para la emergencia de interlocutores indios del lópez-portillismo (Consejo Nacional de Pueblos Indios, CNPI, 1975) y cómo, con su característica fobia antiautonomista (Collin 2008), el sistema político mexicano, antes de dialogar, ejerce su capacidad demiúrgica y crea sus propios interlocutores. El parteaguas del 68 condujo a políticas de apertura cuya máxima expresión sería la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales (LOPPE) (Navarrete-Vela 2008). Muchos de los antropólogos, aquejados por el complejo de complicidad colonial, y en consonancia con las modas teóricas del momento, se refugiarían en el marxismo, suprimiendo prácticamente el estudio específico de la disciplina en la formación académica, que además llevaría a considerar *–mutatis mutandi–* a los indios como campesinos; mientras otros se orientarían al nativismo etnicista, acrítico, en una propuesta de antropología societaria despojada de crítica que Báez (1982) califica como un razonamiento incestuoso, por la “tendencia a idealizar al objeto de estudio”. Este grupo, por azares del destino –vínculos personales y de parentesco– era afín al gobierno y acometió la tarea de promover el cambio desde adentro de las instituciones. De allí que la Confederación Nacional Campesina (CNC), la Secretaría de Reforma Agraria (SRA) y el INI decidieran promover la constitución del CNPI, como treinta años atrás planeara y no concretara Lázaro Cárdenas. Así como para estos acuerdos intervinieron redes de amistad y parentesco, en la operación en las regiones, tanto en la convocatoria como en las elecciones, incidieron las relaciones, amistades y compadrazgos de los funcionarios locales de las respectivas dependencias, de manera que los titulares de los respectivos consejos indios resultaron afines a funcionarios y sus discursos sonaron a ventriloquía.

El indigenismo de participación y sus socias, las propuestas de etnodesarrollo, intentaron, al menos en la declaración, conceder la voz, aunque fuera de manera manipulada, a los otrora dóciles sujetos de estu-

dio (Baez-Jorge 1980, 377), en consonancia con la moda teórica inaugurada en la Declaración de Barbados: por la liberación del indígena (CADAL 1979). Sin embargo, para 1982, Báez opina que el intento constituyó una simple “Sustitución ideológica” que no dio lugar a “la transformación operativa” (p. 112). Los intentos por darle nuevo cuerpo y contenido al indigenismo habrían de llegar tarde, pues con el advenimiento del neoliberalismo el indigenismo ya estaba en sus estertores finales.

Con la decepción evidente de quien creyó en un proyecto y lo ve naufragar, en la década de los ochenta Báez-Jorge torna la mirada hacia los indios para proponer como tareas para la antropología crítica el ejercicio de la crítica a las acciones del Estado, así como para participar en actividades de capacitación, asesoría y movilización, como reconoce Stoll al anunciar el adiós del indigenismo:

Félix Báez-Jorge podía mirar al porvenir de “una antropología que [...] cumpla funciones de apoyo en dos direcciones: por una parte orientando y cuestionando críticamente [por el momento hasta donde las limitaciones lo permitan] las acciones oficiales; por otra, apoyando a quienes constituyen su objeto de estudio [...] en sus reivindicaciones y demandas, con [...] los conocimientos que requieren para hacerlas efectivas, en el contexto de la lucha de clases” (Stoll 1985, 341).

Sin embargo, de esos intentos por lavarle la cara quedarían semillas que a la larga se transformarían en algo distinto. Si las primeras organizaciones pueden ser cuestionadas como producto de la tendencia demiúrgica del sistema político mexicano, no puede negarse que sirvieron de antecedente para el llamado movimiento indígena independiente. Al cancelarse el diálogo para el que los *interlocutores indigenistas* fueran creados, algunos dejaron de ser tan dóciles y se convirtieron en movimiento independiente, que tendría su cenit al organizar las marchas que convergerían en la Ciudad de México-Tenochtitlan en 1992, para los 500 años de resistencia india, negra y popular, y su ocaso cuando el subcoman-

dante Marcos los opacó al insertar en el seno del llamado movimiento indígena independiente el virus que llevaría a su desarticulación.

En los años de su protagonismo autónomo, los líderes surgidos como intermediarios no perdieron un tono que los vinculaba a su origen institucional. Firmes difusores del convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), para los pueblos indios y tribales interpretaron la conquista de espacios, tal como sus antecesores, en términos de posiciones en el sistema, ya en la burocracia o en la innovación de la propuesta para la creación de una sexta circunscripción plurinomial. De allí que cuando Marcos propusiera la idea de la autonomía, luego concretada en los caracoles zapatistas, cundiera la epidemia de la que no muchos sobrevivieron.

De la disgregación zapatista persisten unos dirigentes indios, que describe Báez-Jorge, en los límites institucionales actuando como gestores, intermediarios y con discursos mutuamente inteligibles, mediatizados por funcionarios. Mestizados, aunque se disfracen y actúen como indios profesionales. De éstos se diferencia una tendencia culturalista. Surgieron de los programas un tanto *folk* o etnicistas que se impulsaron, en su momento, bajo el rótulo de programa de rescate y defensa del patrimonio cultural (INI 1977), y sobre todo de la licenciatura en Etnolingüística (INI-CIS-INAH 1978), futuros líderes indígenas o intelectuales indígenas que se apropiaron de los instrumentos heurísticos de la antropología para sus propios fines, que a veces suponen la creación de nuevos mitos, la resemantización de un pasado mítico para construir un discurso étnico o etnicista. Corriente a la que Sanz-Jara denomina mayistas (por ser el grupo destacado):

Los líderes de estas organizaciones, los “intelectuales mayas”, han viajado mucho, han estudiado carreras universitarias y han aprendido fuera de su comunidad lo que significa ser maya. Estos grupos “mayistas” tienen muy poca base indígena, se dedican a la promoción de la cultura maya –por ejemplo la lengua– y a partir de mediados de los 90 comien-

zan a recibir mucha atención por parte de las ONGS y otros organismos internacionales (Sanz-Jara 2010, 12).

Estos grupos, dirigidos por nuevas elites indígenas, con grados académicos, se encuentran avocados tanto a participar en congresos como a la organización de festivales, editando textos de rescate o colaborando en los procesos de mitificación y mistificación del pasado indígena, por lo que son llamados indianistas, repitiendo la visión folclórica de la cultura avalada por muchos antropólogos.

Por último, el campo autonomista, heredero de los 500 años de defensa de la autonomía, que Aguirre Beltrán interpretara en términos de regiones de refugio (1967) en dos versiones: la ultra publicitada zapatista y las iniciativas locales, muchas de las cuales no están enteradas de su adscripción en el campo autonomista. Este campo, el de los movimientos comunitarios, la mayoría organizados en función de la defensa del territorio y los recursos naturales, fue anticipado por Báez-Jorge (1982, 119) con la frase premonitricea "... será cada día más difícil construir presas, puertos industriales y fraccionamientos turísticos en tierras ocupadas por pueblos indios". Estos grupos no sólo constituyen, a mi entender, los movimientos sociales más trascendentes de los años noventa en adelante, sino que además, sin necesidad de recurrir a los conceptos aprendidos de los antropólogos, representan los contenidos profundos de la alteridad expresados en la relación con la tierra, la llamada madre naturaleza, y con el territorio, una relación que en el pasado los antropólogos habrían llamado animista. Sintomáticamente, los líderes promovidos desde las instituciones fueron mayoritariamente hombres y en estos nuevos movimientos predominan las mujeres. A los movimientos de defensa del territorio, agrupados algunos en el tribunal de los pueblos, se suman otras iniciativas autogestivas como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, el Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria (CRAC-PC), en Guerrero, las autodefensas de Aquila y los proyectos productivos que aspiran a recuperar la autosuficiencia.

## LA MUERTE DEL INDIGENISMO

El tema del indigenismo y de los antropólogos indigenistas, sin duda ha declinado, en parte por el sentido vergonzante. El cuestionamiento de la antropología por sus nexos con el colonialismo indujo en los antropólogos mexicanos un sentimiento de culpa colonial que los condujo a renegar de la dimensión aplicada. Si bien ésta se siguió practicando, los antropólogos aplicados silenciaron sus experiencias y, al no someterlas al análisis teórico y la discusión entre pares, se perdió una importante fuente de conocimiento. Los miembros de la disciplina nos sumergimos en un masivo sentimiento de culpa y, al igual que nuestros sujetos de estudio, los indios, asumimos una identidad negativa, una identidad vergonzante. Más allá de las cuestiones subjetivas que afectan al gremio, si se analiza el contexto de las necesidades del sistema se puede constatar la muerte del indigenismo. Para explicarla se puede recurrir a las indicaciones metodológicas propuestas por Báez-Jorge, analizando las modas teóricas, el contexto de la producción de conocimiento y las necesidades del desarrollo capitalista.

Hoy se proclama la existencia de un Estado mínimo, que abandona la intervención económica y social. Con el posicionamiento del neoliberalismo, a partir del consenso de Washington (Bustelo 2003), regresan los viejos temas liberales que incluyen la negación del indio en nombre de la igualdad y la sacrosanta propiedad privada. Le acompañan las modas teóricas, en nuestro campo el *multiculturalismo*, calificado por Báez-Jorge (2010) como “Ideología *ad-hoc* para el capitalismo global”. El multiculturalismo, al colocar en pie de igualdad a sujetos desiguales, en consonancia con la perspectiva liberal, en nombre del diálogo de culturas, la convivencia y el respeto mutuo, torna prescindente la acción del Estado sobre grupos específicos o cualquier tipo de *acción afirmativa*; es decir, de la política indigenista, entendida como la política del Estado para con los indios. Independientemente de la consideración crítica del indigenismo como paternalista, integrativo o colonialista, el indigenismo era la política del Estado para un sector diferenciado, también

considerado carenciado o con el que mantenía una deuda histórica; además, implicaba un componente integrativo, propio de la definición decimonónica de los estados nacionales, como la suma de un territorio sobre el que el aparato de gobierno ejerce soberanía, con una lengua, una historia, un *ethos* y un pueblo. El indigenismo, en ese contexto, tenía sentido en varias esferas. En primer lugar, si en su momento, como sostiene Báez-Jorge, la teoría antropológica tuvo sustento como justificación ideológica de la construcción nacional a través del patrimonio cultural, ésta pierde sentido en el marco de una globalización desterritorializada y crecientemente transnacionalizada. En los esquemas globales los nacionalismos sobran, y el patrimonio cultural conformador de la identidad nacional se transforma en industria cultural (Yáñez Reyes 2006).

En segundo lugar, la función integrativa que, además de sumar a los indios y a los mestizos para crear una verdadera identidad nacional, tenía como fin tal vez más importante, pero menos mencionado, romper con la autosuficiencia para integrarlos al mercado como productores o como mano de obra, pierde sentido. La fuerza de trabajo y la producción a pequeña escala ya no constituyen una necesidad en el capitalismo neoliberal, sobre todo cuando tanto el agro como la industria sustituyen el trabajo humano por robots, y si quizá sea exagerado proclamar el fin del trabajo (Rifkin 1996), sí se puede sostener la pérdida de la centralidad del trabajo (Castel 1998). Como sin pudor sostenía un alto funcionario, de cuyo nombre no quiero acordarme, en el contexto de las reformas al Artículo 27 constitucional: el campo para ser productivo no requiere de más de 7% de la PEA, cuando mucho 14%, el resto viene sobrando. Si en la etapa incluyente o integrativa del capitalismo lo que requería el modelo era fuerza de trabajo, se entiende que el indigenismo promoviera la migración como forma de integración (Aguirre Beltrán 1992b). Esa etapa concluyó, los indios ya no interesan como fuerza de trabajo pero sí sus territorios, por los recursos naturales.

Los indios ya no interesan por las aportaciones de su cultura a la conformación de la identidad nacional; lo único que parece ser de interés

para el desarrollo actual del capitalismo neoliberal son los recursos naturales de sus territorios, sobre todo los estratégicos: agua, biodiversidad, minerales. Para apropiarse de los mismos los indios vienen sobrando. En ese sentido, si la migración todavía interesa es para que abandonen sus regiones y las compañías extractivas avancen sobre el territorio. La única función que parece permanecer es la deuda y a ésta la pretenden cubrir con el reparto de dinero o de bienes industrializados como materia prima para los comedores de la cruzada contra el hambre.

De igual manera, las condiciones de la producción del conocimiento se han modificado. Los ideólogos del Estado revolucionario consideraron que los antropólogos tenían un papel estratégico a desempeñar como intelectuales orgánicos al servicio del Estado y, al igual que a los ingenieros y agrónomos, les crearon instituciones, al margen de las pretensiones de ejercicio liberal, propias del movimiento de autonomía universitaria, creando para su formación instituciones sin autonomía y dependientes de la Secretaría de Educación Pública (SEP): el Instituto Politécnico Nacional (IPN), La escuela de Agronomía de Chapingo, así como el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH-ENAH); hoy en día resultamos prescindentes para los fines institucionales. En el contexto neoliberal, no es un secreto que las carreras prioritarias sean las relacionadas con el comercio internacional, la mercadotecnia, la robótica o la ingeniería genética.

En el contexto de la privatización de la cultura y el abandono del indigenismo, se entiende la sustitución de los no dóciles antropólogos por miembros de otras disciplinas o sin ninguna disciplina, no sólo en lo que quedó del INI-CDI sino, inclusive, en el INAH.

Aplicar, aunque sea de manera sumaria, las orientaciones metodológicas formuladas años atrás por Félix Báez-Jorge, explica no sólo la muerte del indigenismo, sino también la fragmentación de la disciplina antropológica. Además, permite entender la necesidad de un quehacer renovado de la antropología que atienda a la emergencia de nuevos movimientos sociales:

El choque entre ambas tendencias, entre una política económica de cuño cada vez más neoliberal, por un lado, y una creciente movilización social en base a la etnicidad, por otro, genera una dinámica centrada en el control de los recursos tanto naturales como culturales y que con ello plantea la cuestión de la soberanía regional y de la autonomía étnica (Dietz 2000, 3).

La antropología social y la antropología aplicada enfrentan hoy nuevos desafíos que habrá de abordar al margen de la tutela del Estado, siempre desde una perspectiva de autonomía que tal vez permita superar “la supeditación a las demandas e intereses del sector oficial [que] habría de devenir en la domesticación de su papel, la limitación de su temática, la atadura y dependencia de sus postulados teóricos” (Báez-Jorge 1980, 369).

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, G. 1967. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- . 1992a. *Obra polémica*. México: FCE.
- . 1992b. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: FCE/UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz.
- . 1992b. *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE.
- BÁEZ-JORGE, F. 1977. La Antropología, el desarrollo capitalista y el nacionalismo mexicano, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*. Año 4, núm. 24, Yucatán: Universidad de Yucatán, pp. 2-22.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1980. Reflexiones sobre el quehacer de la Antropología en México, *América Indígena*. Vol. XI, pp. 367-380.
- . 1982. Los indios y el estado mexicano desde la perspectiva antropológica, *Anuario Indigenista*. Instituto Indigenista Interamericano, pp. 109-124.

- BÁEZ-JORGE, F. (s. f.). *Juan Rulfo y el quehacer de la editorial indigenista*, documents. [mx.http://documents.mx/documents/felix\\_baez\\_jorge-juan-rulfo-y-el-quehacer-indigenista.pdf.html](http://documents.mx/documents/felix_baez_jorge-juan-rulfo-y-el-quehacer-indigenista.pdf.html).
- . 1985. *Líderes indios o intermediarios indigenistas?: dinámicas internas y externas en el caso mexicano*. Cuadernos de Hoy. Año III, núm. 14. La Paz.
- . 2010. *Los indios, los nacos, los otros (apuntes sobre el prejuicio racial y la discriminación en México)*. Consultada en <http://culturayotredad.files.wordpress.com/>, pp. 21-40.
- BONFIL BATALLA, G. 1995. El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de negociación, *Obras escogidas*. T. II. México: INAH/INI, pp. 464-480.
- BUSTELO, P. 2003. Desarrollo económico: del Consenso al Post-Consenso de Washington y más allá, *Estudios en homenaje al profesor Francisco Bustelo*. Madrid: Complutense.
- CADAL. 1979. *Indianidad y descolonización en América Latina*. México: CADAL/Nueva Imagen.
- CALVO-BUEZAS, T. y Domingo Barbolla-Camarero. 2006. *Antropología. Teorías de la cultura, métodos y técnicas*. Badajoz: Editorial @becedario.
- CASTEL, R. 1998. *A metamorfosis da questao social: uma cronica do salario*. Petropolis: Vozes.
- COLLIN, L. 2003. En defensa de la antropología aplicada. Reflexiones sobre el caso mexicano, *Revista Regiones y Desarrollo Sustentable III*. Ene-jun, pp. 163-185.
- . 2008. *El poder sacralizado. Ensayo sobre la cultura política del siglo xx*. Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala.
- COTA-MEZA, R. 2001. Indigenismo y autonomía indígena, *Letras Libres*. México, pp. 47-50.
- DALTON, M. 2002. Encierro intelectual. Entrevista con Salomón Nahmad, *Desacatos*. Núm. 9, primavera-verano, pp. 163-176.
- DIETZ, G. 2000. Entre Estado-Nación y comunidad indígena: la identidad del magisterio bilingüe purépecha en México, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Vol 11, núm. 2.

- ESCOBAR, A. 2005. El posdesarrollo como concepto y práctica social, D. Mato, coord., *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- FLORES-FÉLIX, J. J. 2005. De indios integrados a sujetos políticos, *Argumentos*. Núms. 48-49, pp. 69-90.
- GOODENAUGH, W. 1971. Cultura, lenguaje y sociedad, J. S. Khan, comp., *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- HARRIS, M. 1968. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI Editores.
- JORGE, F. 1993. Antropología e indigenismo en América Latina: señas de identidad, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 87. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 17-38.
- KLOR DE ALVA, J. 1994. La disputa sobre un Nuevo Occidente: política cultural e identidades múltiples en fin de siglo, G. Gossen, coord., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Vol. 3. Madrid: Siglo XXI Editores.
- KUPER, A. 1975. *Antropología y antropólogos. La escuela británica*. Barcelona: Anagrama.
- LATOUR, B. 1998 [1994]. De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad, M. Domenech y F. J. Tirado, comps., *Sociología simétrica*. Barcelona: Gedisa.
- . 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- LINEBAUGH, P. 2013. *Todo en común: los bienes comunes, el castillo, el zorro y el lince*. [www.sinpermiso.info/articulos/ficheroscomunes.pdf](http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheroscomunes.pdf).
- LONG, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo*. México: CIESAS/El Colegio de San Luis.
- LOREDO, E. 2009. ¿Sujetos o actantes? Constructivismo de Latour y la psicología constructivista, *AIBR*. pp. 113-136.
- MALINOWSKY, Bronislaw y Julio de la Fuente. 2005 [1957]. La economía de un sistema de mercados en México, *Acta Antropológica*. 2a. época, vol. 2, núm. 2. México: ENAH.

- NAHMAD, S. 1973. Las ideas sociales del positivismo en el indigenismo de la época prerrevolucionaria en México, *América Indígena*. Vol. xxxiii, núm. 4, pp. 1169-1182.
- NAVARRETE-VELA, J. P. 2008. Sistema político mexicano: desarrollo y reacomodo del poder, *Iberoforum. Revista electrónica del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas*. Año III, núm. 6, jul-dic, pp. 131-148.
- REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas. 1934. *Chan Kom, a Maya Village*. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- REYNOSO, C. 1986. *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva. Una propuesta sistemática*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- RIFKIN, J. 1996. *El fin del trabajo*. Buenos Aires: Paidós.
- ROSSI, I. y Eduard H'oggins. 1981. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- SÁENZ, M. 1982. *México Integro*. México: SEP 80/FCE.
- SANZ-JARA, E. 2010. *La crisis del indigenismo mexicano. Antropólogos críticos y asociaciones indígenas (1968-1994)*. Madrid: Instituto de Estudios Latinoamericanos/Universidad de Alcalá.
- SARMIENTO, S. 1985. El Consejo Nacional de Pueblos Indios y la política indigenista, *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 47, núm. 3, pp. 197-215.
- STOLL, D. 1985. Los indigenistas dicen adiós, ¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? Instituto Lingüístico de Verano en América Latina. Quito: Desco, pp. 339-342.
- TIRADO-SERRANO, F. y Miguel Domenech. 2005. Asociaciones heterogéneas y actantes: El giro postsocial de la teoría del actor-red, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Núm. esp. 0-27, nov-dic.
- YÁÑEZ REYES, S. 2006. El Instituto Nacional de Antropología e Historia: antecedentes, trayectoria y cambios a partir de la creación del Conaculta. *Cuicuilco*. Vol. 13, núm. 38, sep-dic, pp. 47-72.

## DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA EN EL INDIGENISMO EN LA OBRA DE FÉLIX BÁEZ

SALOMÓN NAHMAD SITTON

ME PLACE MUCHO PARTICIPAR EN ESTE COLOQUIO, donde se analiza la aportación teórica y práctica de Félix Báez-Jorge en el campo de la antropología. Considero un hecho relevante poder revisar su trabajo indigenista realizado durante la década de los setenta y principios de la de los ochenta, cuando trabajamos juntos en el Instituto Nacional Indigenista durante dos sexenios. Cabe destacar que Báez-Jorge, como etnólogo formado en la Universidad Veracruzana, tenía una clara visión analítica del pueblo zoque de Chiapas y de los pueblos indígenas zoque-popolucas del sur de Veracruz. Los zoques se encuentran divididos entre los estados de Chiapas, Oaxaca y Veracruz, y, al ser uno de los pueblos divididos por las fronteras estatales, representan un fenómeno social muy importante entre muchos pueblos indígenas de la nación mexicana, pues tal división no les ha permitido constituirse como una unidad sociopolítica. Con estos análisis etnográficos que se destacan en su libro *Los zoques de Chiapas: estructura social*, ya mostraba la relevancia y la importancia de la etnografía y el trabajo interdisciplinario sobre los zoques, pues expresa en esta obra:

Desde el punto de vista económico y político, la región ocupada por los zoques jamás estuvo ni ha estado aislada. Durante la época prehispánica mantuvo relaciones comerciales con los mexicas, los mixes y los chiapanecos. En la Colonia, el área se sumó a la estructura económico-política novohispana, mediante relaciones de producción e intercambio, que la inscribieron dentro del mercantilismo español. Durante el siglo XIX también estuvo relacionada con la estructura nacional. Actualmente es una

región de gran importancia tanto agrícola como ganadera (Villa Rojas, Velasco, Báez-Jorge, Córdoba y Thomas 1975, 143).

Asimismo los zoques de Chiapas, nos argumenta el autor:

Se encuentran subsumidos en un proceso de destrucción que se inició a partir del contacto europeo. Durante la Colonia y el siglo XIX operaron factores (mortalidad, despojo de la tierra, etc.) que se conjugaron para impedir el crecimiento normal cuantitativo del grupo. Ese impedimento ocasionó una fuerte contracción demográfica y territorial. A partir del triunfo del movimiento revolucionario de 1910, se atenúa considerablemente la reducción cuantitativa de la población zoque, iniciándose así un crecimiento a partir de 1930, sobre todo en los municipios del norte de la región. Sin embargo, el proceso destructivo continúa pese a que el número de personas de habla zoque ha aumentado, y es que ahora la reducción no es en términos cuantitativos, sino cualitativos: es decir, que la destrucción de los zoques se está dando como etnia, como grupo cultural, haciendo desaparecer sus rasgos sociales y culturales propios para asimilarlos al modelo de la sociedad nacional. En suma, dentro del proceso señalado distinguimos dos momentos: el primero de ellos se enmarca dentro de la Colonia y el siglo XIX y en el cual los zoques reciben las consecuencias de los agentes destructivos en una forma predominantemente cuantitativa. El segundo momento se inicia con el triunfo de la Revolución Mexicana, y dentro del cual la esencia destructiva continúa, pero ahora mediante una nueva forma: la aculturación y la integración (*ibid.*, 1975, 143-144).

En el párrafo anterior ya se manifiesta su pensamiento crítico hacia las políticas de aculturación y de integración, que van a prevalecer en él durante varias décadas. Su excelente trabajo etnológico le permite ser el fundador del Centro Coordinador Indigenista de la zona zoque de Chiapas en 1971, y a partir de su experiencia como etnólogo aplica sus conocimientos y principios básicos sobre antropología en el trabajo de

campo y que les permitieron dedicarse durante más de una década a la conducción de la investigación en el INI y al trabajo indigenista que representará la reflexión profunda de sus cuatro obras fundamentales: en 1973: “Informe preliminar sobre los indios zoques” y “Reconocimiento etnográfico de la región zoque de Chiapas”, artículo realizado con el etnólogo Francisco Córdova, y que serían los elementos sustantivos para la planeación de una política en favor de los pueblos estudiados; También, *Los zoque-popolucas: estructura social*, además de su trabajo especial denominado “La vida sexual entre los zoque-popolucas de Soteapan”, publicado en el *Anuario Antropológico* de la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana. Por estos trabajos primordiales le otorgan la especialidad en el estudio y el análisis del pueblo zoque, junto con José Velasco Toro, Alfonso Villa Rojas y el doctor Thomas; los autores focalizan su análisis reflexivo sobre la situación cultural y social de este pueblo.

A partir de esta experiencia de trabajo de campo, dentro del INI adquiere un reconocimiento que le permite ser nombrado director del Centro Coordinador y, posteriormente, jefe del Área de Planeación, Evaluación e Investigación. Tiempo después pasó a ocupar el cargo de subdirector de Antropología de dicho instituto, en donde aportó su amplio caudal de investigación sobre la etnografía de los pueblos originarios de México.

En esta ponencia intentaré reflexionar sobre la posición teórica de la antropología en sus vertientes críticas al indigenismo practicado en los años anteriores a la expansión del Instituto Nacional Indigenista; también, desde un punto de vista crítico, replantearé la acción del Estado mexicano sobre los indígenas, reflejada ampliamente en el libro (en el cual participé) *Siete ensayos sobre indigenismo*, publicado en 1977, en donde Báez-Jorge enfatiza:

Para la mayoría de antropólogos, querámoslo o no, los “indios” vivos y muertos son el “pan nuestro de cada día”, aunque ciertos trabajos en el

campo de la antropología urbana y la etnohistoria, por ejemplo, demuestran que no sólo de pan viven los antropólogos. La relación antropólogo-“indio” funciona como un estereotipo en la mente de muchos profanos y de no pocos colegas. El antropólogo investiga, planifica, manda y cobra; el “indio” informa, colabora, obedece. Él es el “objeto”, nosotros los taurmaturgos del modelo, el desarrollo, la aculturación, la estructura y la revolución (Nahamad *et al.*, 1977, 51).

Sin embargo, más adelante nos dice:

Cierto es que en el segmento de la política indigenista que corresponde a los trabajos del INI, los grupos étnicos a nivel local participan en la discusión de algunos programas y obras por realizarse; cierto también que la educación en las regiones interculturales acusa una creciente participación en cuanto a control y diseño.

1. La dirección de los programas que se desarrollan en sus áreas de asentamiento.
2. Las funciones de mando y asesoría dentro de las instituciones destinadas de manera especial a la atención a la población indígena (INI, Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, Plan Huicot, etc.).
3. La vigilancia en la aplicación de fondos y equipos destinados para su servicio.
4. El diseño, planeación y evaluación de los programas implementados para su beneficio.
5. Las utilidades económicas y sociales que resultan de las investigaciones científicas realizadas con sentido sincrónico, o que se refieren a sus ancestros (*ibid.*, 53).

Este pensamiento crítico y analítico de Félix Báez nos conducirá a su aportación significativa incluida en el libro que compiló sobre Julio de la Fuente, publicado en 1980 y de donde se desprende el debate sobre la obra fundamental de este pensador respecto al *pensamiento antropológico*.

*gico e indigenista* y en el que analiza el papel crítico de este fundador del indigenismo, lo que le permite plantear una revisión a la antropología aplicada, vertiente central del indigenismo mexicano. Dice de Julio de la Fuente:

Su pensamiento recogió diferentes posturas teóricas y se nutrió de manera primordial en las enseñanzas de su propia actividad práctica. Como miembro de una generación que en su adolescencia vivió el tránsito del Porfiriato al periodo que inaugura el triunfo de la revolución democrático-burguesa de 1910, habría de participar de sus postulados nacionalistas y de la convicción necesaria para enrolarse en tareas concomitantes a tal proyecto político. La cuestión del cambio social (como movimiento vertical, ascendente, sinónimo del progreso) está presente en su obra como tema central, explícito o subyacente. Los perfiles del “momento socialista” de la Revolución Mexicana se aprecian en su producción gráfica (dibuja la “insurgencia proletaria”, la hoz y el martillo, la huelga, el “puño redentor y promisorio”, el paisaje bucólico, etc.) y en su participación en la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), mientras que su posición nacionalista y el afán reivindicador del campesinado quedaron concretados en el quehacer indigenista que instrumentaría a través de la educación y la antropología aplicada (Báez-Jorge *et al.*, 1980, 94).

Como antropólogo veracruzano, Báez llegará a una concepción respecto de la transformación social y política de los pueblos indígenas a través de los centros coordinadores. De tal manera, concluye Báez, que De la Fuente:

Ubicó la antropología aplicada en términos de especialidad de utilidad social cuya finalidad sería la de auxiliar efectivo en “la planeación de la introducción de cambios sociales benéficos a la población”. Señaló, también, la tendencia nacional a otorgar mayor “reconocimiento y uso como

auxiliar gubernamental, y a limitarla a tal papel, aunque dentro de él su campo de operación es amplio y variado”. Sin embargo, expresó que si bien tal limitación no es “enteramente satisfactoria, puede conceptuarse valiosa, por cuanto ofrece una oportunidad para afinar una especialización legítima [y] aumentar el apoyo público y el del Estado que al presente recibe [...] Es axiomático que la antropología, en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal (*ibid.*, 98).

Báez concluye su análisis comentando que:

Todo intento por concretar las aportaciones de Julio de la Fuente a la antropología aplicada y al indigenismo, debe destacar sus planteamientos tendientes a enriquecer la teoría de la integración regional asociados al estudio de las relaciones interétnicas y del pase de casta a clase, así como al diseño y ejecución de los programas de cambio dirigido. Especial mención debe otorgarse a sus trabajos sobre la educación formal en los que se expresan la inquietud analítica y la preocupación práctica de quien reconociera una función relevante a la transmisión de conocimientos dentro de las estrategias orientadas al desarrollo social. En ambas dimensiones contribuiría de manera sobresaliente al conjugar su formación etnológica con sus experiencias magisteriales para producir un cuerpo de proposiciones teóricas y metodológicas que al ponerse en práctica influirían profundamente en la organización y orientación de la educación bilingüe (*ibid.*, 216).

Esto, a pesar de las críticas vertidas hacia la actividad de Julio de la Fuente como el hombre que

contribuyó en forma relevante al proyecto de “aculturación planificada”; combatió con agudeza y profundidad las proposiciones ideológicas que sustentara el indigenismo asimilacionista; diseñó marcos de referencia teóricos y metodológicos en base al esquema de integración regional; fundamentó, desde la perspectiva de la época, el equilibrio y la relación intercultural que debería observarse en el diseño y ejecución de los programas; en suma, participó activamente en ese gran movimiento orientado a otorgarle “validez científica a la política indigenista integracionista, bajo el patrocinio intelectual del culturalismo norteamericano (en la versión de Chicago), el funcionalismo británico y la vocación nacionalista que Gamio fijara a la antropología mexicana” (*ibid.*, 131).

Y la contribución más aguda de Báez, es cuando dice:

El indigenismo mexicano obtuvo de Alfonso Caso su concreción institucional, de Gonzalo Aguirre Beltrán su fundamentación teórica, de Julio de la Fuente el detalle de su función operativa y el agudo planteamiento de sus contradicciones, aún no resueltas (*ibid.*, 132).

Y yo agregaría “no solucionadas hasta el presente”, dado el planteamiento de que la solución debe ser resuelta por los propios pueblos originarios de México.

Durante los últimos años, la producción académica de Báez sobre los aspectos de la religión popular y la religiosidad de los pueblos indígenas ha sido destacada. Sin embargo, quiero destacar su libro *Debates en torno a lo sagrado* (2011) porque en él, indudablemente, enfatiza la importancia que tuvo el pensamiento laico de la Revolución mexicana al afectar la acción clerical. Nos dice Báez (2011, 121): “En las comunidades indígenas, contribuyeron de tal manera al desarrollo de la religiosidad popular centrada en la gestión laica, es decir, desencadenaron acciones contrahegemónicas”. En esta misma dirección descubre los trabajos de

Jáuregui y Neurath sobre la lectura de los primeros trabajos pioneros de Preuss, y subraya que:

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” y como lo advierte Báez: “Desde cualquier ángulo, la presencia hegemónica de Caso en nuestro mundo antropológico está fuera de toda duda” (Báez-Jorge 2011, 168).

Sin embargo, cabe aclarar que durante la época de Ignacio Ovalle se rescató y tradujo al español el libro de Preuss sobre *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, traducción solicitada a la señora Mariana Frenk por recomendación expresa de Fernando Benítez, quien lo menciona en la página 8 del tomo 5 del libro *Los indios de México: el gran tiempo. Tepehuanes y nahuas*. Cabe aclarar que el libro de Preuss fue publicado en 1982, cuando Félix Báez era subdirector de Antropología Social del INI, y en esta misma dirección se refirió a que la

religiosidad indígena mesoamericana empezaría 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 (Báez-Jorge 2011, 174).

Que se recrudescerán con la presencia no sólo de la evangelización católica, sino con la evangelización protestante y de las iglesias evangélicas,

como es el caso de Chiapas, que Báez-Jorge conoce a fondo por sus amplias investigaciones y su actuar como etnólogo y antropólogo social en esa región de México.

También nos señala acertadamente que:

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. 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 (Báez-Jorge 2011, 175-176).

Y se refiere a la *Teología de la liberación* como las “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”, que –yo aclararía–, encabezaban el obispo de San Cristóbal, Chiapas, Samuel Ruiz, y todo un grupo de sacerdotes del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami). Estos señalamientos constituyen, desde mi punto de vista, la aportación más relevante de la antropología de la religión mesoamericana, y podemos decir que se inscribe dentro del pensamiento educativo laico y de las acciones en favor de los pueblos indígenas, eliminando todo el proselitismo religioso, como lo practicó en el campo nuestro homenajado, o para decirlo en otras palabras: no al Instituto Lingüístico de Verano, y también no a la tutela de la Iglesia hegemónica sobre los pueblos originarios de México. La antropología no apoya ningún tipo de evangelización ni de catequesis eclesiástica.

De su libro *Memorial del etnocidio*, publicado por la Universidad Veracruzana en 1996, se desprenden estudios fundamentales; se plantea de qué forma los cambios sustantivos y relevantes en la política pública, dirigida a los pueblos indígenas con un enfoque participativo multiétnico y multilingüístico, transformaron al Instituto Nacional Indigenista a partir de 1983. La revisión de este periodo fundamental es lo que considero más relevante en el papel que desempeñó Báez durante esos años, y que constituirá, en gran parte, su excelente trayectoria académica y pública al servicio de los pueblos indígenas. Señala Félix Báez, de gran importancia:

La Declaración de Barbados de 1971: por la Liberación Indígena, suscrita por los participantes en el referido encuentro: Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil, Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, Georg Grümberg, Nelly Arvelo de Jiménez, Esteban Emilio Monseni, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson y Stefano Varese. En el precitado documento la referencia al etnocidio es explícita. Al ocuparse del fracaso de las políticas indigenistas aplicadas por los estados nacionales latinoamericanos en términos de omisión (la incapacidad para garantizar a los grupos indígenas el amparo del Estado) y de acción (determinado por la naturaleza colonialista y clasista de las mencionadas políticas). Se indica enseguida que tales crímenes tienden a repetirse y que la culpabilidad recaerá sobre los estados que no cumplan con los siguientes requisitos mínimos: 1. Garantizar a las poblaciones indígenas “el derecho a ser ellas mismas”, desarrollando su propia cultura; 2. En tanto las sociedades indígenas tienen derechos anteriores a la sociedad nacional, los estados deben reconocerles y garantizarles la propiedad de su territorio, respetando sus formas de tenencia; 3. El derecho a organizarse de las poblaciones indígenas debe ser reconocido por los estados, respetando su especificidad cultural, sin limitarles el ejercicio de sus derechos ciudadanos, y eximiéndoles del cumplimiento de “aquellas obligaciones que entren en contradicción con su propia cultura” Su con-

tenido discriminatorio, al considerar a las culturas indígenas “paganas” y heréticas; 4. La reificación del indígena y su sometimiento a cambio de futuras compensaciones sobrenaturales, dada su naturaleza vicarial; 5. Su carácter espurio, considerando que los misioneros buscan en su actividad una realización personal; y 6. El hecho de que las misiones se han convertido en “una gran empresa de recolonización y dominación (Báez-Jorge 1996, 22-25).

Asimismo está el análisis que realizó del pensamiento de los fundadores de las instituciones mexicanas: Justo Sierra, José Vasconcelos y Rafael Ramírez, entre muchos otros. Nos dice el autor:

En tanto otorgan al mestizo el papel de redentor del indio postrado, lo conciben como Hércules cristiano, heredero de la tradición hispánica y autóctona, vencedor de los criollos y los invasores, arquitecto de la nacionalidad que, al civilizar a los indios, conducirá a México hacia el progreso, lo cual refleja el pensamiento relevante en franca contradicción con la dinámica pluricultural y multiétnica del país que constituyen los núcleos ideológicos dominantes en los diferentes círculos políticos (*ibid.*, 12).

Y agrega:

Intelectuales en los que el indígena es considerado, a lo sumo, como simple referente retórico, o escueta cifra estadística. Lamentablemente estas concepciones han permeado desde tiempo atrás la sociedad nacional, configurando actitudes etnocéntricas y racistas, incapaces de valorar las contribuciones culturales de los pueblos indígenas (*ibid.*, 13).

La revisión sistemática de este libro básico juega un papel relevante y preponderante del trabajo de Báez sobre los cambios que se deben dar como propuestas para este siglo XXI, al rescatar el concepto de etnocidio,

término que explica en detalle cómo fue generado, en vez de de genocidio. Destaca la revisión histórica de estos dos conceptos y, sobre todo, la compilación de textos en tres periodos históricos muy importantes para México: nueve para el periodo colonial, 13 para el periodo de la Independencia, La Reforma y el Porfiriato, y 16 para el periodo de la revolución institucionalizada hasta nuestros días. Considero que los 38 textos son una fuente relevante para que los sociólogos, abogados, historiadores, geógrafos, economistas y, también, antropólogos y etnólogos puedan tener un referente, con textos originales, de la forma en cómo se han venido dando la discriminación, la exclusión, el etnocidio y, en muchos casos, el genocidio de los pueblos originarios de las distintas regiones de México. Estos documentos son un reflejo claro del colonialismo, construido durante 500 años y que se mantiene hasta nuestros días. Algunos autores lo han llamado colonialismo interno, pero la verdad queda clara para quien lee los documentos que amparan esta memoria histórica y se dan cuenta del trato denigrante e injusto en las relaciones interétnicas en toda la historia de México. Como recuerda Báez en el libro dedicado a Guillermo Bonfil Batalla:

La lamentable situación antes referida debe analizarse en el cuadrante analítico propuesto por Guillermo Bonfil Batalla en su formidable libro *México profundo*. En su opinión la presencia paupérrima del indio en las ciudades no ha pasado desapercibida para las élites dominantes y privilegiadas. Proyectando su examen al ayer recuerda que si antes se les llamó “plebe”, “hoy se emplea otro término que ya alcanzó arraigo: son “los nacos”. La palabra, de innegable contenido peyorativo, discriminador, racista, se aplica preferentemente al habitante urbano desindianizado, al que atribuyen gustos y actitudes que son una grotesca imitación del comportamiento cosmopolita al que aspiran las élites, deformado hasta la caricatura por la incapacidad y la “falta de cultura” de la naquiza. Lo naco, sin embargo, designa también a todo lo indio [...] la ciudad se resguarda de su realidad profunda (Báez-Jorge 1996, 73).

No quisiera mencionar ningún documento en específico, pero sí proponer al lector de este artículo presentado en el homenaje a Félix Báez que lea *Memorial del etnocidio*, publicado en 1996, y además sugeriría que la Universidad Veracruzana lo publicara en una edición más amplia.

Me queda claro que la crítica radical al indigenismo comienza en los finales del siglo xx con los antropólogos que publicaron: “De eso que llaman antropología mexicana”, los que no sólo encabezaron este movimiento precisamente después de la gran crisis política que generó el movimiento estudiantil de 1968, sino que varios colegas se consideraron parte de dicho movimiento, que produjo una crisis en el Instituto Nacional de Antropología e Historia y en la Escuela Nacional de Antropología al criticar acremente a Manuel Gamio, a Alfonso Caso, a Ignacio Bernal y a otros distinguidos antropólogos que no habían permitido la transformación de las instituciones antropológicas. Gonzalo Aguirre Beltrán, que era funcionario del Instituto Nacional Indigenista, apoyaba indirectamente esta crítica a los antropólogos críticos, y al mismo tiempo defendía al indigenismo del siglo xx. A estas críticas se sumaron el Cenapi y los miembros de la Escuela Confesional de Antropología, construida en la Universidad Iberoamericana por el grupo de jesuitas que formulaban una política a favor de los indígenas desde el punto de vista eclesiástico, de donde surge todo el movimiento de la *Teología de la Liberación* para atacar a la Revolución mexicana y a las políticas públicas, como la del indigenismo, para objetar la política laica que desde Juárez mantenía el gobierno mexicano y, más tarde, después de la Guerra de los Cristeros, opositores verdaderos a la Reforma Agraria mexicana, que fue una de las acciones más relevantes del continente americano a pesar de las críticas a ésta. No me queda la menor duda de que el alineamiento de Félix Báez a esta corriente “progresista” de la Iglesia, no es más que representativa de una nueva estrategia de esta Iglesia católica para atacar al socialismo marxista-leninista de carácter laico y, por otro lado, apoyar las demandas indígenas de la reconstrucción nacional con la inclusión de los pueblos indígenas en una autonomía utópica sin capitalismo.

Afirmo esto porque, en la historia que se escribirá sobre el papel de la antropología en la construcción nacional en el siglo xx, el impacto que tienen las ciencias antropológicas en los pueblos indígenas de México será un elemento clave. Por esta razón, no creo en la muerte del indigenismo como parte de las políticas públicas en favor de los pueblos originarios de México, sino todo lo contrario: a medida que pasan los años estas políticas se fortalecen, y ha quedado en manos de los intelectuales indígenas su realización en el contexto de la vida económica, política y social de México; por ejemplo, el reconocimiento en la Constitución mexicana de las lenguas indígenas de México con la creación del Inali, o la creación de decenas de universidades interculturales en las regiones multiétnicas, que atendían los centros coordinadores; por otro lado, aparece con mayor énfasis en 1973 la antropología aplicada como sistema de diagnóstico, de evaluación y de planeación.

Ya Aguirre Beltrán, en el Encuentro sobre Indigenismo en México celebrado en el Centro Coordinador Indigenista en San Cristóbal de las Casas, el 23 de enero de 1970, afirmaba claramente en su discurso de inauguración lo siguiente: “He dejado para el final esta aclaración, porque soy de los que sostienen la realidad de las culturas indias y la necesidad de su preservación, como arbitrio para enriquecer la identidad y la cultura nacional” (Esparza 2013, 414). Esto refleja, a mi entender, que la tarea de estudiar y revisar los contextos específicos de las relaciones interétnicas es parte de la antropología y la etnología, que no pretenden manipular ni llevar a la población indígena a la confrontación con la sociedad nacional, sino todo lo contrario: buscan las alianzas y las alternativas para lograr su propio desarrollo dentro del contexto de la sociedad nacional, como sucede en todos los países del mundo donde hay una diversidad multilingüística y multicultural. Este es el trabajo que los centros coordinadores iniciaron en la década de 1970 y del cual los antropólogos de las nuevas generaciones, como Félix Báez, se ocuparon al trabajar en favor de los zoques y después en favor de todos los pueblos indígenas atendidos por el Instituto Nacional Indigenista.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 2013. Encuentro sobre indigenismo en México, *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*. México: Centro INAH-Oaxaca, pp. 401-415.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1973. Reconocimiento etnográfico de la región zoque de Chiapas. Ms. 60 p.
- . 1973. *Los zoque-popolucas: estructura social*. Serie de Antropología Social. Núm. 18, México: SEP-INI.
- . 1973. La vida sexual entre los zoque-popolucas de Soteapan, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Escuela de Antropología-UV, pp. 48-64.
- . 1973. *Informe preliminar sobre los indios zoques*. Ms. 30 p.
- . 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- et al. 1980. Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente. México: INI/Secretaría de Desarrollo Social.
- BÁEZ-JORGE, Félix, comp. 1996. *Memorial del etnocidio*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz/UV.
- BENÍTEZ, Fernando. 1980. *Los indios de México: el gran tiempo. Tepehuans y nahuas*. México: ERA
- ESPARZA, Manuel, comp. 2013. *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*. Oaxaca: Centro INAH-Oaxaca.
- NAHMAD SITTON, Salomón et al. 1977. *Siete ensayos sobre indigenismo*. México: INI/Secretaría de Desarrollo Social.
- . 1976. Perspectivas y proyección de la antropología aplicada en México, *Nueva antropología*. Vol. III, núm. 9. México: Asociación Nueva Antropología A. C., pp. 103-107.
- PREUSS, Konrad Theodor et al. 1982. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- VILLA ROJAS, Alfonso et al. 1975. *Los zoques de Chiapas*. México: INI/SEP.



# HERMENÉUTICA E IMAGINARIO CULTURAL. NOCIONES EPISTEMOLÓGICAS PARA LA ANTROPOLOGÍA EN LA OBRA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE

FÉLIX DARÍO BÁEZ GALVÁN

## INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE ENSAYO EMANA DE LAS REFLEXIONES TEÓRICAS, metodológicas y empíricas vertidas en la obra del antropólogo Félix Báez-Jorge; en tal sentido, la intención es hacer una lectura de correlatos entre los conceptos teóricos del autor y la hermenéutica como filosofía de la interpretación. Con una trayectoria compleja por cuanto a los temas que aborda, con una vida intelectual y política representativa de su época, y vital por cuanto su aguda mirada, el pensamiento de Báez-Jorge debe entenderse en la diversidad de discursos, racionalidades e interpretaciones que contienen las ciencias humanas en la actualidad; una actualidad desmedida en cuanto a los avances del pensar, en donde la obra y la vida de Báez-Jorge no se ubican dentro de premisas dogmáticas, ideas desconectadas, teorías particulares; muy al contrario, en su extensa bibliografía, así como en su trabajo político, podemos entender el amplio espectro de ontologías, estéticas y lógicas que viven el reino de la investigación intelectual, de la auténtica vida intelectual. Lo anterior encuentra un vínculo profundo con las filosofías hermenéuticas actuales en donde la interpretación es una verdad acontecida.

En múltiples ensayos escritos, Báez-Jorge ha insistido en la necesidad de revisar con mente crítica los talmúdicos pensamientos y teorías etnocéntricas de la ciencia social. En su amplia obra se encuentra la inteligencia de un pensador, cuya máxima la he entendido a partir de

la idea de Demócrito: “Pensar bien, para hablar bien, para actuar bien”. Esta filosofía es necesaria para tener la perspectiva del horizonte crítico y, ante todo, para eludir en lo más posible los velos de la ignorancia. Leer a Báez-Jorge es profundizar en múltiples conocimientos pertinentes e intemporales para entender la realidad contemporánea. En este sentido, uno de los cimientos de su obra se encuentra en la etnología francesa, a la que analiza desde la visión aguda y la pluma precisa de un antropólogo capaz de encontrar la resonancia de los pensamientos durkhenianos, la amplitud de la intelección de Mauss o la profundidad epistemológica de Lévi-Strauss.

Es en la etnología francesa donde se ubica el tema de análisis, recurriendo a la categoría de imaginario cultural tratado en muchos de los trabajos etnográficos y ensayos teóricos desarrollados por Báez-Jorge. Ya sea en diosas mesoamericanas, sirenas, nahuales, santos o demonios, el manejo del imaginario cultural, nacido de una lectura antropológica, no deja más que reconocer la erudición e importancia de un talento para la interpretación de la imagen colectiva de nosotros mismos. La antropología, como disciplina de la condición humana, necesariamente nos coloca en un espacio de polisémicas verdades, realidades estéticas, físicas y ontológicas.

En este orden de ideas, el autor que nos ocupa guarda en su pensamiento una relación con el campo filosófico de la hermenéutica para proponer una serie de elementos que permitan cierto grado de vitalidad en la interpretación de los productos imaginarios, sean códigos, rituales, arte urbano, etc. Lo anterior adquiere un significado fundamental, pues el principio de realidad de la antropología es pensar y entender la diversidad de los actos humanos, los pensamientos, las visiones del mundo. No es posible pensar una antropología monolítica con el riesgo de violentar su espíritu como disciplina. Por otra parte, la interpretación de cualquier elemento simbólico, bien sea por su iconografía o por su acción social, conlleva una serie de prejuicios relativistas o subjetivos.

Los que nos dedicamos a las humanidades y las ciencias sociales, poco reparamos en el hecho de que estas interrogantes sólo son pertinentes en modelos de índole naturalista-positivista, en donde la ciencia trabaja con el esquema positivo de la científicidad exacta; las ciencias humanas, por el contrario, trabajan con modelos de interpretación mucho más complejos y difíciles de someter a criterios de verdad lineal.

Las ciencias humanas, entonces, comprenden los acontecimientos, no explican los hechos; esta diferencia es fundamental, pues la comprensión no busca ni pretende las leyes esencialistas. La relatividad antropológica nace en los pensamientos helénicos del periodo dedicado a la reflexión del hombre, la primera pregunta antropológica es cuál era la relación que guardó con los acontecimientos del mundo; esta pregunta, elaborada en Pirrón de Elis y en Protágoras, inaugura los que se conoce como relativismo ingenuo, cuya herencia de conocimiento se puede ubicar en la escuela antropológica del particularismo histórico.

El relativismo de nuestros días no es ingenuo, y menos aún basado en juicios de la particularidad, más bien se ha convertido en procesos de campos epistemológicos tales como los “juegos de leguaje” en Wittgenstein, la “sospecha epistemológica” en Gastón Bachelard, o bien “Revoluciones científicas” en Kuhn.

Todos estos nuevos sentidos de campos epistemológicos emanan de un orden de principios:

1. El hombre es un ser paradójico en su naturaleza.
2. El símbolo es resultado cambiante de esta naturaleza paradójica.
3. La constitución ontológica del hombre se combina en la elaboración de ideas y en los productos materiales que concretizan dichas ideas.

Para los modelos interpretativos los acontecimientos son irrepetibles, pues están profundamente ligados a las prenociencias del intérprete; lo anterior no significa, en ningún caso, que no exista la verdad interpre-

tativa, sino al contrario, una verdad o una serie de verdades acontecen en la medida en que podamos leer de forma hermenéutica nuestro proceso de estudio.

La hermenéutica no es un método para clarificar el camino de la verdad, muy al contrario, busca establecer los principios ontológicos de toda interpretación; en este sentido, es una filosofía de la exégesis de todo texto humano. En ella se expresan principios de verdad a los cuales se llega por inducción o intuición, de hecho mucho del trabajo etnográfico, etnológico y antropológico se ubica en los procedimientos propios de la intuición, sin que esto implique que el trabajo antropológico deje de ser científico, verdadero o necesario para la investigación de lo humano.

Después de superados ciertos sesgos culturalistas, funcionalistas y materialistas, la antropología mexicana contemporánea está mirando con interés los tiempos y espacios del imaginario social, más por una necesidad de dar nuevos horizontes temáticos a la disciplina que por seguir algún tipo de moda teórica. El estudio de lo imaginario no es un invento reciente, las posturas semióticas de Umberto Eco exploran sus alcances en el texto *Estructura ausente*, Rolan Barthes desarrolla interesantes análisis de las estructuras de los imaginarios de la moda en su obra *Sistema de la moda*. En 1940, Jean Paul Sartre inaugura una interesante discusión fenoménica y existencial sobre la imaginación en su obra *Lo imaginario*; Gilbert Duran discute en su *Antropología de la imaginación* los regímenes imaginarios de Occidente para tratar de comprender los modos por los cuales organizamos nuestras representaciones culturales.

En el mundo contemporáneo de la antropología es difícil pensar temas etnográficos sin el imaginario como contexto histórico de pensamientos y cosmovisiones, tal sería el caso de los estudios de frontera, la antropología del poder, los estudios de simbolismo o bien de mentalidades y representaciones sociales. Aunado al estudio de la imaginación simbólica, la hermenéutica tiene una profunda historia en el pensamiento occidental, se constituye como un horizonte de interrogantes e indagaciones sobre los problemas fundamentales de la filosofía, es decir,

los de índole ontológico, gnoseológico y axiológico. En tal sentido, la hermenéutica es un campo no sólo ontológico por cuanto trata de comprender los principios de la interpretación relacionándolos con el contexto histórico y con las intenciones del intérprete, sino también gnoseológico, en donde confluyen distintas disciplinas para tratar de establecer criterios de conocimiento que permiten el entendimiento complejo de la realidad.

Pensar hermenéuticamente es pensar en la polisemia de los significados del lenguaje y, además, en los múltiples contextos históricos y sociales en los que estos significados encuentran resonancia y acción. Hermeneutizar los procesos humanos es encontrar las realidades cotidianas, comprender el sentido de los actos y pensamientos y analizar los fundamentos de las cosmovisiones y representaciones sociales.

Lecturas hermenéuticas en la obra de Félix Báez-Jorge se encuentran, por ejemplo, en la consideración interpretativa sobre el concepto de Mesoamérica; esta noción es poco vista en su etnografía y, sin embargo, constituye el contexto histórico social en el cual se desarrolla gran parte de los postulados de su antropología. Mesoamérica tiene que entenderse como un complejo civilizatorio vivo que se contiene por la inserción subordinada de los grupos étnicos en la formación colonial y en la actual economía capitalista.

Mesoamérica entonces, más que una pasiva región del refugio enmarcada por una serie de rasgos culturales, es un contexto de violencias vivas entre las que el etnocidio representa todavía un proyecto latente; esta llamada de atención que nos hace el doctor Báez, en relación con las dinámicas de exclusión hacia los grupos étnicos de México, es un tema que está por alcanzar un grado de problematización imposter-gable. Por otra parte, Mesoamérica, menciona Báez-Jorge, ha de plantearse como un complejo civilizatorio con imaginarios culturales de pervivencia y sincretismo, por esto lo significativo del método que utiliza, es decir, indagar una realidad viva a partir de los materiales que dan cuenta de las representaciones colectivas: los códices y la etnohisto-

ria; pero más aún, no podríamos entender Mesoamérica si no extraemos el sentido etnográfico de sus actores, todos nosotros somos parte de este sentido. Hacer etnografía en la obra de Báez-Jorge es hacer una exégesis de los procesos históricos referidos a la vivencialidad mitológica, ritual y religiosa de la gente. Me parece que desde la perspectiva de nuestro maestro, Mesoamérica, ante todo, es una serie de vivencialidades que de manera inductiva encuentran su explicación en evidencias de identidad, pero no una identidad homogénea sino heterogénea, contradictoria, cargada de un imaginario del tiempo social, una identidad dialéctica.

La identidad dialéctica de Mesoamérica inaugura el espacio social propicio para las reflexiones relativas a las pervivencias simbólicas, entender este orden de ideas permite evadir las posturas ingenuas del empirismo que, desde el punto de vista de nuestro maestro, tanto lastiman el avance interpretativo de la antropología mexicana; con razón en su obra *El lugar de la captura*, Báez-Jorge dice: “En Mesoamérica las tradiciones culturales no son productos finitos anclados en el pasado. Es preciso comprender su cotidiana reformulación en contra de las ópticas reductivas o folclorizantes”.

En contra del empirismo ingenuo y del culturalismo esencialista, la postura dialéctica de Báez-Jorge conlleva a la lectura de los procesos más íntimos de la historia, es decir, la intrahistoria y la metahistoria, al mismo tiempo que deja hablar a los sujetos sociales, a sus emociones y racionalidades. Así, Mesoamérica se convierte en un escenario social vivo con distintos órdenes de imaginación simbólica referidos a procesos concretos de reinterpretación; tal es el caso, por ejemplo, de la religiosidad popular que, en un sentido intrincado, guarda las percepciones ontológicas, éticas y estéticas de los sujetos vivos de Mesoamérica, convirtiéndose en una memoria actualizada, pero sobre todo en una memoria con expectativa, tal y como lo entiende Gastón Bachelard: lo imaginario es un reino que admite lo maravilloso, lo ilógico, lo bello, lo grotesco, en la representación colectiva.

En este orden de ideas, Báez-Jorge no sólo profundiza en una noción teórica de Mesoamérica como proceso histórico dialéctico, sino que agrega los postulados de la imaginación simbólica propuestos en la escuela francesa para establecer la concretización de lo imaginante en la religión, la mitología y el ritual. Aunado a lo anterior, elabora la historia del concepto Mesoamérica en los usos de la antropología, ensayo expuesto magistralmente en su obra *El lugar de la captura*, lo cual es de por sí un aporte importantísimo en la comprensión contemporánea de la antropología mexicana.

Una característica extremadamente valiosa del análisis de Báez-Jorge sobre Mesoamérica, es que no cae en una apología ni del concepto ni de sus usos interpretativos; de forma crítica observa cómo la propia gestación del concepto se elaboró y sigue perviviendo de alguna forma en función de un sesgo con otras regiones culturales del México actual, tal es el caso del norte del país. La antropología que se hace en el Norte de México guarda una particularidad temática, pero, ante todo, una distinción ontológica en relación con el monumentalismo de Mesoamérica. Juan Luis Sariago, fundador de la ENAH Chihuahua, hoy Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, sostiene que la construcción de una idea antropológica en estas latitudes se ha edificado a pesar de Mesoamérica; el Norte de México guarda una historia social y política fundamental en la identidad nacional; sin embargo, diversos entendimientos etnocéntricos han excluido el sentido étnico, social e histórico, colaborando a una marginalidad de los sentidos culturales de las regiones nortenas.

Félix Báez-Jorge entiende esta visión diferente de la antropología y precisamente establece un puente entre la construcción identitaria de Mesoamérica y del Norte de México, es decir, el imaginario dentro del cual lo más importante no son las fronteras políticas o rasgos folclóricos estables, sino los alcances polisémicos que puedan comprender las diferentes exégesis culturales al mismo tiempo que reconocer la relación entre la particularidad y la universalidad de la condición humana; en otros términos, y recurriendo a la teoría antropológica, Félix Báez-Jorge

debate cualquier premisa difusionista en donde Mesoamérica acontece como una matriz cultural expansionista y esencial.

## UNA GENEALOGÍA HERMENÉUTICA

Se ha señalado que es el texto de *Organon*,<sup>1</sup> de Aristóteles, uno de los primeros documentos que trata el problema del lenguaje y su orientación hacia los problemas de la lógica dentro del periodo de los grandes sistemas griegos. En el libro *Peri Hermeneias*, la hermenéutica es una parte fundamental del pensamiento aristotélico que posibilita un esquema amplio del lenguaje. El lenguaje es un instrumento ideal dentro del modelo filosófico de Aristóteles. De hecho, en este texto el autor elabora una interesante premisa sobre la constitución del lenguaje como dispositivo de distinción de realidad, semejanza y creatividad; tal reflexión es el fundamento de todo acercamiento simbolista a la realidad. Temas de índole interpretativo también se encuentran en el *Crátilo*,<sup>2</sup> de Platón, en donde el lenguaje es discusión entre Hermógenes y Sócrates. En este diálogo, o bien el lenguaje contiene la sustancia de las cosas o bien sólo es relación de costumbres y convenciones; se plantea entonces un debate sobre los criterios de verdad propiciados en el uso del lenguaje. Además de los textos clásicos, en la mitología griega es importante señalar el simbolismo de la potencia de la interpretación que implica tanto el discernimiento, el juicio y la intuición. *Prometeo encadenado* es la enseñanza mitológica fundamental. En este óleo de Rubens, el suplicio de Prometeo es ocasionado por entregar el fuego a los hombres, con lo cual se cumpliría la profecía del derrocamiento de Zeus por los mortales.

---

1 El *Órganon* (del griego antiguo *ὄργανον*, “instrumento”, “método”) es un conjunto de obras de lógica escritas por Aristóteles y compiladas por Andrónico de Rodas siglos más tarde.

2 *Crátilo* (*Κρατύλος*) es el nombre de un diálogo escrito por Platón en el año 360 a. C., aproximadamente.

Finalmente, durante el periodo cosmológico griego, que se presenta con un poder filosófico todavía no tratado en su total magnitud en la época contemporánea, se establecen principios metafísicos que son fundamentales en cualquier tradición hermenéutica, por ejemplo, la noción de Ápeiron de Anaximandro, cuya sustancia es lo indeterminado, todo tiene su origen en lo indeterminado; esta potencia del Apeiron encontrará analogías en los postulados del Magma como sustancia imaginativa de la historia en Cornelius Castoriadis.

Magma es la sustancia indeterminada de toda historia, sin esta potencia heurística la historia está condenada a un estado monolítico; otro elemento analógico al Ápeiron es la estructura del ser denominada “Habla” en Heidegger, en donde se observa la íntima y estrecha relación entre hombre y lenguaje. El hombre, dice Heidegger en *Carta sobre el humanismo*,<sup>3</sup> “no es un ser viviente que junto con otras facultades pose también el lenguaje. Más bien es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre, morando existe, perteneciendo en su existencia, a la verdad del ser”.

El Ápeiron de Anaximandro da lugar al principio de lo indeterminado, es decir, la potencia de lo posible en contra de los esencialismos, objetivismos o positivismo de la interpretación; lo posible permite el acto de creación de la verdad acontecida en el lenguaje. Por otra parte, el Ápeiron posibilita el *logos* del devenir en Heráclito y es recurso necesario en las discusiones filosóficas del periodo antropológico de Protágoras, en donde el relativismo se presenta no como obstáculo epistemológico sino como el marco interpretativo en la relación hombre, contexto e historia. El Ápeiron provee una de las más potentes sentencias ontológicas del mundo antiguo, la llamada sentencia de Anaximandro, estudiada por Martin Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de 1941, que dice:

---

3 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*.

Cuando el torrente en el silencio de las noches cuenta su precipitar sobre las peñas rocosas [...]

Lo más antiguo de cuanto es antiguo viene en nuestro pensar tras de nosotros y hacia nosotros.

Por esto el pensar se da en el advenio de lo infinito y lo finito.

El paso de la filosofía al pensar del ser lo podemos pretender, apenas nos sea familiar el origen del pensar.

La sentencia de Anaximandro expone la relación de la verdad interpretativa con los contextos de la historia; esta relación, además, se implica en la finitud e infinitud de los tiempos sociales. Los modelos de interpretación descansan sobre este principio, es decir, la verdad como des-ocultamiento de la presencia y elemento relacionado a la temporalidad espacial e intencional del interpretante.

Tal y como en la sentencia, no existe la interpretación pura sino aquella cargada de intenciones y nociones previas, toda exégesis descansa en el horizonte de la intencionalidad entre un *a priori* ontológico y una contextualidad histórica. El tiempo es un pensar determinante en cualquier ejercicio hermenéutico, no como dato físico sino como memoria, actualidad y expectativa.

La hermenéutica también presenta referencias iconográficas en la escultura clásica. Para Andrés Ortiz Osés, representante intelectual del Circulo de Éranos y amplio difusor en Iberoamérica de la obra de Heidegger, Gadamer y Habermans a través de la colección bibliográfica *Anthropos*, la hermenéutica encuentra su fundamento como modelo representativo. En la escultura del *Hermes* de Parxitiles se observa la estrecha relación representativa entre las espacialidades y las temporalidades apolíneas y dionisiacas del mundo helénico. El pequeño niño que acompaña a Hermes es Dionisio, quien descansa en una columna que simboliza el árbol de la tierra o el sustrato matriarcal del mundo griego, el árbol está alimentando los instintos naturales y los elementos telúricos de Dionisio.

El origen matriarcal del mundo helénico está explícitamente simbolizado en Hermes, “Dios de las mujeres” en la obra de Nietzsche, y numen de las encrucijadas, mensajes y conjunciones en la mitología de Grecia. Hermes presenta una anatomía escultórica alejada de los detalles atléticos apolíneos, es más una figura andrógina que encierra la potencia de lo natural femenino y lo racional-logocéntrico masculino, apunta su brazo derecho al cielo, señalando el horizonte de Apolo y sus enclaves solares con los fundamentos de la cultura y la sociedad. Hermes es aquí representación primordial de su papel como mediador de dos macroórdenes primigenios en el proyecto cultural de Occidente, a saber, el orden natural y el orden cultural.

Hermes es un dios mediador, un dios de lenguajes y, por tanto, de polisemias. Hermes en esta escultura contiene, elabora y recupera un mensaje arquetipo en la historia de las civilizaciones: la perenne necesidad humana de comunicación con lo sagrado y la necesaria reivindicación de los contrarios como órdenes que potencializan la vida social. La imagen arquetípica del *Hermes* de Parxitiles encuentra diferentes representaciones: Gilgamehs en Sumeria, Thor en la mitología nórdica, Asdiwal entre los thisman estudiados por Franz Boas en 1950 en la Columbia Británica, o bien Quetzalcóatl, dios primordial del panteón mesoamericano según López Austin.

Quizá una de las imágenes más representativas de la vida simbólica de Hermes es la pintura *La metamorfosis de Hermafrodito y Salmacis* de Jan Gossaert de 1520. En esta obra, Hermafrodito, hijo de Hermes y Afrodita, en su vida por el mundo encuentra una ninfa singular, Salmacis, quien contemplaba su imagen en las aguas del estanque donde vivía. El repentino deseo de Salmacis al ver a Hermafrodito y la timidez de éste evocan el juego de la naturaleza entre la atracción y el rechazo; esta imagen representa una constante de la psique humana: según K. Jung, atracción y rechazo son vistos arquetipalmente como el dinamismo que hace mover la psique y la vida. Esta imagen remite a los principios hermenéuticos de la mezcla, la

relación profunda de los contrarios y la constante tensión interpretativa entre los órdenes.

En la obra del Báez-Jorge, un arquetipo etnográfico que resulta fundamental y fundacional es el tiempo social. El tiempo en la antropología ha sido un tema sesgado, quizá por una tendencia disciplinaria de dar por hecho discusiones de talante filosófico. En este sentido, hablar del tiempo es antropológicamente un tema ubicado en la evidencia de lo real; sin embargo, el tiempo tiene correlatos ideacionales, fenoménicos, tal es el caso de las relaciones imaginarias que establece Báez-Jorge entre las deidades sumerias del mal y los diferentes disfraces del Diablo del mundo indígena mexicano; el tiempo entonces, en su pensamiento, es una categoría de referencia social, un acontecimiento que permite la exégesis de los sincretismos y sus transformaciones.

En la obra de Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, está plasmada una compleja noción de tiempo, que se entiende como una causa incognoscible de la historia, pero él asegura que esta cuestión se debe a los propios métodos de la antropología, que no entienden el devenir de las funciones del sistema social; tuve esta idea cuando, siendo estudiante de la licenciatura en Antropología, Báez impartió la cátedra de Ilustración y Sociología Francesa, la idea del tiempo de Malinowski la refería a uno de sus trabajos publicado en 1982 junto con Arturo Warman y otros, relativo al sistema de “Mercados Indios”, en donde se establecían las relaciones económicas y de reciprocidad de mercancías indígenas teniendo en cuenta su situación cotidiana e histórica. Pero esta perspectiva de Malinowski también nos fue enseñada para desmitificar las aseveraciones sobre un supuesto funcionalismo ingenuo en los aportes antropológicos de este autor.

Otra obra fundamental enseñada por Báez-Jorge, en relación con el concepto de tiempo en la antropología, es la de Maurice Lenhardt en su texto *Do Kamo*. Para Lenhardt, el tiempo es una situación de vida social, un horizonte de relaciones hombre-naturaleza, por esto el “Abuelo Ba”, el kamo primordial, es el maná de la ontogénesis, en esta lectura natura-

lista, lo real se deja presentar ante los ojos del melanesio; bajo este principio de conocimiento, el hombre es un ser que rinde un tributo de tiempo al ancestro, a la memoria que lo ha contenido. Recorro a estas enseñanzas porque los antropólogos, al parecer, cuando no preguntamos por el tiempo sabemos los que es; sin embargo, cuando formulamos un cuestionamiento sobre qué es el tiempo o qué significa el tiempo en nuestro campo de investigación, inmediatamente nos sorprende la dificultad de una solución. Mucho del valor intelectual de Báez-Jorge es hacer este tipo de preguntas desde su antropología, las respuestas se dan en diversos órdenes de realidad y esto es una enseñanza metodológica: hablar de tiempo en su obra es adentrarse en las relaciones diacrónicas y sincrónicas propias de su dialéctica.

En su obra contienden los horizontes de larga duración, aquellas pervivencias, arquetipos de la mentalidad, núcleos duros; pero estos pilares no pueden ser parte de la antropología si no se les otorga la lectura de la sincronía, las manifestaciones del ahora. Desde mi óptica, Báez-Jorge ha construido un convincente proceso teórico-metodológico para la comprensión del imaginario cultural. Si analizamos algunos de sus trabajos, observamos la fuerza epistemológica de la sincronía; recordemos, por ejemplo, el evento etnográfico que un antropólogo registrara en 1973 entre los zoques de Chiapas referente al complejo simbólico de Piowacwe (mujer volcán-vagina dentada), o la importancia de la santería como religión popular para entender las dinámicas de fenómenos mariocéntricos en Latinoamérica. En suma, el tiempo, desde su posición, por un lado es un sendero de verdades acumuladas y, por el otro, de vivencias cotidianas. Lo anterior revela los dispositivos fundamentales de la imaginación, es decir: tiempo, percepción y verdad.

La comprensión del tiempo, a la luz de la vivencialidad, permite hacerlo inteligible como espacio concreto y cambiante, permite que se reúnan sentimiento y pensamiento, eternidad y fugacidad, en un mismo acontecimiento. Todo tiempo es facticidad e imagen de nosotros mismos, una relación de memorias y expectativas. La cara imaginaria de

este tiempo expuesto en la obra de Félix Báez-Jorge, es una metáfora que indica las maneras en las que ciertas prácticas habituales producen sentido a la vida y las que se nos presentan a veces, tales como sexualidad, placer culinario, gusto estético, o bien economía, política e ideología.

## ELEMENTOS HERMENÉUTICOS DE LA INTERPRETACIÓN

Hans George Gadamer, para algunos el último filósofo macrosistémico del siglo xx, muere en 2002, dejando un legado de indagaciones respecto a la metafísica de la interpretación y al sentido de la hermenéutica en el entendimiento de la verdad y la temporalidad. Como alumno directo de Martin Heidegger en la escuela de Friburgo, elabora una filosofía fundamentada en los problemas ontológicos de Heidegger, preocupado por la elaboración de una verdad propia de las ciencias del espíritu y alejada de las ciencias naturales.

Así hereda de su maestro la inquietud ontológica por derrumbar el reino de la cosificación de la presencia en la metafísica occidental, adentrándose al problema del lenguaje, los prejuicios y la tradición que sostienen la presencia de un acontecimiento. La obra fundamental de Gadamer es *Verdad y método*, I y II, y en la que el título no es fortuito, pues el autor trabaja sobre la historia vital de la interpretación, el lenguaje como coimplicador de la nueva metafísica y la verdad interpretativa como acontecimiento emergido de la temporalidad.

Una de las tesis filosóficas fundamentales en *Verdad y método*, es que todo sujeto pertenece a una sociedad y, por tanto, está inmerso dentro de una tradición, no como una serie de rasgos culturales o convenciones sociales sino como una serie de juicios previos que le permiten presentarse y representarse en su contexto y momento históricos, de aquí que el sujeto tienen una realidad histórica en sus prejuicios.

Para comprender un texto, apunta Gadamer, no tratamos de entrar en la constitución psíquica del autor sino trasladarnos hacia la perspectiva bajo la cual el autor formó sus criterios de verdad en el marco de una

tradición. En este orden de ideas, *Verdad y método* establece la pregunta fundamental de las ciencias del espíritu, es decir, la pregunta por la vida histórica, no aquella de las fechas y conmemoraciones sino la contenida por la intrahistoria del sujeto, las motivaciones y justificaciones metatextuales que forman la decisión de un sujeto en determinados actos.

Esta interesante discusión que Gadamer mantiene con la construcción de la verdad en las ciencias del espíritu es altamente ejemplificable en la antropología, concretamente en la noción ideológica del “Buen Salvaje”. Como sabemos, esta noción expuesta, entre otros textos, en el *Emilio* de Juan Jacobo Rousseau, es la invención que sostiene mucha de las preocupaciones antropológicas del siglo XVIII, el “Buen Salvaje” es un relato antropológico útil y pertinente todavía en nuestros días, ya que demuestra el carácter de veracidad e influencia dentro de la tradición de la disciplina.

La naturaleza bondadosa del “Buen Salvaje” de Rousseau se discute con la imagen del *Leviatan* de Thomas Hobbes, en esta última se percibe a la sociedad humana como una formación de individuos dominados por su ambición de poder y dominio. Hubo una época (que Hobbes llama estado de naturaleza) en que estas agrupaciones de individuos no disponían de un poder superior, y estas tendencias dominaban las relaciones entre las personas manteniéndolos en una “guerra de todos contra todos”.

Ambos esquemas interpretativos vertidos a la antropología desde la tradición nos ubican inmediatamente en otro de los elementos de la interpretación: la comprensión. Tanto en Gadamer como en Heidegger los mundos históricos son relativos, no hay entonces una única manera de interpretar pero sí hay una continuidad. Esta continuidad se da en la comprensión, es decir, en una situación fundamental por la cual el ser humano inaugura realidades. Aquí Gadamer criticará fuertemente el objetivismo de las ciencias de la naturaleza y su explicación de los hechos por considerar su carácter puro, alejado de toda intencionalidad o prejuicio por parte del investigador. Por el contrario, los principios

hermenéuticos de la comprensión sostienen que la verdad interpretativa está sostenida en una situación circular del intérprete, por la cual aquello que se va a comprender está ya, de algún modo, precomprendido; es decir, mi lectura está cargada de un contexto que poseo y en el cual me sitúo para emitir categorías o conceptos.

En el horizonte de existencia de la exégesis es fundamental el tema de los prejuicios, no como los piensa la Ilustración, es decir, como juicios falsos o irracionales, sino como componentes de la realidad histórica de todo individuo que le confieren categorías para comprender; este comprender es una integración del pasado y del presente que se expresa en muchas formas culturales que son indeliberables del proceso histórico. De este modo, los prejuicios en el individuo son la realidad histórica de su ser.

Finalmente, entre los elementos hermenéuticos de la interpretación, que se pueden utilizar en investigaciones sobre el imaginario histórico, se encuentra la fusión de horizontes. Los horizontes ontológicos son espacios y tiempos donde tiene sentido nuestra existencia, es decir, tienen repercusión con otras voluntades e inquietudes independientes a la nuestra; el horizonte no es un monólogo de nuestra realidad individual, es el acontecimiento fundamental de nuestra relación con el mundo de entes en el cual nos situamos. Gadamer considera que cada horizonte de sentido o resonancia no está inconexo, muy al contrario, presenta distintos grados de concreción en el marco de la tradición, por sobre cada horizonte y resonancia, Gadamer coloca el devenir heraclítico; el devenir inaugura la realidad de cada horizonte particular, y en la antropología estos horizontes gadamerianos tienen relación con los gestos, la organización social, el parentesco, los tabúes, las jerarquías, el poder, los sistemas mitológicos.

En la etnografía de Báez-Jorge encontramos este uso de los horizontes de sentido en la comprensión de los fenómenos de estudio. En una reflexión exegética del trabajo de campo antropológico en la obra del maestro, ésta tendría que plantearse como una intención epistemológica

cuya premisa fundamental es la Inquietud por el Otro, que en última instancia es la proyección de la Inquietud de sí mismo. En este sentido, el trabajo de campo que nos presenta como investigación es una pregunta para revelar la auténtica situación de “estar” en el mundo como sujetos contenidos en la diversidad, la diferencia y la identidad.

Su obra inaugura conocimientos sólidos sobre los procesos íntimos de la cultura y su resonancia social. Este modo de conocer no responde al empirismo ingenuo; es decir, hacer trabajo de campo es algo más que catalogar y clasificar curiosidades, eventos o situaciones significativas en el contexto de investigación, más aún, implica sistematizar una experiencia vital y reorganizarla en un código antropológico. En estos términos, la etnografía de Báez-Jorge se ubica fuera de cualquier clase de *purismo* por cuanto explica procesos históricos desde una perspectiva tridimensional: 1. el antropólogo y su época; 2. el campo disciplinario y su prejuicio, y 3. el contexto y sus relaciones espaciales y temporales.

Por otra parte, la antropología de Báez-Jorge no se puede ponderar sólo a partir del espacio o lugar de estudio; además, son las temporalidades culturales las que codefinen el estudio empírico de un hecho: los ritmos sociales, las dinámicas ceremoniales, los flujos y conflictos, la historia y sus relatos integran la dimensión de plasticidad necesaria en toda investigación sobre la cultura. Así, su etnografía no responde a un “deber ser” del antropólogo como sujeto convencional, sino a un “querer hacer” en tanto sujeto interpretante que sospecha de la apariencia empírica y somete esta sospecha a su alteridad y a su propia identidad.

Por lo anterior, no es extraño encontrar en la obra de Báez-Jorge referencias a la literatura, la plástica, el cine, la sociología, la etnohistoria, los códices y las más variadas y raras etnografías del dato en cuestión. Hacer antropología supone entonces no sólo una teoría social sino una estrategia de investigación, no únicamente clara sino dispuesta a la plasticidad exigida por la realidad. La teoría o los modelos explicativos que el antropólogo emplea en la interpretación de la realidad de su campo de

estudio se presentan en el texto etnográfico como referente contingente; es decir, la teoría no define la realidad, solamente ayuda a comprenderla en alguno de sus sentidos. Así, la etnografía es un texto conjetural alejado de las intenciones de certeza esencialista presente en renovados movimientos dogmáticos de la antropología actual.

## PRINCIPIOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA

De la compleja obra de Félix Báez-Jorge extraigo algunos principios fundamentales de la interpretación antropológica. La metodología es un procedimiento de investigación, y en algunas ocasiones nos referimos a ésta como las técnicas de un proceso, la observación participante, la investigación documental, la revisión bibliográfica, el trabajo de campo etc. Pocas veces reparamos en los enclaves epistemológicos de la metodología; es decir, ¿qué conocemos?, ¿cómo lo conocemos?, ¿cuál es el origen de nuestro conocimiento?, ¿cuál es la esencia de nuestro conocimiento?, ¿cuál es el criterio de verdad de este conocimiento?

En este sentido, la hermenéutica, como se ha observado, establece ciertos principios epistemológicos para establecer criterios de interpretación más profundos y amplios. Estos principios son:

1. La verdad que emerge de la interpretación no es lineal, universal o dogmática, sino que nace de las contradicciones entre las intencionalidades particulares y los consensos generales; por ello la interpretación es histórica y su verdad siempre posible. Este principio tiene un fuerte sustento en la naturaleza paradójica del hombre, un ser inacabado y en constante transformación.
2. Epistemológicamente, la realidad antropológica no sólo es un dato sensualista, es decir, de los sentidos basados en la apariencia física. Por sobre la apariencia, la realidad de la interpretación presenta cualidades estéticas, discursivas, simbólicas, narrativas, gestuales, dramáticas, representacionales e imaginarias. En

- tal sentido, la realidad escapa a lecturas formalistas y positivas de la misma.
3. Es fundamental argumentar en los principios epistemológicos de la hermenéutica las diversas instancias de la temporalidad en las cuales se instauro el sentido de la interpretación; es decir, no sólo la cronología de los hechos sino, por encima de esto, su contexto, la apropiación de la tradición, la memoria, la expectativa y la continua actualidad de lo interpretado. Por el carácter íntimamente temporal de la interpretación se tiene que pensar en el carácter finito de la verdad interpretativa.
  4. El modelo básico de la interpretación hermenéutica parte de la vida cotidiana, de la experiencia de la interpretación; “el modelo es sólo eso”, un modelo, por tanto, está sujeto a variaciones, y el análisis sociohistórico bien puede ser el relativo a la investigación documental, o bien el relativo al trabajo de campo y a la relación cara a cara. Los apartados metodológicos propios de la metatextualidad y de la intratextualidad son los concernientes a la tradición como marco contextual del cual surge la interpretación; metatextual es un campo por sobre lo textual, cargado de incógnitas, prejuicios, valoraciones, sistemas de creencias que de alguna forma configuran la interpretación. La intratextualidad se refiere a lo que se contiene dentro del texto, no como la apariencia sino como la ausencia, es decir, la intención, la voluntad heurística, la eficacia de la interpretación.

Los anteriores principios contienen el alma interpretativa de la hermenéutica, y dadas las características heurísticas de estas dimensiones es posible la aplicación en diversos marcos teóricos, aunque quisiera aclarar que la hermenéutica persigue el mismo sentido de la filosofía, es decir, el amor a la sabiduría, un amor que no necesita aplicación concreta para tener sentido y pertinencia en la realidad. La hermenéutica encuentra necesaria la búsqueda de diversos debates íntegramente con-

ceptuales y categoriales sobre las relaciones de conocimiento, sin necesariamente tener que encontrar un fin práctico.

Para los humanistas que se encuentran más relacionados con la práctica y la aplicación de sus investigaciones, la hermenéutica establece una constante vigilancia epistemológica frente a los templos del positivismo, es decir, la verdad científica como algo verificable, contrastable e inmutable. En tal sentido, la verdad hermenéutica es un acontecimiento, una relación de conocimiento. Estas discusiones no pueden eludirse de ningún marco analítico, de manera necesaria estarán presentes de forma explícita o implícita, la hermenéutica entonces trata de establecer elementos para dichas discusiones.

## EL IMAGINARIO CULTURAL

El sentido de ponderar el imaginario cultural en este ensayo, es por el significado que esta dimensión tiene en la metodología hermenéutica para el estudio de la imagen. El imaginario cultural es donde la percepción y la elaboración de la imagen adquieren verdad y eficacia interpretativa. Al contrario de las ontologías del tiempo, la tradición y el prejuicio, el imaginario no es un asunto ontológico sino representativo, es decir, un volver a presentar las elaboraciones de las cosmovisión, situando este volver a presentar en órdenes de realidad.

La noción de imaginario que pensamos es útil para la antropología, deviene de una línea del estructuralismo figurativo postulada por Gilbert Durand en su obra *Las estructuras antropológicas del imaginario*.<sup>4</sup> La tesis de partida de Durand es que el pensamiento occidental constantemente ha segado ontológicamente la fuerza del imaginario en la construcción de la realidad, pensando que la imagen es “la señora del error y la falsedad”, llamándola incluso la “infancia de la conciencia”; sin embargo, la imaginación es una experiencia privilegiada que ya se

---

4 Véase Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*.

encontraba presente como referente de sentido cultural en el pensamiento helénico, concretamente en la mitología, y era pensado como un *kerygma*, es decir, un sentido latente en espera de ser interpretado.

En la teoría social contemporánea, se puede interpretar este latente magma como un enclave epistemológico en la construcción del problema de investigación; es decir, un principio de incertidumbre necesario en la elaboración de preguntas sociales. Referente teórico de esta premisa es la obra de Gastón Bachelard,<sup>5</sup> quien considera que la ciencia progresaba a través de la superación de obstáculos epistemológicos.

En este sentido, se llega a conocer algo sólo en contra del conocimiento anterior. Algunos de los obstáculos que deberá superar la ciencia son, entre otros, la opinión y la observación básicas, que deben sustituirse por el ejercicio de la razón, no aquella pura sino la razón prejuzgada por la propia intención del conocer. Durand no cree en los sesgos de la imaginación, pero tampoco en su intelección exclusivamente psicológica; por el contrario, argumenta que el imaginario es un trayecto antropológico de la especie humana, una especie fundamentalmente simbólica, un animal simbólico diría Casierer. El hombre simbólico refiere en su imaginario tres horizontes de acción, uno diurno, uno nocturno y otro sintético.

El régimen diurno se funda sobre los principios de identidad, exclusión y contradicción, de modo que se articula conforme al modelo del *tercero excluido*.<sup>6</sup> Le corresponde el universo de las estructuras de los atributos heroicos de la separación, el dualismo, la simetría y la antítesis polémica. Los símbolos que se congregan en torno a este régimen son los esquemas ascensionales.

El régimen nocturno se define por la inclusión, el mecanismo de la analogía y la confusión. Los símbolos que se le asocian son los de la

---

5 El oficio del sociólogo, la sospecha epistemológica.

6 Ley de la lógica formulada por Aristóteles según la cual, de dos enunciados, cuando uno niegue lo que se afirma en el otro, uno de ellos es necesariamente verdadero, por ejemplo: El sol es astro, el sol no es astro.

feminidad benéfica, la madre nutricia, la oscuridad acogedora o el refugio íntimo y tranquilo.

Finalmente, el régimen sintético o diseminatorio se caracteriza por la *voluntad opositora*, la conciliación de opuestos, que resuelve toda incompatibilidad mediante la intervención del mismo factor que desencadena la imaginación: el tiempo. La relación entre imaginario cultural y antropología es más que un campo de teorías y métodos, más aún, esta relación se ubica en las preguntas fundamentales del hombre, aquellas intemporales y manifiestas en todas las civilizaciones.

La relación epistemológica entre hermenéutica e imaginario es fundamental para la antropología contemporánea, ya que permite la apertura de diferentes horizontes de sentido relacionados a los contextos históricos y a los prejuicios de la época. En tal sentido, es necesario establecer la relación que los conceptos de nuestra investigación guardan con la vida cotidiana, entendida ésta como un mundo de vivencias, de interpretaciones y expectativas. La vida cotidiana, como concepto ontológico, es trabajada profundamente por Husserl, y su vitalidad como ámbito de análisis se relaciona profundamente con la hermenéutica y la antropología.

Históricamente se ha demostrado que el espíritu de un pueblo, expresado en su *ethos* regional, depende de las oposiciones, pugnas y conflictos entre los intereses ideológicos y las estrategias de representación cotidiana. Por último, hay que mencionar que la hermenéutica aporta a la noción antropológica de imaginario la inteligibilidad del tiempo, entre otras razones, porque una de las preocupaciones de la filosofía hermenéutica es el problema de la relación entre tiempo y verdad. Así, la región, como texto imaginario, es histórica y ontológica y presenta una *inagotabilidad* interpretativa del mundo.

Desde esta perspectiva, lo imaginario se muestra no como una tradición impuesta sino como una rememoración de efectos, puesto que lo imaginario es ante todo la historia de sus efectos. Cuando hablamos de imaginario como rememoración del tiempo histórico, no pensamos

que rememorar signifique estar ligado al pasado sino que quiere decir, como menciona Gadamer,<sup>7</sup> captar el acontecimiento y su más profundo sentido: el sentido de la actualidad y la expectativa de la memoria.

La comprensión del imaginario a la luz de la hermenéutica permite hacerlo inteligible como espacio vivido y vivificante, permite que se reúnan en un mismo suceso sentimiento y pensamiento, eternidad y fugacidad. Todo imaginario es, al mismo tiempo que hechos concretos, una imagen de nosotros mismos, una relación de nuestras memorias y expectativas como pueblo.

La antropología, como disciplina preocupada por el devenir del hombre, debe ubicarse como un saber interpretativo de los procesos culturales, al margen de los “grandes relatos productivos”, que imaginan “desde arriba” la vida social y las prácticas colectivas cuya génesis acaso es la inquietud de estar en un arrojado constante en la historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. 1992. *Metafísica*. México: Porrúa.
- . 2004. *Tratados de lógica*. México: Porrúa.
- BÁEZ-JORGE, Félix, Arturo Warman et al. 1982. *Mercados indios*. México: INI.
- BARTHES, Rolan. 1994. *El Sistema de la moda y otros escritos*. Trad. de Carles Roche. Barcelona: Paidós.
- BERGER P. y Thomas Luckmann. 1991. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERIAIN, J. y Patxi Lanceros, comps. 1996. *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BEUCHOT, M. 1993. *Elementos de semiótica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BOAS, Franz. 2008. *Textos de antropología*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.

---

7 Cit. por María Antonia González Valerio, “Historicidad y temporalidad en la hermenéutica de Gadamer”, *Tres miradas en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer y Ricoeur*, pp. 109-134.

- BUENO, G. 1995. *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la Teoría del Cierre Categorial*. Oviedo: Pentalfa.
- . 1995. *¿Qué es la filosofía?* Oviedo: Pentalfa.
- CASSIRER, Ernst. 1967. *Antropología filosófica*. Trad. de Eugenio Ímaz. México: FCE.
- DURAND, Gilbert. 2005. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. España: FCE.
- . 2005. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- ECO, Umberto. 1994. *La estructura ausente*. Trad. de Francisco Serra C antarell. Barcelona: Lumen, S. A.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés. 1992. *El concepto de región en la literatura antropológica*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de *Cultura/Gobierno* del Estado de Chiapas.
- GADAMER, H. G. 1984. *Verdad y método*. Ts. I y II. Salamanca: Sígueme.
- . 1997. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- GALAGARZA, L. 1990. *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.
- GEERTZ, C. 1987. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- . 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- . 1993. De Bali al posmodernismo, una entrevista con Clifford Geertz, *Alteridades*. Núm. 16. Antropología y Estudios culturales. México: UAM-Iztapalapa.
- . 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GIDDENS, A., J. Turner *et al.* 1989. *La teoría social, hoy*. México: Alianza Editorial.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. 1987. *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Anthropos.
- GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia. 2004. Historicidad y temporalidad en la hermenéutica de Gadamer, *Tres miradas en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer y Ricoeur*. México: UAM/Conacyt.
- GRONDIN, J. 1999. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. 1999 [1941]. *Conceptos fundamentales*. Curso del semestre de verano. Friburgo, Madrid: Alianza.
- . 1947. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. 1997. *El ser y el tiempo*. México: FCE.

- . 1998. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.
- . 1999. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- HOBBS, Thomas. 2010. *Leviathan*, A.P. Martinich y Brian Battiste eds., Peterborough/Ontario: Broadview Press.
- KUNH, Thomas. 1962. *La estructura de las revoluciones científicas*. Chicago: University of Chicago Press.
- LENHARDT, Maurice. 1997. *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Trad. de M. I. Marmora y S. Saavedra. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1973. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1982. *Magia, ciencia y religión*. Trad. de Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Ariel.
- ORTIZ OSES, A. 1986. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica*. Barcelona: Posmoderna/Anthropos.
- . 1999. *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Barcelona: Anthropos.
- ROSSEAU, Juan Jacobo. 1998. *Emilio, o de la educación*. Madrid: Alianza.
- SACRISTÁN LUZÓN, M. 1995. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona: Crítica.
- SAN MARTÍN SALA, J. 1999. *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- SANTANA TALAVERA, A. 2000. Los métodos de la antropología, *Ciencia y Mar*. Vol. iv, núm. 10. México: Universidad del Mar.
- SARTRE, Jean Paul. 1976. Lo imaginario, *Psicología fenomenológica de la imaginación*. Trad. de Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, S. A.
- SUBIRATS, H. 1999. *Para quien no se fía*. México: Juan Pablos.
- THOMPSON B. J. 1993. *Ideología y cultura moderna*. México: UAM.
- VILLORIA LINDÓN, A. 2000. *La vida cotidiana, su espacio y temporalidad*. Barcelona: Anthropos.
- WITTEGESTEIN, Ludwig. 2005. *Recherches philosophiques*. Trad. de Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal. París: Gallimard.



TERCERA PARTE  
LOS ZOQUE-POPOLUCAS Y LOS ZOQUES DE CHIAPAS



## LA IMPRONTA ZOQUEANA EN LA OBRA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE: UN CAUDAL INAGOTABLE

MIGUEL LISBONA GUILLÉN

HABLAR DE LA RELACIÓN DE FÉLIX BÁEZ-JORGE con el mundo de los zoques a través de la bibliografía parece una tarea fácil si la guía de referencia son los trabajos que ha escrito sobre ellos; sin embargo, a poco que se profundice en la vasta obra del académico veracruzano podrá entenderse que la sombra zoqueana se prolonga, de manera continuada, en gran parte de sus investigaciones. Es por ello que sus años de trabajo de campo con hablantes de las lenguas zoque y popoluca aparecen en múltiples citas o en reflexiones de otros autores, que han tomado de su obra ideas para darles continuidad.

El mundo mítico y el simbolismo prehispánico viajan, en el territorio que Paul Kirchhoff definió como Mesoamérica [1960 (1943)], del pasado al presente y del presente al pasado, con la naturalidad que le otorgan a Félix Báez-Jorge el conocimiento adquirido y una ardua labor que va del campo al gabinete, incluso pasando por las obligaciones de funcionario académico que tantas veces ha desempeñado.

No cabe duda que una obra prolija como la suya es un caudal de información y, en tal sentido, una ingente posibilidad de lecturas sobre el mundo vivido por los pobladores prehispánicos y, también, sobre sus actuales descendientes que, en su estar y decir, construyen constantemente formas de pensar que requieren conocimientos primordiales para no relegarlas al baúl de las supervivencias o de las supercherías, ligadas ambas a la tantas veces atribuida ignorancia de los pueblos indígenas. De ahí que la parsimonia en la recolección de datos, el reto comparativo y el interés por ofrecer información histórica y etnográfica emerjan en los trabajos de Báez-Jorge para aquellos dispuestos a disfru-

tar el conocer y, también, el desafío que significa ese otro mundo, ese, si se permite el retruécano, representado por el simbolismo.

No resulta extraordinario, por lo tanto, que el antropólogo veracruzano sea, con el transcurrir de los años, disciplinariamente osado al atreverse a incorporar lecturas históricas que deambulan por la escuela de los Anales o la historia de las mentalidades, por la arqueología, la lingüística y la epigrafía, o la sociología y la antropología. Esta osadía tiene continuidad, por supuesto, en el uso de las teorías sociales; desde el estructuralismo de Lévi-Strauss, pasando por el marxismo de Godelier o el simbolismo de Eliade y Durand, sólo por citar algunos ejemplos.

Tampoco ha rehuído abordar a etnógrafos y etnólogos que han trabajado en suelo, básicamente de lo que se ha dado en llamar Mesoamérica, aunque tampoco tiene reparos a la hora de citar los textos críticos con esta visión omniabarcativa del territorio histórico y sus habitantes, textos realizados, por ejemplo, por Juan Luis Sariego (2002) desde el Norte del país, o las reflexiones sobre el mismo concepto efectuadas por Luis Vázquez León (2006, 69).

La riqueza de la obra escrita por Félix Báez-Jorge adquiere una dimensión singular en sus textos sobre los hablantes de una lengua mixe-zoqueana. Sus primeros andares entre los popolucas, y después entre los zoques chiapanecos, son pistas innegables para aquellos que quieran saber los orígenes de sus preocupaciones e intereses que le han acompañado; por tal motivo se ha dividido el presente texto en apartados que pretenden facilitar el acercamiento de los lectores y la comprensión de los temas abordados por Félix Báez-Jorge en sus investigaciones sobre los zoques. Para ello se inicia con el debate sobre la apreciación de este grupo humano, que ya aparece con intensidad en la primera obra de relevancia coordinada por Alfonso Villa Rojas y en la cual el antropólogo veracruzano tuvo una destacada participación.

## DE LA INVISIBILIDAD DE LOS ZOQUES A SU APARICIÓN ACADÉMICA

El antropólogo yucateco Alfonso Villa Rojas, en su libro *Los zoques de Chiapas* (1973, 1985 2a. ed.) comentó, respecto al trabajo de Carlos Navarrete, “Fuentes para la historia cultural de los zoques”, lo siguiente:

La marginalidad en que ha permanecido este grupo se hace notoria al repasar los 195 títulos que integran la bibliografía preparada por Navarrete. Su contenido se refiere, casi en su totalidad, a temas de arqueología, historia lingüística, folklore y artes textiles. Los pocos ensayos etnográficos que se han publicado se refieren a los zoques que habitan en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y sus contornos, los cuales llevan una vida más bien urbana (Navarrete 1970, 207-246).

La preocupación de Villa Rojas se desarrolló al criticar a los antropólogos porque “inclusive nosotros mismos los habíamos pasado por alto, no obstante haber convivido durante largo tiempo con los grupos vecinos de tzeltales y tzotziles” (Villa Rojas 1985, 487). Es decir, ni todos los breves y dispersos trabajos sobre los zoques que Carlos Navarrete mencionó en el texto arriba citado, ni las investigaciones en proceso de realización, muchas de ellas arqueológicas y debidas a la Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo, habían visibilizado a los zoques opacados en las pesquisas sociales por los grupos humanos residentes en los Altos de Chiapas. Resultado de tal interés, las universidades estadounidenses, encabezadas por Chicago y Harvard, publicaron durante varios años un buen número de materiales y se lograron tesis de distinto grado.

De tal realidad fue consciente Félix Báez-Jorge, quien admitió que: “Deslumbrados por el exterior exótico de tzeltales, tzotziles y lacandones, los modernos antropólogos que han arribado a Chiapas prácticamente han pasado por alto a los zoques” (Báez-Jorge 1983, 409). Tal vez por esa especie de invisibilidad inicial vivida por los grupos hablantes de lenguas

mixe-zoqueanas, respecto al estudio de su realidad social, es que una de las prioridades de los estudios sobre dichos grupos humanos se centró en la identidad étnica. Su ser zoque, por denominarlo de manera comprensible, se concretó en una especie de búsqueda de rasgos culturales que facilitarían identificarlos y les dieran unidad étnico-cultural. Así lo demostraron varias opiniones, como la de José Velasco Toro: “Su identidad resiste, no manifiesta en el vestido o la lengua, sino en la superestructura recóndita de su cultura” (Velasco Toro 1991, 254). Félix Báez-Jorge, por su parte, habló “sólo en sentido general, de síntesis [...] de una *cultura zoque*, de una *identidad étnica zoque* o de una *sociedad zoque* coherente y orgánica” (Báez-Jorge 1983, 398). Estas dos citas puntuales, pero que marcan tendencia en los estudios posteriores de investigadores sociales respecto a los hablantes de este idioma indígena, evidencian dos aspectos de prolongado aliento académico: el primero ha sido la dificultad para nombrar lo zoque (cultura, sociedad, identidad referida a grupo lingüístico), y el segundo, la cercanía que poseen los términos identidad y cultura, ejemplificado aquí con las palabras de Velasco Toro, y su difícil separación para Báez-Jorge: “... pese a los violentos fenómenos de invasión cultural, los grupos étnicos objeto de occidentalización compulsiva mantienen aquellos valores patrimoniales que les son vitales y operantes para la práctica cotidiana y la cohesión grupal” (Velasco Toro 1991, 384).

Las referencias sobre la identidad étnica, o la etnicidad entre los zoques, se pueden prolongar siguiendo cualquiera de las investigaciones existentes sobre este grupo humano, aunque hay resúmenes de la discusión para condensar la búsqueda (Lisbona 2004). Sin embargo, la peculiaridad que los asemeja, sin lugar a dudas, es la derivación hacia la identidad étnica zoque de sus explicaciones, cualquiera que sea la temática estudiada. Esta certeza, que se constata en los estudios que sobre los zoques se han escrito hasta la fecha, nos sitúa en un verdadero dilema epistemológico, y por qué no metodológico, al hablar de lo étnico. Cualquiera de las premisas conduce a un callejón sin salida o a un solo razonamiento: una esencia cultural en la que importarían poco los cambios

históricos, porque serían subsumidos o reinterpretados en el presente. Todo ello se expresa en fiestas, prácticas religiosas o en la organización social, para dar como resultado, en este silogismo más bien determinista porque parte de una premisa inamovible, la continuidad identitaria, la etnicidad de los zoques.

Si esta reflexión es correcta, hay que señalar que la mencionada premisa tiene como sustento una clasificación tan colonial como la misma categoría de “indio”, aplicada por los conquistadores castellanos (Bonfil 1972). Si la identidad étnica sólo es perceptible y constatable en aquellos individuos unidos a supuestas prácticas culturales tradicionales, no existe la posibilidad de construcción de identidades étnicas a partir de otras premisas o de las mismas (lengua, folclore, organización social...), pero formuladas o reformuladas de diversa manera; al mismo tiempo que aquellos miembros del supuesto grupo étnico que organizan su estar en el mundo de forma distinta (entiéndase adscripciones religiosas, organizaciones políticas y campesinas...) quedan excluidos de formar parte de un grupo étnico o de la posibilidad que ellos mismos tienen de construirlo. Pareciera que los elementos perdurables de la cultura son los únicos elementos posibles para conformar un grupo étnico.

Es por este motivo que la identidad étnica entre los zoques se ha entendido en dos direcciones coincidentes, una es como consecuente prolongación y parte fundamental de la cultura, la otra comprende al grupo étnico como una unidad cultural-identitaria que procede de un pasado y se prolonga en forma de supervivencia cultural hasta nuestros días, resaltando lo étnico como un cúmulo de rasgos culturales y simbólicos dispersos, pero que se unen en ese comodín supraestructural llamado identidad. De esta manera, la diferencia cultural se asume como una identidad primordial, sin tener en cuenta los procesos históricos en los que se inserta (Gellner 1991). Esta discusión, que como ya se dijo existe hasta nuestros días en los acercamientos antropológicos a los zoques, tiene por supuesto un nítido punto de inicio en 1975, cuando apareció la obra *Los zoques de Chiapas: estructura social* bajo el sello del Instituto

Nacional Indigenista (INI), institución que subvencionó la investigación junto a la Universidad Veracruzana. Durante muchos años ha sido, y lo sigue siendo, el texto más conocido sobre los zoques; de hecho, fue reeditado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) en su colección Presencias, en 1990. Alfonso Villa Rojas coordinó el proyecto que se realizó entre 1973 y 1974, y parte de los resultados se presentaron en la Septuagésima Tercera Reunión Anual de la Asociación Antropológica Americana, realizada en la Ciudad de México a finales de 1974. La óptica del antropólogo yucateco era la de llevar a cabo “una auténtica obra de rescate cultural” (Villa Rojas 1990, 13). El libro consta de seis trabajos de cinco autores, dos de Félix Báez-Jorge, uno de José Velasco Toro, otro de Norman D. Thomas, uno más de Francisco Córdoba Olivares y el del propio coordinador, Alfonso Villa Rojas.

Félix Báez-Jorge y Francisco Córdoba Olivares realizaron, dentro del mismo proyecto, el trabajo de campo en Ocoatepec y Chapultenango, acompañados por algunos alumnos. En el primer texto escrito por Báez-Jorge: “El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas”, analiza la nomenclatura de parentesco en razón de su conexión con fenómenos económicos y religiosos, es por ello que critica a la antropología mexicana, que redujo el estudio del parentesco a registros terminológicos y normas sin examinar el significado que tienen en la estructura social. Quizá lo más destacable del trabajo es la conexión establecida entre los cambios socioeconómicos y la modificación del sistema de parentesco: de patrilineal a bilateral, de patrilocal a ambilocal o neolocal. Incluso el matrimonio concertado, como alianza entre grupos, es detectado en retroceso a favor de un matrimonio acordado a partir de elección individual (Báez-Jorge 1990a, 178). El segundo artículo, situado como apéndice, se titula “La mujer zoque: pasado y presente”. Dicho texto, que el autor denomina una “... serie de generalizaciones” (Báez-Jorge 1990b, 239), juega con la diacronía para hablar de la situación de la mujer en los municipios estudiados, pero se intercalan temáticas como las referidas a los barrios o al antiguo sistema de cargos cívico-religiosos de

Chapultenango. Nada tiene que ver este artículo con dos trabajos posteriores del autor de sumo interés, aunque no hayan sido temáticas que tuvieran continuidad en su obra general. El primero, escrito para la revista *América Indígena* (Báez-Jorge 1976a), aborda el tema de la tenencia de la tierra. Ese texto enlaza perfectamente con los trabajos históricos de José Velasco Toro sobre los zoques, porque parte de la situación colonial para desembocar en el desarrollo de la distribución de la tierra a finales del siglo xx. De forma resumida, las circunstancias que propician la explotación de los zoques y la asimilación cultural se dan donde la propiedad privada, ganadera sobre todo, predominó. La ubicación en la dinámica comercial y el despojo a manos de los propietarios pecuarios acarrear desempleo, emigración, caciquismo y la desarticulación de la organización social tradicional (*ibid.*, 400). En el segundo, escrito con Fernando Lomán (1978, 781), se describe el carnaval de Ocotepéc observado en 1974. Destaca su etnografía y la repetida argumentación de la fractura en “la integración sistemática que el carnaval zoque tuvo con las organizaciones política y religiosa”, siendo las causas, para estos autores, la política partidista, la explotación ladina y la manipulación religiosa (*idem.*).

Realizar trabajo de campo entre los zoques chiapanecos acercó a Félix Báez-Jorge a los debates sobre el cambio cultural, la dualidad tradición *versus* modernidad y la definición de la identidad étnica, pero también lo acercó a otro tipo de transformaciones y permanencias que delinearían sus trabajos posteriores y que ya hablan de la cultura, no como “un conjunto de *objetos terminados*; al contrario, debe estudiarse como una actividad humana resultante (y condicionante) de procesos” (Báez-Jorge 2008, 94). Esos procesos se observan en los siguientes apartados.

## DE LA FUNCIÓN DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS: ORÍGENES Y TRANSFORMACIONES CONTEMPORÁNEAS

Aunque Félix Báez-Jorge no haya tenido entre sus principales temáticas de investigación las referidas a las instituciones, y las religiosas en par-

ricular, no hay que olvidar que la influencia de corrientes teóricas en el momento de desarrollar las investigaciones es difícil de obviar. A pesar de ello, en sus iniciales trabajos ya aparecen preocupaciones que serán las fundamentales de su obra antropológica y que, tal vez, tienen en la erupción del volcán Chichonal el punto de inflexión que ha hecho que el antropólogo veracruzano jamás abandone las referencias zoqueanas.

Seguramente los dos textos mencionados, para cerrar el anterior apartado, enlazan con otra de las vertientes estudiadas por Félix Báez-Jorge, aunque habría que hacer extensiva esta preocupación a buena parte de los estudios sobre los zoques de finales del siglo xx. La distribución de la tierra y el sistema de cargos han sido dos temas decisivos, desde la perspectiva de los autores especializados, para entender los cambios socioculturales y la permanencia de la “identidad étnica”. El papel de las instituciones y su función se sustenta, en buena medida, en las teorías estructural-funcionalistas, mientras que los problemas agrarios conectan perfectamente con la impronta que la visión marxista tenía todavía en la década de los setenta del siglo pasado.

En este sentido, las investigaciones de Norman D. Thomas (1974, 17) en el municipio de Rayón sentaron las bases estructural-funcionalistas en el ámbito cultural zoque. Seguidor de Durkheim y Malinowski, pretendió “demostrar la función de utilidad” del ceremonial religioso al que considera un “principio organizativo potencial dentro del modelo más amplio: la organización social. Como tal [precisa] se le puede describir en términos de las mismas cualidades analíticas, es decir, estructura, función, proceso y contenido” (*ibid.*, 19). A pesar de su perspectiva funcionalista, Thomas presenta un sistema de cargos con otras características al analizado en los Altos de Chiapas. De este modo, aparece la posibilidad de observar las organizaciones ceremoniales en tierra zoque de forma singular y contrapuesta a la estudiada entre los tzotziles y tzeltales. Sin embargo, perdura una grave dificultad: el olvido de la historia en la mayoría de investigaciones. Fábregas Puig (1971, 5) señaló la complejidad de indagar sobre el origen de las mayordomías en Tuxtla Gutié-

rrez por la falta de documentación, aspecto que Aramoni (1992, 17-18) contestaría a través de sus investigaciones. Salvo estas referencias, y otras de la misma autora (1998, 2000), no contamos para los zoques con un trabajo sobre el devenir histórico de las cofradías y sobre el proceso de construcción de los contemporáneos sistemas de cargos, hasta el efectuado por Lisbona Guillén (2004).

Si se retoman las investigaciones del sistema de cargos contemporáneo o sobre la participación en la jerarquía religiosa para adquirir prestigio que presenta Báez-Jorge entre los zoque-popolucas (1973, 192), y que es discutida también por Fábregas Puig (1971, 12) y por Rivera Farfán (1992, 102) para los zoques chiapanecos, se observa cómo el primer autor en la discusión considera a la jerarquía religiosa como un mecanismo para la defensa de la cultura local, asociado al proceso de apropiación de la tierra; mientras la segunda lo juzga totalmente diferente al estudiado para los Altos de Chiapas, y, por lo tanto, alejado del prestigio como catalizador de la participación. Otros trabajos se preocupan por indicar cuáles eran los nombres de los antiguos cargos desaparecidos, por intuir el orden jerárquico en el que se encontraban, o simplemente señalan cuáles fueron la composición y las funciones contemporáneas de los mismos (Martínez 1941; Fábregas Puig 1971; Báez-Jorge 1973 y 1990a; Pérez Bravo y López Morales 1985; Durango 1981; Sánchez C. 1989; Hernández G. 1987; Jiménez 1991; Del Carpio 1992; Lisbona Guillén 1995).

La cohesión grupal o definición de la posición jerárquica de un individuo a través de la participación en los cargos fue apuntada por varios autores (Báez-Jorge 1990a, 195; Rivera Farfán 1990, 55 y 1992, 104); siendo apreciado también como “institución de refugio” de la cultura local (Fábregas Puig 1971, 11; Rivera Farfán 1992, 103), o como movimiento de etnorresistencia utilizando las instituciones impuestas para participar en la vida social y salvaguardar los valores de la identidad étnica (Aramoni 1992, 370-380).

De hecho, Félix Báez-Jorge siguió los desarrollos teóricos de G. M. Foster (1985) sobre la aculturación y lo que él denominó “cultura de

conquista” para hablar del contacto y de la continuidad de ciertas prácticas, por ello las fiestas de carácter ritual y el sistema de cargos se consideraron los elementos cohesionadores y continuadores de la tradición comunal o de la etnicidad, ya que ambas líneas suelen entrelazarse. Por este motivo, si algo destaca en el acercamiento a la fiesta por parte de los autores que la han tratado, es su conexión con el pasado prehispánico. De esta manera, Báez-Jorge y Lomán (1978), al estudiar el carnaval de Ocotepéc, delimitan elementos de la cultura prehispánica y de la cultura occidental (Báez-Jorge y Lomán 1978, 778; Tovar 1982; Rivera Farfán y Lee 1991; Del Carpio 1993). Por otra parte, la identidad grupal de los participantes en las fiestas deriva en identidad étnica por su unión con prácticas del pasado. En consecuencia, otra de sus características es la resistencia como preservación frente a la modernidad porque salvaguarda los valores comunales. Por ello, elementos prehispánicos, preservación cultural, cohesión e identidad étnica son los puntos mediante los cuales se han pensado los sistemas de cargos religiosos y buena parte de las fiestas relacionadas con ellos.

Las peculiaridades de una religiosidad, trascendente a los marcos impuestos por la ortodoxia católica implantada de disímil manera tras la Conquista, han sido circunstancias propicias para observar la relación entre las actuales prácticas religiosas y sus antecedentes prehispánicos. Es frecuente utilizar distintos conceptos para hablar de la evangelización católica como un proceso que no destruye la cosmovisión zoque, sino que permite la reinterpretación de los símbolos cristianos (Velasco Toro 1991, 252-254); en el mismo sentido, se utiliza el término aculturación para resaltar el proceso iniciado por los frailes dominicos en el siglo XVI, del cual sería resultado la diversidad de ideas y las visiones del mundo de los zoques (Báez-Jorge 1983, 384). Villa Rojas, precursor de los estudios zoqueanos, como ya se mencionó, afirmó en tal sentido que

casi todas las imágenes católicas a las que se rinde culto han sido reinterpretadas en su significación de acuerdo con ideas nativas y necesidades

inmediatas. Es así como el Señor de la Lluvia, el Señor del Pozo, el Señor de la Columna y las imágenes de Cristo, son consideradas como dispensadoras de lluvia, buenas cosechas y protectores de ataques de brujería (1985, 518).

Las causas de las transformaciones religiosas contemporáneas se escrutan, principalmente, en la penetración al interior de las localidades indígenas –por ser consideradas reductos poblacionales aislados–, de elementos modernizadores y grupos religiosos ajenos a la región (Báez-Jorge 1973). Él mismo (1983) insistió en ello al considerar que los zoques sufrían cambios bruscos que tenían especial resonancia en su cosmovisión. En ese mismo sentido, aseguró la conexión entre posición-pertenencia a un sector de clase y una práctica religiosa, tal como había apuntado Francisco Córdoba Olivares en 1975. Algo similar fue observado por un alumno de Félix Báez-Jorge, Rivera Balderas (1976, 68), entre los zoques de Oaxaca. Interpretación conectada con la participación ceremonial de los avecindados, migrantes instalados en las localidades zoques oaxaqueñas y que participaban en la organización ceremonial religiosa como una forma de incrustarse en el poder comunal, hasta entonces detentado por los zoques.

Sin embargo, el gran parteaguas en los estudios de la organización religiosa zoque lo estableció el ya citado Francisco Córdoba Olivares en su trabajo de 1975. El desaparecido antropólogo segmenta social y epistemológicamente a los grupos religiosos de la región zoque de Chiapas a través de una tipología que divide en tres a los habitantes de los municipios estudiados, creando una especie de núcleos humanos rígidos al interior de las localidades y a la hora de relacionarse socialmente. La impronta de su tipología (costumbreros, católicos y adventistas o sabáticos) es visible en todos los trabajos posteriores referidos al tema religioso, al menos en el siglo pasado, y sólo aparecen unas mínimas matizaciones como, por ejemplo, ubicar dicha tipología más allá de la adscripción étnica para insertarla en el marco de las contradicciones de clase (Báez-Jorge *et al.*, 1985).

## CUANDO LA TIERRA Y EL CIELO ESTÁN VIVOS

En su obra *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Báez-Jorge establece la analogía existente, siguiendo a Godelier, entre naturaleza y cultura en el pensamiento mítico (2008, 26); y en esa misma línea señala que en “los mitos se advierte un concepto discontinuo del espacio, una noción no lineal del tiempo y una concepción diferente de la causalidad” (*ibid.*, 39). Estas certezas, que ya fueron maduradas en años de trabajo de campo y lecturas, recuerdan también cómo el antropólogo veracruzano se adentró en este mundo mítico a través del debate sobre el nagualismo y el tonalismo. En los trabajos realizados en los años ochenta del siglo pasado, se acerca al papel del sueño para recordar cuál es el nagual de los mediadores zoques, ello también les posibilita viajar para llegar a un lugar llamado *ipstak* (20 casas), *Jamanas ipstak*, *norte ipstak* (Wonderly 1946, 98), *ipsta'komo* (Báez-Jorge 1983, 394); montaña o montañas en donde morarían los “espíritus” dispuestos a resolver cuestiones terrenales como la enfermedad a través de un juicio en “un tribunal del Inframundo constituido con una estructura de gobierno similar a la terrena. En ese lugar los hechos se reconstruyen, se juzgan y se dicta veredicto” (Reyes 1986, 112).

Pero estas certezas, que se convertirán en un trabajo de pesquisa y reflexión constantes, tienen un orden cronológico. En su investigación sobre Soteapan (Báez-Jorge 1970) ya hizo hincapié en la cosmovisión al contemplar la relación entre tierra-mujer-serpiente, complejo unido tanto a la muerte como al nacimiento. A éste le siguen una serie de trabajos donde la mujer y sus representaciones telúricas no sólo tienen relevancia para la cultura zoque, sino que ella misma será definida en términos de una dualidad simbólica de pares opuestos: vida-muerte/prohibición-impureza (Báez-Jorge 1990b, 253).

De la misma manera, en su artículo “Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los zoques de Chiapas”, cuya versión original fue

entregada para publicarse en la revista *Mexicon*, de la en aquel entonces, República Federal de Alemania, efectúa un breve repaso sobre algunas ideas de los zoques de Chapultenango y Ocotepc acerca de los fenómenos meteorológicos, su *imago mundi*, como lo califica el autor (Báez-Jorge 1979, 2). En sus páginas se intuyen temáticas que serán tratadas más a fondo en cuatro libros posteriores (*ibid.*, 1988, 1992, 1994, 1998). Como paso previo a este artículo, existe un texto publicado por la Secretaría de Educación Pública (SEP) sobre los “Influjos y fases lunares desde la perspectiva zoque” (*ibid.*, 1976b).

El artículo presentado en el volumen de homenaje a Frans Blom (Báez-Jorge 1983) se aboca al tema de la cosmovisión, jugando también con los aspectos diacrónicos y sincrónicos. Utiliza los datos obtenidos en el trabajo de campo efectuado en Ocotepc y Chapultenango y sigue la tipología de Córdoba Olivares y ciertos aspectos tratados por Thomas. Su objetivo no es buscar supervivencias, afirma, sino

destacar su dinámica y articulación contemporánea, y [...] demostrar que pese a los violentos fenómenos de invasión cultural, los grupos étnicos objeto de la occidentalización compulsiva, mantienen aquellos valores patrimoniales que les son vitales y operantes para la práctica cotidiana y la cohesión grupal (*ibid.*, 384).

Además del valor etnográfico, interesa su manera de observar la realidad tradicional –tomada del antropólogo francés George Balandier– como una dinámica de continuidad, frente a la dinámica de ruptura característica de la modernidad. La adscripción de los zoques a una u otra dinámica está determinada por un análisis de la estructura social propia del lugar (*ibid.*, 399-400).

La mencionada cosmovisión tiene un peso específico en la obra de Félix Báez-Jorge, expresada en las ideas sobre el origen del mundo, el ciclo vital y agrario unido a fenómenos climáticos, o la existencia de seres sobrenaturales y naturales, como serpientes. Estas últimas, junto

con los dueños de los cerros, juegan un papel preponderante en la concepción del mundo zoqueano. Báez-Jorge se va a referir a las serpientes como *nepiowturi*; y según la transcripción de un informante, sus características son las siguientes:

En los cerros hay muchas serpientes grandes, para allá se van cuando hay lluvia, se suben a los árboles. Oíamos de los viejitos que las serpientes salen de los árboles y se suben a las nubes, se van subiendo para arriba y llegan al cielo, luego se vuelven rayo y trueno (*neñaksumo*) y van siguiendo la nueve: se llaman *nepiowturi*. Andaban en las nubes las serpientes como rayos (Báez-Jorge 1983, 396).

Compara, igualmente, figuras prehispánicas como *Mixcóatl*, “la serpiente de nubes” o la serpiente zigzagueante de los mayas (Báez-Jorge 1979, 5), con las distintas variantes de la serpiente zoque. La secuencia serpiente/nube-cielo-rayo-lluvia, es asimilada al complejo simbólico asociado a Tláloc (*ibid.*, 7-8). La figura de la serpiente *nutsap* –como es denominada en otro artículo por el mismo Báez-Jorge (1979, 4)– es el “... eslabón que articula lo natural y lo sobrenatural, la dimensión de lo cotidiano y el ámbito de lo mítico”, y está unida a dos secuencias lógicas, una terrestre y otra celeste:

Tierra-serpiente-cerro-árbol;  
Lluvia-rayo-cielo-nube (Báez-Jorge 1983, 396).

Siguiendo con las serpientes y su relación con el agua, Velasco Toro las sitúa como articuladoras entre el cielo y la tierra, siendo los cerros espacios liminales “... que no dejan de constituir fuente de ansiedad y temor, respeto y veneración, porque en ellos viven los ‘encantos’” (1993, 45-46). Dos figuras surgidas de esta construcción cosmovisional zoque han sido analizadas por Báez-Jorge y por autores posteriores, nos referimos a Nawayomo y Piowacwe. Ambas adquieren el papel de entes singulares y

polisémicos, la primera, como serpiente-mujer, que en las afueras de los pueblos o a orillas de ríos y lagos llama a los hombres provocando su infidelidad, con el agravante de tener la vagina dentada. La segunda, es una mujer vieja, que puede modificar su aspecto físico y cuya principal expresión telúrica se relaciona con el volcán Chichonal, donde parece habitar (Báez-Jorge 1979, 15-16). En tanto construcciones míticas e intermediarias entre la naturaleza y la cultura, son arquetipos que sancionan las relaciones sexuales ilícitas y cuyo complejo de creencias está conectado a la fertilidad (Báez-Jorge *et al.*, 1985, 83).

Tal vez la explicación de estos seres míticos no está completa si no los ubicamos respecto al ciclo vital de los zoques. Aparecen entonces las relaciones de las fases de la luna con las categorías de edad de los seres humanos (Báez-Jorge 1976b). La luna es considerada madre ancestral; sus fases se conectan con las categorías de edad, sexo y conceptualización del tiempo. Asimismo son imprescindibles estas relaciones a la hora de efectuar la siembra de los productos básicos del campo. La luna es considerada *mama cwe* (madre vieja), mientras el sol es *hara gomi* (padre dios). Jesucristo es considerado *hara o hama* (sol) o *hara dios* (padre dios), y la Virgen de la Concepción es *mama cwe* (madre vieja), como se le llama a la luna (Báez-Jorge 1979, 3). Pero según sus notas de campo tomadas en Chapultenango durante el mes de noviembre de 1973, esta visión no era estática: “Se acabó la creencia de que la luna era la Virgen cuando se oyó por el radio que los americanos habían llegado allá. Una señora dice que no han llegado a la luna porque es la Virgen pero yo no creo” (Báez-Jorge 1983, 408).

El sol (*hama*) también da nombre a los días, siendo la luna (*po.ya*) referencia para nombrar los meses. Se establece así una interconexión entre las fases lunares y las edades de las personas:

Luna: tierna, creciente, llena y menguante.

Gente: tierna, verde, madura y vieja (*ibid.*, 389).

Este calendario vital no puede desligarse de los complejos míticos, por lo que Báez-Jorge (1988, 317-318) sitúa cuatro dimensiones interrelacionadas a partir de las divisiones temporales y los complejos míticos:

*Morfológica:* mujer, volcán, mujer pez, mujer serpiente.

*Ecológica:* cuevas, agua terrestre, volcán.

*Temporal:* día-joven/tarde-recia/noche-vieja.

*Fisiológica:* deglución y castración.

Dimensiones que sintetizan lo que, con posterioridad, será una certeza para el antropólogo: la analogía entre Tierra y Madre, lugar del origen y del fin, vida y muerte, vagina dentada y vagina telúrica; dialéctica “infinita que se explica considerando que el mito expresa dramáticamente la ideología fundamental de cada sociedad” (Báez-Jorge 2008, 292), lo que destacará en su trabajo *El lugar de la captura*, y que tiene en las zoques Piowacwe y Nawayomo sus referentes principales. De hecho, estas dimensiones simbólicas, analizadas en la obra citada en este mismo párrafo, van a ser complementadas a través de un recorrido por múltiples pueblos y espacios culturales de prácticamente todos los continentes, y que tienen en la vagina dentada un referente mito simbólico (Báez-Jorge 2008, 60 y ss). Algo que equipara el simbolismo de la vagina telúrica, o vagina dentada, siguiendo a Couliano (1992, 19 y ss), con un “fractal”, es decir, “una ramificación infinita de imágenes que se manifiestan simultáneamente en diversos planos combinatorios, y que remite a diferentes tiempos y sociedades” (Báez-Jorge 2008, 291).

## EL VOLCÁN CHICHONAL. UNA ERUPCIÓN DE SÍMBOLOS

El ciclo específicamente dedicado a los zoques de Chiapas lo cierra Félix Báez-Jorge con *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra* (1985), escrito conjuntamente con Amado Rivera Balderas y Pedro Arrieta. Tres años después de la erupción del volcán Chichonal, el contenido de la obra,

donde sobresale el conciso resumen histórico y etnográfico, estaba encaminado a analizar “con sentido crítico” los efectos del desastre natural y valorar las consecuencias de los programas aplicados por las instituciones gubernamentales (Báez-Jorge *et al.*, 1985, 7). Los resultados de la evaluación sacan a relucir las pésimas medidas adoptadas por las administraciones estatal y federal y su inflexibilidad para corregir las inadecuaciones ecológicas, sanitarias o alimenticias de los nuevos asentamientos que cobijaron a los desplazados tras la erupción. Por último, lanzan una serie de propuestas para mejorar las condiciones de vida de los damnificados pensando en las posibilidades de reproducción socioorganizativa de los zoques expulsados por el volcán Chichonal. El suceso de 1982 condujo a una serie de estudios relacionados especialmente con la salud y la nutrición de los zoques afectados. Artículos de Cifuentes, Limón y Flores, en la revista *Cuicuilco* (1985), o de Freyermuth, Hubner, Nivón y Eberhard en la Primera Reunión de Investigadores del Área Zoque (1989) son un ejemplo. Pero extensas secuelas de los mismos se pueden seguir en trabajos posteriores de Laureano Reyes (2007) y Marina Alonso (2011).

Además de situar la problemática de los indígenas zoques tras la erupción del volcán, su marginación sempiterna demostrada por la indiferencia gubernamental previa o las improvisadas medidas posteriores, lo que provocó la erupción del volcán en la obra de Félix Báez-Jorge fue la ratificación de aspectos que tienen al mundo mítico de los zoques como centro de atención, como ya se expuso en el anterior apartado. La interpretación simbólica de ese mundo y la comparación de fenómenos mesoamericanos similares, han tenido lecturas, trabajos y un buen número de publicaciones, pero todas ellas con, seguramente, un denominador común que es la figura de Piowacwe. Como lo recordó Eduardo Matos Moctezuma (2008, 7) en la “Presentación” de uno de los libros de Félix Báez-Jorge, “allá por abril de 1973, don Ruperto Mondragón narró ‘el cuento de la viejita que se quema’ a un joven antropólogo que tenía interés en penetrar los arcanos de la cosmovisión zoque”. El mito, y en

concreto el de Piowacwe, se muestra para Báez-Jorge (1988, 321) como reorganizador y explicativo de la cosmovisión contemporánea, articulador e instrumento cultural de la relación hombre-naturaleza. A pesar de la diversidad de ideas del mundo portadas por la “modernidad”, según Báez-Jorge (1983, 399-400), la tradición se hace dinámica al observarse viva, revitalizada incluso con acontecimientos tan dramáticos como la erupción del volcán Chichonal.

Francisco Córdoba Olivares (1985, 18), tras la catástrofe natural y social consecuente, escribió una breve narración del fenómeno y de Piowashowi, que “es una mujer terrible, los antepasados contaban que era la tierra misma”. De hecho, en este relato relaciona la erupción del volcán con la no aceptación de matrimonio por parte del patrón de Chapulteango con Piowashowi. La venganza de ésta será convertirlo en mono saraguato (*Tun Sawi*): “... cuentan que antes de desaparecer dijo que cuando los hombres la molestaran mucho haría un gran castigo, tan terrible como el desamor de *Tun Sawi*” (Córdoba Olivares 1985, 18). A pesar de lo anterior, y de las posteriores secuelas de la catástrofe en forma de distintos trabajos antropológicos, no cabe duda que ha sido Félix Báez-Jorge quien asienta interpretativamente los hechos relacionados con la erupción del volcán, y establece cómo los zoques fundamentaron las causas de ese fenómeno natural en una secuencia sociológica sustentada en el pensamiento mítico en el que Piowashowi es la culpable del desastre, por no aceptar las negativas de los hombres a sus solicitudes (Báez-Jorge 1988, 308). Una especie de intercambio fallido, negativo (Lisbona 2004, 258-265), o la demostración de un intercambio prístino y que no deja de repetirse, no tanto como supervivencia sino como forma de conocernos y reconocernos en el mundo de esa otra dimensión de la realidad (Báez-Jorge 2008).

Aparte de ciertas menciones prehispánicas y coloniales, en los trabajos sobre los zoques contemporáneos no existen referencias evidentes a los sacrificios de animales ni al carácter sacrificial de prácticas religiosas; sólo en datos sobre su cosmovisión y su estructura social se insinúa

el carácter punitivo de ciertas prácticas. El castigo se percibe como un incumplimiento de las normas, situación merecedora de sanción social o sagrada (Thomas 1974 y 1990; Báez-Jorge *et al.*, 1985; Córdoba Olivares 1985; Reyes 1986 y 1988). Tras la erupción del volcán Chichonal (1982) encontramos un ejemplo: es la explicación por parte de los afectados y sobre la cual Báez-Jorge, Rivera y Arrieta comentan que "... las unidades significativas mayores de las distintas versiones míticas remiten a un proceso de intercambio incompleto que conduce al origen y erupción del volcán y a la afectación de los zoques (e intrusos), deudores evasivos de 'piowacwe'..." (Báez-Jorge *et al.*, 1985, 82). Es decir, la negación de un intercambio correcto produce el castigo de la figura mítica.

Su interés por las cuestiones cosmovisionales y simbólicas tiene reflejo en cuatro libros: *Los oficios de las diosas* (1988), *Las voces del agua* (1992), *La parentela de María* (1994) y *Entre los naguales y los santos* (1998). En el primero, mucho más inscrito en la metodología marxista, analiza la presencia del tiempo mítico en la sociedad indígena contemporánea y presenta comparaciones entre cosmovisiones y simbolismos de distintas etnias. La figura de Piowacwe (la mujer-volcán de vagina dentada) de los zoques es núcleo importante de referencia, siendo

analizada en relación a la arcaica representación mesoamericana de la Madre tierra, sinónimo simbólico de matriz, depósito telúrico donde los dioses fecundan, cavidad de la vida y de la muerte, de la fertilidad y la germinación. Simultáneamente, se examina como núcleo ideológico de identidad y resistencia étnica, provisto de singulares connotaciones que implican la interdependencia entre la vida material y las formas de conciencia social (Báez-Jorge 1988, 16).

En el segundo, vemos a un Báez-Jorge más conocedor de la bibliografía sobre simbolismo, y ello repercute en un desarrollo complejo del mundo simbólico con referencia en las mujeres y el agua en el Caribe, Sudamé-

rica, Mesoamérica. En cuanto a los zoques de nuevo aparecen las alusiones a Piowacwe pero, más específicamente, a Nowayomo.

En definitiva, y según el propio autor:

En todo este análisis la presencia de la mujer se ha vinculado de manera positiva y negativa a la serie simbólica que partiendo de las aguas y terminando en la muerte, es dinamizada por el erotismo. Sin dejar de considerar los condicionantes sociales que establecen situaciones de mayor o menor inferioridad, no hay duda de que para el hombre la mujer es el *otro*, más que la entidad humana que le acompaña y complementa. Esta actitud ha sido reforzada a través de miles de años mediante la elaboración de sistemas de representaciones, de símbolos y proyecciones fantásticas, tendientes a subrayar la supuesta alteridad peligrosa y antagónica de la mujer. Su asociación con las prácticas de la magia y la brujería, con las fuerzas del mal, con el ámbito de lo demoniaco, son componentes de esta estrategia discriminatoria [...] Las sirenas y su parentela de seductoras acuáticas, convertidas en vehículos simbólicos, a su vez particulares y universales, dan cuenta de esta injusta historia, producto de la desigualdad social que confronta la condición femenina (Báez-Jorge 1992, 305-306).

La presencia de Piowacwe, omnipresente, tras la erupción del volcán Chichonal en marzo de 1982, trasciende para los zoques “la dimensión de la naturaleza, constituyéndose en dramática presencia del tiempo mítico” (Báez-Jorge *et al.*, 1985, 70): “Desde una aproximación inicial, se advierte que Piowacwe –‘la vieja que se quemó’–, el volcán mismo, es la imagen de la Tierra-Madre, de la Madre-Telúrica; ser sobrenatural (mujer/monstruo) que integra la vida y la muerte simbólicamente en su vagina dentada” (*ibid.*, 70).

Este planteamiento, que ya aparece definido, como se comprueba en la cita anterior, en el trabajo escrito inmediatamente después de la erupción del volcán, tendrá continuidad en diversas obras ya citadas

pero, muy especialmente, en el libro *El lugar de la captura*. Dicho texto sintetiza los avances de investigación presentados en textos previos, así como es un nítido posicionamiento respecto al tema de la vagina dentada, de largo aliento en su obra. Pero detenerse en este libro permite, a la vez, concretar algunos de los aspectos generales de la obra de Félix Báez-Jorge.

El simbolismo de la vagina dentada, trasposición de la vagina telúrica, en palabras del antropólogo veracruzano, se convierte en la “herramienta analítica fundamental para adentrarse en los complejíssimos ámbitos de la cosmovisión mesoamericana” (Báez-Jorge 2008, 22). Igualmente, ubica este simbolismo dentro del llamado, por Alfredo López Austin (2001), núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana. Aquella donde la “concepción de la Mujer y de la Tierra” se convierte en “ambivalentes depósitos de energía, oscilantes entre la Vida y la Muerte. De tal manera, su morfología simbólica implica hierofanías múltiples de carácter fisiológico, selénico, agrario, etc.” (*ibid.*, 24). Núcleo duro que para Jacques Galinier, en el “Epílogo” de *El lugar de la captura*, queda sobrepasado, ya que para el autor francés lo que propone Félix Báez-Jorge respecto a la vagina dentada “resultaría ser la ‘caja negra’ de las cosmovisiones indígenas: una representación que atraviesa todos los horizontes de la historia de Mesoamérica desde los tiempos prehispánicos hasta hoy” (Galinier 2008, 314).

En definitiva, los múltiples temas abordados por Félix Báez-Jorge en sus trabajos sobre los zoques y popolucas, y que aquí sólo han sido apuntados, se acotaron hasta llegar a una eclosión ratificada por el fenómeno natural de la erupción del Chichonal. La dinámica cosmovisión zoqueana adquirió entonces certezas, aunque hubieran sido inicialmente apuntadas en sus investigaciones a través de múltiples relatos y oposiciones simbólicas, gracias a la figura de Piowacwe y al papel de la vagina dentada, temas de imponderable referencia para conocer otra forma de ver y de estar en el mundo por parte de los zoques.

## LO IMPOSIBLE DE CONCLUIR

La variedad de intereses de Báez-Jorge a lo largo de su dilatada carrera como académico, no son fáciles de resumir, ni siquiera cuando se tratan de concentrar en las investigaciones realizadas sobre un grupo humano como lo es el de hablantes de una lengua mixe-zoqueana. Tanto en sus primeros pasos en Veracruz, como con posterioridad en Chiapas, el trabajo de campo y la información recabada le permitieron escribir reportes de investigación, artículos, capítulos de libros y libros, en solitario o con otros académicos; pero más allá de esa actividad, que es la que caracteriza la labor de los investigadores, los trabajos de Báez-Jorge son un acicate epistemológico, un detonador de reflexiones de largo aliento orientadas a comprender, si ello es posible y a cabalidad por supuesto, la construcción de la realidad mítico-simbólica de los pueblos mesoamericanos previa a la Conquista y después de ella. Secuencia lógica, para algunos, pero también secuencia surcada por las transformaciones propias del devenir histórico, y más cuando es violentado de forma notoria en todas sus vertientes de existencia, como ocurrió en el territorio acotado por el concepto de Mesoamérica. De esa violencia, Félix Báez-Jorge extrae contenidos que se intercalan con el pasado prehispánico, dando como resultado las múltiples caras del mundo presente. Imágenes de santos, vírgenes y demonios se entrecruzan, casi con naturalidad, con las figuras míticas mesoamericanas. Del santoral católico al panteón prehispánico circulan las interrogaciones e interpretaciones de Báez-Jorge con la soltura de quien ha dedicado toda su vida adulta a entender ciertos aspectos de la construcción simbólica surgida del cielo y de la tierra habitada por humanos y por figuras que coexisten de forma paralela. Y buena parte de esas preguntas y análisis del antropólogo veracruzano surgieron de su contacto y estadía con los zoques.

Los zoques chiapanecos son, con nitidez, los indígenas que hoy en día pierden más rápidamente el uso de la lengua propia en el estado del

sureste mexicano, proceso que tiene un prolongado aliento histórico pero que en los últimos años se ha acelerado en lugares donde su uso era perceptible. Los relatos míticos, las referencias a ese “mundo otro”, presente siempre en las localidades zoques, se hacen cada vez más ausentes o sólo se reconocen como recuerdo, a veces facilitado por el propio trabajo de los investigadores, casi siempre antropólogos. Sin embargo, Piowacwe o Nawayomo ya son parte del mundo simbólico del México actual, y su relevancia y las discusiones respecto a sus significados se extienden más allá de las fronteras nacionales (Báez-Jorge 2008); esa relevancia no puede atribuirse más que a este autor, quien mostró el interés por trascender lo que otros podían haber dicho que era simplemente mítico, y a la vez tuvo la osadía de atreverse a trabajar con ahínco y dedicación para explorar las vetas que el mundo simbólico ofrecía y nos sigue ofreciendo. De ahí se puede afirmar, para cerrar este texto, que resulta imposible concluir las temáticas abordadas por Félix Báez-Jorge; su obra continua abierta para la exploración, y, respecto a su relación con los zoques, son muchos los caminos todavía por emprender.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Marina. 2011. Los zoques bajo el volcán. Microhistorias de la erupción del Chichonal, Chiapas. Tesis de doctorado en Historia. México: El Colegio de México.
- ARAMONI, Dolores. 1992. *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Coneculta.
- . 1998. La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis, D. Aramoni, T. A. Lee y M. Lisbona Guillén, coords., *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Unicach/UNACH, pp. 97-103.
- . 2000. Guachivales y cowinás: culto a los ancestros, devoción a los santos, *Anuario IEL*. Vol. VIII. Tuxtla Gutiérrez: UNACH, pp. 347-361.

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1970. La vida sexual entre los zoque-popolucas de Soteapan, Veracruz, *Anuario Antropológico*. Vol. I. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 241-262.
- . 1973. *Los zoque-popolucas: estructura social*. México: INI.
- . 1976a. La tenencia de la tierra entre los zoques, *América Indígena*. Vol. 36, núm. 2. México, pp. 385-402.
- . 1976b. Influjos y fases lunares desde la perspectiva zoque, *Boletín del Departamento de Investigaciones de las Tradiciones Populares*. Núm. 4. Xalapa: SEP.
- . 1979. Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los zoques de Chiapas, *México Indígena* (suplemento núm. 11). Núm. 26. México, pp. 1-8.
- . 1983. La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente), Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee, eds., *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas (Homenaje a Frans Blom)*. México: UNAM/Brigham Young University, pp. 383-412.
- . 1988. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1990a [1975]. El sistema de parentesco de los zoques de Ocotepéc y Chapultenango, Chiapas, Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*. México: INI/CNCA, pp. 153-185.
- . 1990b [1975]. La mujer zoque: pasado y presente, Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*. México: INI/CNCA, pp. 237-259.
- . 1992. *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1994. *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1998. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2008. *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.

- BÁEZ-JORGE, Félix y Fernando A. Lomán. 1978. Carnaval zoque de Ocotepéc, Chiapas (informes preliminares), *Anuario Antropológico*. Núm. 4. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 770-784.
- BÁEZ-JORGE, F., F. A. Rivera y P. Arrieta. 1985. *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*. México: INI.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, *Anales de Antropología*. Vol. IX. México: UNAM, pp. 105-124.
- CIFUENTES, Enrique, Norma E. Limón y Jesús J. Flores. 1985. La hambruna en la población zoque: antes y después del Chichonal, *Cuicuilco*. Núm. 16. México, pp. 17-22.
- CÓRDOBA OLIVARES, Francisco. 1985. Piowashowi, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 56. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 15-18.
- . 1990 [1975]. Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepéc y Chapultenango, Chiapas, Alfonso Villa Rojas *et al.*, *Los zoques de Chiapas*. México: INI/CNCA, pp. 187-220.
- COULIANO, Ioan P. 1992. Introducción, M. Eliade e I. P. Couliano, *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós, pp. 19-23.
- DEL CARPIO, Carlos Uriel. 1992. La actividad política en Ocotepéc, *Anuario 1991*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura/Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 75-95.
- . 1993. La fiesta del carnaval entre dos grupos indígenas de México, *Anuario 1992*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 104-116.
- DURANGO RUEDA, Orlando M. 1981. Relaciones capitalistas y estructura simbólica de un pueblo zoque. Tesis de licenciatura. México: ENAH.
- ELIADE, Mircea, Gilbert Durand *et al.* 2004. *Los dioses ocultos*. Barcelona: Antrophos.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés. 1971. Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez, *Revista ICACH*. Núms. 2-3. Tuxtla Gutiérrez, pp. 1-12.
- FOSTER, George M. 1985. *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

- FREYERMUTH, Graciela, Katharina Hubner *et al.* 1989. Migración dirigida, salud y nutrición. El caso de los damnificados zoques (proyecto de investigación-acción), Primera Reunión de Investigadores del Área Zoque. Tuxtla Gutiérrez: CEI-UNACH, pp. 156-164.
- GALINIER, Jacques. 2008. Epílogo, *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 312-325.
- GELLNER, Ernest. 1991. *Naciones y nacionalismo*. México: CNCA/Alianza Editorial.
- GODELIER, Maureice. 1978. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI Editores.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, Héctor Hugo. 1987. La erupción del volcán Chichonal y las festividades zoques. Tesis de licenciatura. México: UAM-Iztapalapa.
- JIMÉNEZ, Atilano. 1991. *Narración de los tiempos idos*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura/Gobierno del Estado de Chiapas.
- KIRCHHOFF, Paul. 1960 [1943]. Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición y caracteres culturales, *Tlatoani* (suplemento). México: ENAH.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964, *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel. 1995. Del “indio” a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas”, *Anuario 1994*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura/Gobierno del Estado de Chipas, pp. 106-131.
- . 2004. *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*. México: Proimmse-UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 2001. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, J. Broda y F. Báez-Jorge, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE/Coneculta, pp. 47-65.
- MARTÍNEZ, Tomás. 1941. Interesantes datos acerca de Tuxtla Gutiérrez, *Gaceta Municipal*. Núm. 52. Tuxtla Gutiérrez, p. 3.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. 2008. “Presentación”, Félix Báez-Jorge, *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 7-20.

- NAVARRETE, Carlos. 1970. Fuentes para la historia cultural de los zoques, *Anales de Antropología*. Vol. VII. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, pp. 207-246.
- PÉREZ BRAVO, Silvia R. y Sergio López Morales. 1985. *Breve historia oral zoque: Ocotepec, Tapalapa, Tecpatán, Francisco León*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- REYES GÓMEZ, Laureano. 1986. El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa, Chiapas, *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*. Vol. I. San Cristóbal de Las Casas: UNACH, pp. 105-117.
- . 1988. Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística, *Estudios recientes en el área zoque*. San Cristóbal de Las Casas: UNACH, pp. 152-382.
- . 2007. *Los zoques del volcán*. México: CDI.
- RIVERA BALDERAS, Amado. 1976. Notas etnográficas de los zoques de Santa María Chimalapa, *Información Indigenista*. Núm. 2. México: INI, pp. 65-100.
- RIVERA FARFÁN, Carolina. 1990. Un carnaval zoque: San Fernando, *Memorias del Encuentro de Intelectuales Chiapas-Guatemala*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura/Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 53-57.
- . 1992. Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques, *Anuario 1991*. Tuxtla Gutiérrez: ICH/Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 96-111.
- RIVERA FARFÁN, Carolina y Thomas A. Lee. 1991. El carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria, *Anuario 1990*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 119-154.
- SÁNCHEZ, J. Braulio. 1989. *Coyatokmó. Tuxtla Gutiérrez. Gajos de su historia y los zoques primeros pobladores*. Tuxtla Gutiérrez: Sánchez Impresores.
- SARIEGO, Juan Luis. 2002. Propuestas y reflexiones para una antropología del norte de México, G. de la Peña y L. Vázquez de León, coords., *La antropología sociocultural en el México del Milenio*. México: INI/Coneculta/FCE, pp. 373-389.
- THOMAS, Norman D. 1974. *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. México: SEP.

- . 1990 [1975]. Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón, Alfonso Villa Rojas *et al*, *Los zoques de Chiapas*. México: INI/CNCA, pp. 219-235.
- TOVAR, María Fernanda. 1982. *Los zoques de Chiapas*. México: INI.
- VÁZQUEZ LEÓN, Luis. 2006. El dulce encanto del difusionismo arqueológico. El caso pendiente de México y Perú en la antigüedad, *Bricolage*. Núm. 10, México: UAM-Iztapalapa, pp. 66-71.
- VELASCO TORO, José. 1991. Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 80, Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 231-258.
- . 1993. Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 87. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 39-54.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1985 [1973]. Notas sobre los zoques de Chiapas, México, *Estudios Etnológicos*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 487-423.
- . 1990 [1975]. Configuración cultural de la región zoque de Chiapas, Alfonso Villa Rojas *et al*., *Los zoques de Chiapas*. Col. presencias. México:INI/CNCA, pp. 15-42.
- WONDERLY, William. 1946. Textos en zoque sobre el concepto de nagual, *Tlalocan*. Vol. II. México, pp. 97-105.

# REFLEXIONES SOBRE HISTORIA Y COSMOVISIÓN ZOQUE-POPOLUCA. EL APORTE DE FÉLIX BÁEZ-JORGE

ALEJANDRA PACHECO MAMONE

EL PRESENTE TEXTO TIENE POR OBJETIVO REFLEXIONAR sobre los estudios de Félix Báez-Jorge, los cuales se refieren a los zoque-popolucas en Veracruz, contextualizándolos en la historia regional y, además, enfatizando también sus conceptos relativos al ámbito mesoamericano. Los zoque-popolucas son herederos del territorio olmeca, representan una importante tradición cosmogónica e histórica, son una de las comunidades que habitan en la Sierra de Santa Marta y, además, son centros de iniciación regional para especialistas rituales como los hombres-rayo. En lo que refiere a sus características lingüísticas, existen cuatro variantes dialectales: el popoluca de la sierra, el de Texistepec, el de Oluta y el de Sayula. En cuanto a sus avatares históricos, se destaca la participación de habitantes popolucas en importantes episodios de levantamientos armados desde fines del siglo XIX e inicios del XX, además de que una de las comunidades serranas fue cuartel general del líder revolucionario Hilario C. Salas. De esta forma, se propone una revisión de la obra de Báez-Jorge, teniendo en cuenta tanto sus aportes originales así como la relectura creativa que el autor realizó de estudios anteriores. En este sentido, esta propuesta pretende comprender algunas articulaciones conceptuales de síntesis y su impacto para los estudios actuales que el autor nos lega.

## INTRODUCCIÓN

Aproximarse a la obra de un investigador como Félix Báez-Jorge supone, tácitamente, adentrarse en un territorio arduo y desafiante que confi-

gura un rito iniciático que nos devela poco a poco esa clase de luz que se vuelve recompensa en esta tarea. Pero además, cuando este proceso se realiza en el contexto de una tesis doctoral, y el azar de la vida nos da la posibilidad de conocer al maestro, entonces, y bajo la guía de su sabia paciencia, los descubrimientos reverberan y nos brindan una mirada nueva para continuar en el camino.

Es desde esta convergencia que compartimos esta reflexión al considerar lo siguiente: ¿cómo se encuadra el trabajo de Báez-Jorge dentro de una tradición de investigación hacia la región y hacia los zoque-popolucas? Tal vez incluyendo su lectura y su recreación de autores clave a través de una síntesis destacada de sus aportes pioneros y los temas pendientes derivados de los mismos, la importancia de sus aportes recientes, dirigir nuevas miradas hacia las coordenadas cosmogónicas y, a título personal, su influencia en el proceso de mi tesis doctoral.

Iniciaremos este recorrido con una presentación de la región y de las poblaciones popolucas.

## INCURSIONES SERRANAS Y DECONSTRUCCIONES. REGIÓN DE LOS TUXTLAS, EL SEÑORÍO DE COATZACOALCOS, LOS AVATARES DE XOTEAPAN HASTA INICIOS DEL SIGLO XX Y LOS POPOLUCAS

Los estudios de Báez-Jorge se inscriben en una compleja tradición de aportes que él, a su vez, retomará para establecer un diálogo y renovar los enfoques a través de su mirada histórica. A continuación haremos un breve recorrido para ubicarnos en la región, apoyándonos desde el inicio en sus aportes.

Los zoque-popolucas estarían asentados en la porción sureste de México, y como menciona Blanco: “Este grupo lingüístico proviene de la gran familia macro-mayense, asentada a lo largo de las costas del Golfo de México y que entre alrededor del 3 500 a. C, empezó a diferenciarse en zoques, huastecos, totonacas, mayas” (Blanco 2006, 47). Para la

zona de la Sierra de Santa Marta se hallaron vestigios que la ubican como la primera zona habitada con asentamientos sedentarios (Lee 2006; Siemens 2004). Pero como ocurrió con el resto de los asentamientos olmecas, los del norte de la sierra desaparecieron, quedando deshabitada ésta hasta la llegada de los zoque-popolucas de Sotepan a fines del Clásico (Báez 1973, 58-60). Los zoque-popolucas son herederos del territorio olmeca, de la diversidad agrícola. Según Blanco (2006), las evidencias de agrosistemas tropicales más cercanas estarían en La Venta, donde se hallaron evidencias de polen de maíz cultivado alrededor del año 5 100 a. C.; aproximadamente en el año 2 500 a. C., aparece el polen de algodón domesticado. Además de las evidencias de maíz en el sitio de San Andrés, al oeste de La Venta encontraron rastros de yuca, datada en 4600 a. C. Cabe recordar, como citan Báez-Jorge y Báez y Galván (2005, 141), que debería esperarse hasta inicios del siglo xx, con los estudios de Lehman, para mostrar las interrelaciones lingüísticas entre mixe, zoque, y popoluca, y hasta la primera incursión de Bloom y La Farge en 1926, en territorio popoluca, para sentar elementos etnográficos de mayor claridad que serían retomados y profundizados por Foster. Al respecto, además de los aportes de este autor, se destacan para la región los de Elson (1947 a y b, 1966, 1992; Elson y Gutiérrez 1999; Elson y Pikett 1984, Lind 1964, y en la década de los setenta, el de Morales Fernández (1971), y a los que se sumarían, para zonas no serranas, los de Guitera Holmes (1951) con datos de Sayula de Alemán, y Clark y Davis (1961), con datos de Oluta.

El término “popoluca” es de origen náhuatl. Proviene de la palabra *popoloca*, que puede traducirse como: gruñir, hablar entre dientes, hablar una lengua bárbara, incivilizada o extranjera (Simeón 2006, 393). La mayoría de los habitantes no están conscientes del origen y significado del término, lo usual es que al referirse a su lengua lo hagan con dos autodenominaciones: *nundajöyí*, “nuestra palabra verdadera” y *angmaatyi*, “nuestra manera de hablar”; en el caso del popoluca de Texistepec se reconoce por los hablantes como “palabra verdadera”, en

el de Sayula como “el habla del pueblo o de la casa”, y en el caso de Oluta se llama “lengua de Oluta” (Gutiérrez 2011, 13 y 164). Existirían cuatro variedades dialectales: el popoloca de la sierra, el de Texistepec, el de Oluta y el de Sayula; Wichmann (2007, 1995) aportó una base que, incluyendo varios estudios, permitía confirmar la estrecha relación entre el popoloca serrano y el de Texistepec. La familia mixezoqueana tiene las divisiones mixeana y zoqueana, las anteriores variedades mencionadas pertenecerían a la subfamilia zoqueana, y una buena cantidad de palabras presenta diferencias de pronunciación aunque son similares en forma.

Habría que recordar que en el Posclásico, antes del encuentro con los españoles, este cacicazgo era una de las provincias ricas (Blanco 2006) que no se había dejado someter a la Triple Alianza.

En la época de la llegada de los españoles, Coatzacoalcos se hallaba fragmentado en una serie de señoríos independientes en donde predominaban grupos de popolucas y nahuas. Uno de dichos señoríos era el que lleva su nombre (Guazacualco), y debía su importancia a su naturaleza de paso principal en la ruta hacia el Golfo, desde Veracruz hacia la península de Yucatán.

En el momento de la *Relación de la Villa del Espíritu Santo*, de Suero de Cangas (1580), la zona se hallaba desolada por las epidemias de viruela y sarampión, por lo que la población disminuyó de 50 000 habitantes en 1520 a 3 000 en ese año. Prácticamente todas las poblaciones desaparecieron, excepto Xoteapan, que logró sobrevivir y, a partir del resurgimiento de la milpa, comenzó nuevamente a recomponerse y a pagar tributos (cit. en Blanco 2006). En la etapa de la Colonia los pueblos de este señorío aportaban tributos a un centro. Báez-Jorge mencionará que, a mediados de 1500, Xoteapan y otros poblados fueron tasados en la misma fecha y por la misma autoridad:<sup>1</sup>

---

1 García de León (06/08/2013), en comunicación personal, mencionó la importancia de las tempranas manifestaciones en el área popoloca: el censo es el ordenado por el alcalde mayor de Coatzacoalcos, Vasco de Herrera, en 1554, en donde dice: “Los

para que dieran a su encomendero Juan Martín de Valencia, el primero (cada 60 días), 4 tablas de manteles, 4 mil cacos, 5 gallinas de la tierra y 1 cántaro de miel; anualmente: 8 fanegas de maíz, y 2 y media fanegas de frijol [...]. En 1580 Suero de Cangas y Quiñones, en su Relación de la Villa del Espíritu Santo menciona como pertenecientes a la Provincia de Coatzacoalcos, varias localidades del complejo zoque-mixe-popolucas; entre otros se señalan: Xoteapa, Chinameca, Chacalapa, Olutla, Tezistepec y Zayoltepeque... (Báez-Jorge 1973, 69)

A inicios del siglo xvii, la Corona reconoció la república de indios, y del territorio recibieron títulos primordiales del marqués de Guadalcázar en 1619. Los zoque-popolucas, a inicios de la Colonia, habían quedado al oeste del territorio antiguo olmeca que tuvo su cabecera en la Villa del Espíritu Santo. El declive demográfico motivó el cambio de centro para la recaudación de tributos a la zona de Acayucan. García de León menciona que:

Las etnias sobrevivientes que mantuvieron toda su fuerza cultural hasta principios del siglo xx, se delimitaron claramente desde entonces. Desde el siglo xviii su pertenencia étnica no dependió más de la lengua hablada sino de la adscripción comunitaria, al mismo tiempo que se daba una lenta extinción de algunas variantes del nahua y los diversos popolucas (García de León 2011, 423).<sup>2</sup>

---

ocotecas no se dejaron tasar por andar alzados". En el censo sí se tasan los pueblos popolucas de la sierra: Xoteapan (hoy Soteapan), Quinamulapan (hoy Quiamolapan), Tzapotitlan (hoy Punta Zapotitlán) y Ostopilla (hoy Pilapa). Los "ocotecas" eran dos pueblos llamados Ocotan en el nahua local/*okotān*: "lugar de ocotes o pinos"): "Ocotan cabecera" (hoy Ocotal Grande) y "Ocotan sujeto o estancia" (un *calpulli* del primero) (hoy Ocotal chico).

- 2 Dice García de León (2011, 424): "De los antiguos popolucas subsistían en el xvii los del Papaloapan, centrados en la comarca del Guaspaltepec, claramente nahuatlizados desde el siglo xvi. Estos popolucas cuya lengua desapareció para siempre eran posiblemente mixeños [...] otros popolucas mixeños parecían extenderse en la cuenca de San Juan Minchapan [...] y en el enclave de Huilota (Oluta) cercano a Acayucan". Si bien esos datos exceden nuestro documento en esta instancia, sería

En este escenario, los popolucas zoqueanos de la Sierra de Soteapan lograron desarrollar un enclave territorial más poblado, que sobrevivió hasta hoy como comunidad y con un habla claramente definida; en tanto, otros zoqueanos persistirían en Texistepec y en la zona de los Ahualulcos. Chevalier y Buckles (1995) sostienen que para el periodo colonial hubo escasa presión directa sobre las tierras de los pueblos de la Sierra de Santa Marta, aunque nunca dejaron de ser vistas con profundo interés por los ganaderos. A partir de 1750 la ganadería se convertiría en el oficio privilegiado de los españoles en la región, Alcántara menciona que se otorgaron numerosas mercedes a los pueblos ubicados entre Solquautla y Acayucan, también en los márgenes del río Coatzacoalcos y Minchapan.<sup>3</sup>

---

importante recuperarlo a futuro como parte de una indagación más profunda de estas poblaciones. Adicionalmente el mismo autor dice respecto a la organización territorial: “Los señoríos (*tahto.hkayo.t*) comprendían varias cabeceras. Los pueblos o cabeceras eran llamadas *a.htepe.t* o “pueblo”, mientras que los “barrios” o “estancias” eran los *china.mit* o *kalpolli*. La unidad básica era la “casa” o *kalli*, que significaba el asiento de una familia nuclear extensa [...] Los popolucas mixeños y zoqueanos tenían términos equivalentes, aunque el más usado hasta hoy, el nombre de la cabecera de San Pedro Soteapan, centro de los popolucas zoqueanos de la Sierra de Santa Marta, es *atebet*, un préstamo del nahua pueblo” (*ibid.*, 56).

- 3 En *El libro de las Tasaciones de pueblos de la Nueva España* (González de Cossío 1952, 570) se menciona que cuando se tasó el pueblo de Xoteapa los tributos los presentaba al encomendero Juan Martín de Valencia. Mecayapan no está registrado en este libro, por lo que investigadores como Bradley sostienen la hipótesis de que los nahuas llegaron para asentarse en la sierra luego de 1554. Sin embargo, sí aparecen en la *Relación de la Provincia de Guazacualco*, realizada por Suero de Cangas y Quiñonez; Velázquez (2006) sostiene que sería este motivo por lo que se presenta la mencionada interpretación. Desde entonces, la historia de los nahuas de Mecayapan permaneció ligada a la de los popolucas de Soteapan. ¿Cuál era el territorio que los popolucas consideraban propio? ¿El antiguo señorío que, sin embargo, no fue posible legalizar por completo? Interesa destacar aquí que justamente es en una de las figuras heroicas míticas que Báez-Jorge estudió y que abordé en mi tesis doctoral bajo su guía (Paie Wuyi), en la cual recae la protección de los antiguos títulos y ampara la añoranza del territorio antiguo. Soteapan tuvo con el tiempo muchos problemas de linderos con la hacienda Cuatotolapan, aunque estuvo en diferente posición que los pobladores del hoy municipio cercano de Acayucan. Esta hacienda perteneció a un influyente hombre de negocios, Joseph Quinteros, que había sido alcalde mayor, notario público de Acayucan y acumulaba muchos cargos políticos más. La hacienda tenía dos predios con 20 894 cabezas de ganado vacuno. En el año de 1783 este hacendado instauró el deslinde de los límites de la hacienda Cuatotolapan-Corral Nuevo, que se había extendido al triple y llegaba hasta los terrenos de

Cabe puntualizar que los popolucas de Soteapan obtuvieron tres mercedes reales que cobijaban la posesión de tierras para su abastecimiento. Una merced se expidió el 27 de agosto de 1584, era un sitio de ganado mayor y dos caballerías en los terrenos de Huazuntlán. Otra, expedida el 29 de noviembre de 1613, correspondía a cuatro sitios de ganado mayor localizados en los terrenos denominados Amamaloya. En 1614 se expidió una tercera merced que amparaba cuatro sitios de ganado mayor en los terrenos denominados Amezalapa, colindantes con los anteriores (Velásquez 2006, 106). Él mismo sugiere que las mercedes obtenidas por los popolucas de Soteapan, entre 1584 y 1613, sobre 14 200 hectáreas, habrían correspondido a las tierras de los antiguos nobles prehispánicos y se les habrían dado algunos sitios de caballerías (*idem.*). Pero los popolucas de Soteapan hacia finales del siglo XIX señalaban como parte de sus tierras comunales un territorio mucho más extenso. Por esto, en 1889, el ingeniero que hizo el deslinde estableció que los terrenos se extendían sobre un área de 98 510 hectáreas. Sobre esto, Báez-Jorge (1973) nos informa, basado en datos de Lavoignet:

Las relaciones entre indígenas y españoles en su aspecto conflictivo, dejan ya constancia en el siglo XVIII. Como ejemplo citamos el caso de noviembre de 1781 en el que tres indígenas de Acayucan se quejaron ante el Virrey, de que José Quintero, dueño entonces de Cuatolapan o Corral Nuevo, había avanzado sus linderos tomándose tres leguas de aquel pueblo. El Virrey pidió informes a la justicia de Acayucán, esta hizo que Quintero presentara títulos, y comprobara que él estaba poseyendo las 600 varas por punto cardinal que el Rey había concedido; citaron a gobernadores, alcaldes, y regidores pasados y presentes [...] Se llegó a la conclusión de que los tres indígenas habían sido engañados [...] Para 1782 José Quintero solicitó una diligencia de reconocimiento de los tér-

---

cinco congregaciones de Soteapan, y para finales del XVIII ya los traspasaba (Velásquez 2006, 108).

minos y linderos de su hacienda de Cuatotolapan [...] La reconstrucción que Ramirez Lavoignet formula da por resultado la existencia de un latifundio gigantesco con superficie de 118,000 hectáreas. El despojo de las tierras comunales indígenas adquirió proporciones mayores a partir de esta época (Báez-Jorge 1973, 73).

El antropólogo Delgado Calderón documentó extensamente las numerosas rebeliones, surgidas particularmente de los indígenas de Acayucan por esta clase de abusos (Delgado Calderón 1989, 22-23; 2009, 353-394). También, otros autores indican posteriores brotes de violencia (Reina 1980, 356, 359). El descontento se tradujo en sublevaciones donde participaron un gran número de indígenas, en 1887, 1888 y 1894. Concretamente, en 1884 hubo una rebelión en Soteapan “por la recuperación de sus terrenos y contra el impuesto personal” (*ibid.*, 358). Durante el Porfiriato, por la introducción del proyecto del ferrocarril, se valoraron las tierras del Istmo, haciéndolas de interés por parte de los círculos cercanos a Díaz. En estas fechas también se operativizó la ley de terrenos baldíos expedida en 1883.<sup>4</sup> La mayor parte de las tierras comunales de Soteapan-Mecayapan fueron declaradas baldías en 1887 y, luego, adjudicadas por la Secretaría de Fomento al licenciado Manuel Romero Rubio, miembro del gabinete de Porfirio Díaz y suegro de éste. El 7 de noviembre de 1902, el gobernador del Estado ordenó al jefe político, al síndico y al representante del pueblo de Acayucan que viajaran a Xalapa para que les revisaran documentos, él mismo y los representantes del señor Romero Rubio. En síntesis, por esas fechas las herederas de Rubio habían pactado con la compañía Pearson and Son Limited un contrato

---

4 Esta ley permitía a las compañías fraccionadoras denunciar y deslindar lo que consideraran terrenos públicos baldíos, quedándose con un tercio de las tierras deslindadas y entregando al gobierno los dos tercios restantes, para luego “vender” la mayor parte a inversionistas privados, hacendados, etc. Si bien investigadores como Holden (1994) argumentan que las compañías deslindadoras no actuaron de mala fe, y que existen evidencias de su flexibilidad en cuanto al proceso, para el caso de la región que nos atañe habría que profundizar más, aunque parece ser que en ese contexto hubo muchas irregularidades.

por medio del cual ellas concedían el derecho de explorar y explotar las diferentes sustancias que se encuentren en el subsuelo de los terrenos que constituyen la segunda zona de Romero Rubio.

Los nahuas de Mecayapan pretendieron obtener un reconocimiento por la negociación pactada en 1891 con el administrador de las tierras de Rubio, algo que se consiguió y que cerró, para los herederos, los problemas de un frente en esa parte, pero con el beneficio de que se reservaban el derecho del subsuelo y de todo lo que se hallara en él, además de que también podían establecer en cualquier punto del terreno maquinaria, oficinas, ferrocarriles, etc. Pero los popolucas de Soteapan desplegaron otras estrategias: grupos considerables de Cuilonia, Michapan, Sogotegoyo, y otros pueblos más, intentaron ocupar las tierras de la hacienda Corral Nuevo. Esto no impidió que los herederos siguieran con los deslindes que concluyeron en 1904. Todo este escenario conflictivo y de desamparo llevó a que se concretaran los levantamientos armados de 1906 con activa participación de los popolucas serranos.

Respecto de lo anterior, Báez-Jorge comenta:

La situación económica y social prevaleciente en la zona habría de traducirse en fenómenos desorganizativos, principalmente en el aspecto político [...] los zoquepopolucas sin tierras y con hambre, para 1853 y 1855 se enfrentaban ya abiertamente a los hacendados y jefes políticos [...] Soteapan no se había repartido en 1894 y para septiembre de 1896, ya el gobierno del Estado había aprobado el contrato efectuado entre dicho Ayuntamiento y el ingeniero Ismael Loya [...] Es interesante anotar que la repartición programada para Soteapan no correspondía a la extensión que poseía en 1830, conforme a sus títulos, es decir 99 sitios de ganado mayor [...] La lotificación ocasionó fricciones entre la población indígena, y propició la especulación por parte de los ayuntamientos que se dieron a la tarea de vender lotes, cuando las acciones no quedaban aun plenamente definidas (Báez-Jorge 1973, 77).

Y de los ecos de los momentos revolucionarios, dice:

El 30 de mayo marca el inicio del levantamiento, Acayucan, Puerto México y Minatitlán fueron las plazas que había que tomar, obteniéndose en los tres frentes plenas derrotas militares. Trens (1950, vi, 333-384) habla de un combate cercano al pueblo de Soteapan (el 4 de octubre) entre indígenas de esta sierra dirigidos por Hilario C. Gutiérrez, Jenaro Sulvaran [...] Octaviano Corro considera que tal combate se produjo tras la huida de Salas de Acayucan, en donde resultó herido, diciendo que en su camino hacia Ocotál Grande, para instalarse dejó en Soteapana a Hilario C. Gutiérrez y otros que se enfrentaron valientemente a las fuerzas del mayor Quiroz. Esa batalla es importante porque indirectamente da lugar a la fundación de Piedra Labrada [...] La rebelión fue pronto sofocada y Salas ultimado después en el camino a Ocoxostepec, considerándosele uno de los precursores de la revolución de 1910. La lucha en la región empero, no terminó con la liquidación del alzamiento; Santana Rodríguez (Santanón) continuó operando en la zona y sobre Miguel Alemán recayó la jefatura del movimiento, de táctica guerrillera, hacia 1914; éste estableció su cuartel general en la Sierra de Soteapan [...] Los ancianos zoquepopolucas que habitan las comunidades serranas nos han narrado, con profusión de detalles, las acciones revolucionarias (Báez-Jorge 1973, 82).

De 1906 a 1933, la zona viviría un estado de guerra donde se reforzó la organización militar unida al Partido Liberal Mexicano y grupos revolucionarios; posteriormente se realizarían cambios en los sistemas de cargos con el cabildo, las agencias municipales y con la integración de comités agrarios. Surgirá un proceso de desarticulación de los territorios comunales. Cabe recordar que el pueblo de Soteapan fue incendiado en tres ocasiones: en 1906, en 1913 y en 1920. De 1923 en adelante, los popolucas de Soteapan tratarían de recuperarse de todo ese periodo. No sería hasta 1931 cuando los popolucas iniciarían sus trámites de solicitud de

ejidos (Pacheco Mamone 2013, 78). A medida que se profundizaban estas transformaciones, nuevos procesos se sumarían en la región: el avance del programa de certificación de derechos agrarios, la instalación de la Reserva de la Biósfera Los Tuxtlas por el conflicto de la expropiación, la caída de instituciones tales como el Consejo de ancianos, las ceremonias en declive, como el antiguo carnaval popoluca; así como el ingreso de nuevos paquetes tecnológicos (“paquetes verdes”) que impulsaban diferentes tipos de pasturas, semillas híbridas y agroquímicos, con sus nefastas consecuencias; en suma, un escenario de modernidad y conflictos (Báez-Jorge y Báez Galván 2005, 154-157) que podemos apenas citar antes de dar paso a la sección siguiente.

## ESTUDIOS E INFORMES TEMPRANOS RELATIVOS A LA ZONA Y LOS POPOLUCAS. EL APOORTE DE BÁEZ-JORGE EN CONTEXTO

De los aportes etnográficos anteriores al momento en que Báez-Jorge (1973) realiza sus primeras reflexiones, podemos destacar el informe de Iglesias, funcionario de gobierno, en su libro *Soteapan 1800*; este constituye una pequeña y valiosa pieza que nos acerca a las características de los habitantes soteapeños, a la descripción de la región, así como a los datos etnográficos referidos a las figuras de hombres-rayo, tema que Báez-Jorge redimensionará a profundidad. Posteriormente, la llegada de Bloom y La Farge en 1926 y de cuyo pasaje quedará el libro *Tribus y templos*, que proporcionará interesantes elementos comparativos de la región, y de contraste del área de predominio nahua y popoluca, aportando elementos etnográficos y destacando aspectos del valor patrimonial arqueológico. Los autores por primera vez enfatizaron la necesidad de estudiar la Estela de Piedra Labrada. Un punto de inflexión importante lo constituirá la llegada de George M. Foster a la región en 1937. También, otros investigadores antropólogos y lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano arribarían en singular condición y con diferentes metas, ya que permanecerían por tiempos prolongados y desarrollarían estudios sobre aspectos

lingüísticos, traducciones de la Biblia a idiomas locales y otras actividades como misioneros. De ellos destacaría los aportes de Benjamin Elson (1992) y de Whilliam Law (1957). El primero desarrolló una gramática del popoluca local y una recopilación de cuentos tradicionales, mientras que Law recopiló historias locales, además de que aportó un registro relativo al dios Homshuk. De George M. Foster se destaca su trabajo sobre los zoque-popolucas, *Notes of the Popolucas of Veracruz* (1940), y será en estudios como “Sierra Popoluca Folklore and Beliefs” (1945), “A primitive mexican economy” (1942) y en “The geographical, linguistic, and cultural position of the popoluca of Veracruz” (1943) y es en “The Mixes, Zoque and Popolucas” (1969) donde realizó una amplia actualización de los indicios históricos acerca de estos grupos y presentó registros de varias tramas míticas y evidencias de los hombres-rayo, que Báez-Jorge redimensionará como veremos. Para la década de los sesenta podemos ubicar a Roberto Williams, con sus estudios sobre el istmo veracruzano y una monografía sobre el estado de las comunidades de Sotepan; de su trabajo reflexivo más amplio se destacan los aportes relativos al carnaval popoluca y al vínculo de las ceremonias de *El tigre* con los ciclos de fertilidad y sus múltiples resonancias en otros ámbitos de la cosmovisión popoluca.<sup>5</sup> Entre 1960-1970, surgirán nuevos aportes que consolidarán una visión histórica y permitirán nuevas perspectivas etnográficas con énfasis o bien en la lingüística y la etnohistoria, como el caso de García de León (1969, 1971).

En este escenario se insertan los aportes tempranos de Báez-Jorge, y con la agudeza que le caracteriza, sobre su propio itinerario, comenta:

Tengo presente que “la reflexión misma es una temporalización, un continuo descubrimiento y un continuo reconocimiento de significado”. Si en las páginas de Gramsci hallé las claves para superar “el acto

---

5 Temáticas que el autor recuperaría y profundizaría más adelante en *Danzas y andanzas*, “El jaguar: su significado en la cultura olmeca” y “Trueno viejo, Huracán, Chac Mool”.

fetichista de la objetividad”, leyendo a Lévi-Strauss encontré la llave para analizar la sintaxis y la semántica inherente al pensamiento mítico, así como las claves para comprender las jerarquías y los límites analíticos que corresponden a la estructura y a la historia. De un temprano interés por las reflexiones levistraussianas sobre la compleja temática del parentesco, transité al estudio de la mitología. Aquel primer esfuerzo quedó plasmado en *Los zoque-popolucas: estructura social* (Báez-Jorge 1973, 185-186).

Pero si a esta primera impronta se deben sus agudas reflexiones de corte levistraussiano, el autor desarrolló y mantuvo una inquieta relación de apertura tanto hacia los mundos filosóficos como de enfoque psi, incluyendo en su pensamiento la metabolización del concepto de imaginario de Durand, así como los enfoques habermasianos y las referencias hacia las concepciones de aparato psíquico de Freud y Lacan (enriquecidas por fermentales diálogos con otros investigadores como Jacques Galinier). Es necesario comprenderlo cuando nos dice:

Los mitos son complejos sistemas de comunicación simbólica formados por múltiples variables, articulados en el plano de la colectividad [...] los mitos trasponen las camisas de fuerza del racionalismo, implicando un concepto discontinuo del espacio, una noción no lineal del tiempo y una concepción diferente de la causalidad (Báez-Jorge 2010a, 191).

Pero volvamos a esos inicios en donde ubicamos esta pieza clave, *Los zoque-popolucas: estructura social*. Para entonces, Báez-Jorge tenía varias líneas de investigación, reflejo de ello son los textos: “La vida sexual entre los zoque popolucas de Sotepan, Veracruz” o “La semana Santa entre los zoquepopolucas de Sotepan, aspectos sincréticos”, visión que resume varias temporadas de campo, desde 1966 a 1970, en la que nos muestra los ajustes de la cosmovisión diferenciados bajo los influjos católico-protestantes. Respecto al hallazgo contenido en la creación de “Santo Domingo

resurrección”, el autor hará énfasis en la necesidad de analizar a dicho santo como el decantamiento de un proceso sincrético relacionado estrechamente con el cultivo del maíz, la transfiguración de la figura prehispánica del dios del maíz con la del redentor cristiano (Báez-Jorge 1971, 256-259), tema que el autor abordaría en contribuciones recientes y que veremos más adelante.

El terreno estaba abonado para la aparición de *Los zoque-popolucas: estructura social*; allí, el autor cubriría un amplio registro desde las relaciones y filiaciones lingüísticas de los zoque-popolucas, los temas vinculados al parentesco, así como una delicada urdimbre histórica para la recuperación del nodo que hace converger historia regional y memoria, en particular para el parteaguas que significaron los levantamientos armados en la zona y los procesos que ocuparon los primeros treinta años del siglo xx. Báez-Jorge profundizaría, incluso, en la compleja figura de jefes políticos. Como ejemplo de esto último, comenta:

Un informante dijo haber conocido cuando tenía 12 años, al general Miguel Alemán y que por unirse a él, las tropas del general Obregón [*sic*] quemaban las casas de la gente [...] Mauricio Sagredo informante de Soteapan narra sus experiencias: Yo tenía seis años mi hermano Miguel era cornetero de Miguel Alemán; por aquí pasaba el viejo [Miguel Alemán] cuando se iba al monte. Entonces yo ya estaba más grande [...] Algunos rebeldes de los jefes hablaban popoluco, como Donaciano Pérez que tiene un hijo que vive en Zapoapan (Báez-Jorge 1973, 82).

Más adelante, el autor enfatiza: “Es indudable que la agitación política continuó en la región durante toda la década de los veinte. La descripción que ofrecen Bloom y La Farge (1926, 31) sobre Soteapan [...] ilustra con precisión la situación imperante en 1925” (1973, 83). De modo que la figura de Miguel Alemán significó también conflictos entre los revolucionarios locales y una continua inestabilidad de difícil resolución.

La mirada del autor recupera un escenario que sería retomado en los estudios de muy diversos investigadores, como Blanco, Delgado Calderón, Velásquez, por ejemplo. En particular, en la Sierra de Santa Marta varios conflictos permearon el proceso mencionado. Entre 1910 y 1920, los campesinos popolucas siguieron haciendo uso de sus tierras en forma comunal, y para 1921-1922 ocurrieron los conflictos entre antiguos líderes que participaron en el levantamiento de 1906.<sup>6</sup> Este periodo de violencia despobló las comunidades y ocasionó que muchos se retiraran a la zona más alta de la montaña o a otras zonas fuera de Soteapan, hasta que el líder de un grupo insurgente fue muerto en Tatahuicapan, en 1922.

Félix Báez, desde su sólida obra, deja trazado un camino que en sus múltiples posibilidades serviría de referencia ineludible. Quisiera destacar antes de continuar, a modo de ejemplo, algunas líneas de investigación que Báez-Jorge legó: el tema de parentesco, la necesidad de volver sobre las profundas transformaciones ocurridas en el siglo xx, sus repercusiones ligadas a la extensión del tabú del incesto y sus reacomodos, la relación parentesco natural-sobrenatural, el debate de las articulaciones etnicidad-micropolítica y sus dinámicas comunitarias, así como el árido tema de la sexualidad indígena y puntos relacionados, aún insuficientemente explorados, tales como el circuito sexualidad-preceptos de abstinencia-regulación del orden político.

A partir de este estudio surgirían nuevas reflexiones, y el interés por las mitologías se ampliaría a partir de su encuentro con la cosmovisión de los zoques de Chiapas, hacia donde el autor fructificaría marcando ya su temprano interés por los héroes culturales (Báez-Jorge 1973, 1982, 1983, 1988, 1992, 1993, 2002, 2007, 2008); esas ideas llegarán

---

6 Este levantamiento provocó una gran movilización poblacional y la casi total desaparición de las familias soteapenses. Algunos se fueron a la costa, otros al noroeste y otros hacia Coatzacoalcos, para unirse con los grupos de Donaciano Pérez y Miguel Alemán.

por nuevos caminos hasta tiempos recientes, con sus aportes sobre un héroe rayo popoluca de la Sierra de Santa Marta.

Surgirían textos como: “Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrinazgo entre los zoque-popoluca” (1982), en el cual exploraría de forma precisa los ajustes de ese proceso en una serranía ya ingresada velozmente a la modernidad. También innumerables y valiosas referencias relativas a la funcionalidad de entidades no humanas persistentes en las serranía, en obras tan eruditas y diversas como *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)* (2000); “Coordenadas etnológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas” (2009); *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)* (2008), o *Dioses, héroes y demonios. Avatares en la mitología mesoamericana* (2002). El autor también realizaría la nueva revisión panorámica “The popoluca” (2005), en colaboración con Báez Galván para la publicación compilada por A. Sandstrom y García Valencia: *Native Peoples of the Gulf Coast of México*, en la cual sintetiza algunos de los hilos pendientes en forma de pulso a estas poblaciones. En este último, con inquietud nos informa que en 1990 había 28 204 hablantes de popoluca con cinco años y más, localizados en las municipalidades del sur de Veracruz; en ese mismo contexto, el municipio de Sotepan tenía 13 765 hablantes de tal categoría. Los autores refieren que en términos generales los hablantes monolingües, a la fecha en que realizan su estudio, habrían descendido a menos de 50%, en tanto que desde 1990 en los municipios con predominio popoluca se habrían registrado tasas de crecimiento de hablantes bilingües. Según los últimos datos del INEGI 2010, a nivel municipal los hablantes monolingües disminuyeron drásticamente, en tanto que se acentuó la tendencia al bilingüismo, esto en todas las localidades (Báez-Jorge y Báez Galván 2005, 144-145).

Sin embargo, me quiero detener en dos puntos; en ellos Báez-Jorge se sumergió con largo aliento para brindarnos nuevos elementos reflexivos en relación con los estudios míticos: la figura de un héroe articula-

dor de la memoria local y de tramas de resistencia campesina: el héroe rayo Agustín Matehua, el sabio Payi Wüyi y, por otra parte, la figura mutante de Homschuk, la deidad del maíz.

Iniciemos por la evanescente figura de Homschuk, deidad del maíz, sin duda con larga tradición en los estudios mesoamericanos. Báez-Jorge, conocedor de los diversos aportes históricos sobre dicha figura, decidió afrontar su clave en varios asedios; resultado de esto han sido los textos: “Homshuk, el simbolismo de la ovogénesis (reflexiones en torno a los radicalismos difusionistas)” (1991), “De Homshuk a Piguerao y Apocatequil: el simbolismo mítico de la ovogénesis en Mesoamérica y los Andes” (2011), así como las referencias focales provenientes de los libros *Entre los nagueles y los santos* (1998), *Dioses, héroes y demonios* (2012) y, especialmente, el capítulo “Los nuevos avatares de Homshuk (inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, en *San Juan Diego y la Pachamama* (2010). El autor reflexiona en todos ellos sobre la permanente reconstrucción de esta figura, así como el lugar social que se le otorga en complejas dinámicas frente a procesos evangelizadores que presentan una renovada propuesta vírica, es decir, intento de asimilación y apaciguamiento de la figura, vaciándola de contenido y cortando sus nexos con otras figuras míticas y entidades que pueden representar un obstáculo para las prácticas religiosas católicas. Desde este largo asedio, y en particular en la última obra mencionada, el autor recupera la vitalidad de la figura, sus reconfiguraciones en la matriz popolca actual y los contradictorios procesos en los que está inmersa. En palabras del autor:

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, forman 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. Este abordaje posibilita el examen del papel que cumplen los sacerdotes [...] los catequistas bilingües y demás miembros del cuerpo eclesialístico partícipes en las tareas de inculturación litúrgica (Báez- Jorge 2010, 233).

El segundo y último ejemplo nos lleva a otra figura enigmática, el héroe rayo Agustín Matehua, Payi Wuyi, sabio protector de los popolucas. El autor, conocedor de las tramas de los rayos regionales y de la información etnohistórica que hemos mencionado, en un temprano momento de sus incursiones se relaciona con este mundo a través de hombres popolucas ligados a los secretos de la *Danza de El Tigre*, pertenecientes a dos familias popolucas de Sotepan y quienes, como especialistas rituales, le confían parte de sus referencias (comunicación personal, agosto de 2013). A través de estos vínculos comenzaría a comprender el silencio protector que se cernía sobre esta figura y de las alusiones indirectas hacia él. Báez-Jorge guardaría largo tiempo este pequeño tesoro y buscaría develar las posibles causas por las cuales investigadores anteriores estuvieron cerca de estos circuitos cosmogónicos pero que no accedieron a dicha figura. Tiempo después, basado en su experiencia y en las referencias posteriores de Aino (2009) y Cárdenas *et al.* (2005), el autor realiza un texto que presenta una síntesis de reflexiones en torno a esta figura, proponiéndola como *imago memoria* de gran importancia para los procesos de resistencia en las actuales comunidades popolucas: “Agustín Matehua. Personaje inédito de la mitología popoluca” (2009). El autor presentará los trazos decantados de sus reflexiones sobre este hombre rayo. En su nombre se hallan varios enigmas contenidos. Como ha citado Báez-Jorge (2009), las referencias al viejo sabio y a los padres de la Iglesia, Agustín y Mateo, nos hablan de los procesos que ha atravesado esta figura en su construcción histórica, a la vez que se hace referencia a un saber secreto.

Dicha figura reúne en sí misma las herencias y convergencias de los denominados hombres-rayo, pero también la tradición de los hombres sabios, tlamantines y hombres dioses-gobernantes, resumiendo en sí varias funciones reguladoras, tanto del orden social en relación con los recursos naturales, como en el ámbito de las relaciones intercomunitarias, intracomunitarias y familiares. Payi Wüyi<sup>7</sup> actuaba a la manera de los antiguos rayos, como regulador de los recursos naturales, conocedor de los reservorios del inframundo, guardián de las fronteras regionales del grupo étnico y héroe civilizador que proveía de nuevas tecnologías y cultivos. De esta forma, Báez-Jorge deja una marca que obliga a reflexionar sobre la forma en que en esta figura toman y cobran vida los lazos cosmogónicos con los aspectos dimensionales de memoria histórica y comunitaria.

En este punto quiero destacar el influjo que Báez-Jorge tuvo en mi tesis doctoral. Él me alentaría para poder indagar respecto de Payi Wüyi y, a partir de esta búsqueda, pude revisar elementos de sus variantes por edad-generaciones, sexo y modificaciones históricas por comunidad, como parte de procesos de traslación laturianos (Latour 1993) y de “creación de condición”, en el sentido propuesto de forma coincidente por los ethnohistoriadores Smallman (2010) y Mac Neill (2005): una figura mítica que, además de lo anterior, presenta las características del hombre gobernante, conocedor de los antiguos libros calendáricos y gran defensor de las comunidades popolucas, con funciones de vigilancia social y reguladoras de otras funciones políticas. Además, el apoyo de Báez-Jorge me permitió profundizar en las atribuciones del ancestro de los popolucas,

---

7 A la vez retomo elementos transmitidos por García de León (en comunicación personal 06/07/2013 como lector de tesis) cuando señala: “*payi* significa “guapinole” (otro árbol sagrado) y *wüyi* puede significar “bueno” o “potente” (de: *wü* “bueno”, o de *wü-ap* “poder”...), así que tal Payi Wüyi podría ser “el buen guapinole” o “el poderoso guapinole”, ni más ni menos... Lo cual fortalece muchas de sus apreciaciones (referidas a A. Pacheco Mamone) alrededor de él. “Agustín Mateo” sí puede referirse, como ella lo dice, a dos de los Padres de la Iglesia católica; aunque “Matehua” podría ser nahua: *matiwa* (o *Matihua*), “el que tiene saber o conocimiento””.

en los elementos que pueden dar indicios para considerarlo una figura paterna, así como a otros rasgos que nos conducen al tema del parentesco. Agustín Matehua o Payi Wüyi se presenta en las versiones recogidas por mí como un hombre popoluca de naturaleza muy especial, a la vez que demasiado cercano a los pobladores. Tanta es su proximidad, que los habitantes no dudan en comentar que posee la apariencia de un indígena popoluca, como ellos mismos, y hacen énfasis en su típica delgadez y su apariencia débil y frágil, que provocará inicialmente la burla de sus adversarios, para luego descubrir a lo largo de la trama la fuerza oculta del gran hombre-rayo. Báez-Jorge me alentó a explorar la importancia de esta figura en ámbitos más amplios y a concretar una propuesta sintética en interrelación con otros constructos cognitivos a los que denominé *modelo dinámico de fases*, que propongo al final de mi tesis como modelo transdisciplinario histórico-cognitivo.

La mirada de Báez-Jorge ha unido reflexiones agudas en el campo de la historia y rescatado el estudio de las cosmovisiones indígenas en sus dinámicas de cambio, evitando toda simplificación, dogmatismo o idealización, e intentando siempre abordar críticamente las fuentes, y siempre con la finalidad de guiarnos hacia los misterios aún por develar.

Para finalizar, considero que este recorrido realizado apenas permite atisbar la riqueza del pensamiento y de la obra de Félix Báez-Jorge, y si no puede atrapar el vuelo de la mariposa, intenta entonces recuperar algo de ese aleteo para compartirlo con los lectores.

## BIBLIOGRAFÍA

- AINO, Vittoria. 2009. Diario de campo, Félix Báez-Jorge, *Agustín Matehua. Personaje inédito de la mitología popoluca*, Congreso Internacional de Americanistas, julio, Xalapa, Veracruz.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1970. La vida sexual entre los zoque-popolucas de Soteapan, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1971. Semana santa entre los zoque-popolucas de Sotepan: aspectos sincréticos, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 241-262.
- . 1973. *Los zoque-popolucas: estructura social*. México: Conaculta/INI/Presencias.
- . 1982. Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrinazgo entre los zoque-popolucas, *Nueva Antropología*. Vol. 5, núm. 018, pp. 233-250.
- . 1983. La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente), L. Ochoa y Lee, T. A., eds., *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas. Homenaje a Frans Blom*. México: Brigham Young University/UNAM.
- . 1988. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1990. Homshuk, el simbolismo de la ovogénesis (reflexiones en torno a los radicalismos difusionistas), Ponencia, contribución al homenaje del doctor Alfonso Villa Rojas, organizado por el Instituto Chiapaneco de Cultura y el Centro de Estudios Mayas de la UNAM, octubre 8-12, San Cristóbal de las Casas.
- . 1992. *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y la mitología mesoamericana*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1993. La corte de X-tabay. El erotismo numinoso y la demonología sincrética en Mesoamérica, *L'Uomo*. Vol. VI, Roma, pp. 8-28.
- . 1998. *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2002. *Dioses, héroes y demonios*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- . 2007. El simbolismo de la vagina terrestre, *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. México: INAH, pp. 137-162.
- . 2009. Coordenadas etnológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas, *Contrapunto*. Núm. 11, vol. 4, año 4, pp. 44-64.

- BÁEZ-JORGE, Félix. 2009. Agustín Matehua. Personaje inédito de la mitología popoluca, *Contrapunto*. Núm. 12, sep-dic, México, pp. 86-97.
- . 2009. *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- . 2010. Los nuevos avatares de Homshuk (inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación), F. Báez-Jorge y A. Lupo, eds., *San Juan Diego y La Pachamama: nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- . 2010. La vagina dentada en la mitología de Mesoamérica (itinerario analítico de orientación levi Straussiana), María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli, coords., *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. México: UAM-Unidad Iztapalapa.
- . 2011. De Homshuk a Piguerao y Apocatequil: el simbolismo mítico de la ovogénesis en Mesoamérica y los Andes, Luis Millones, Johanna Broda, Félix Báez-Jorge, Catherine Good, coords., Tercer Coloquio Internacional de Cosmovisiones Indígenas. 5-8 de septiembre, Puebla: Benemérita Universidad de Puebla.
- BÁEZ-JORGE, Félix y Félix Báez Galván. 2005. The Popoluca, A. R. Sandstrom y E. H. García Valencia, eds., *Native people of the Gulf Coast of México*. Tucson: The University of Arizona Press.
- BLANCO, José Luis. 1999. La integración de los popolucas de Soteapan a la sociedad nacional: desarrollo, democracia y ecología. Tesis de maestría. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2006. Erosión de la agrodiversidad en la milpa de los zoquepopolucas de Soteapan: Xutuchincon y Aktevet. Tesis doctoral. México: Universidad Iberoamericana.
- BLOM, Frans. 1923. The Chanecas of Tecuanapa, *Journal of American Folklore*. Núm. xxxvi, pp. 200-202.
- BLOM, Frans y Oliver La Farge. 1986. *Tribus y templos*. México: INI.

- CÁRDENAS, Jenny, A. Córdoba Ortiz y Demián Ortiz Maciel. 2005. *De Piedra Labrada para la Sierra. Cuentos y mitos*. Xalapa: Conaculta/Fonca/UV.
- CHEVALIER, Jacques y Daniel Buckles. 1995. *A land without Gods. Power and destruction in Mexican tropics*. Zed Books Ed.
- CLARK, Lawrence y Nancy Davis de Clark. 1961. Popoluca-castellano, castellano-popoluca, *Diccionario popoluca*. Instituto lingüístico de Verano-SEP.
- DELGADO CALDERÓN, Alfredo. 1989. Acayucán, tierra sublevada. La rebelión indígena de 1787, Documento 4, Unidad regional de las culturas populares del Sur de Veracruz, Acayucan.
- . 2009. Espacios y luchas revolucionarias en el Sotavento veracruzano, *El istmo veracruzano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- ELSON, Benjamin. 1947a. Sierra Popoluca Syllable Structure, *International Journal of American Linguistics*. Vol. 14, núm. 1, pp. 191-193.
- . 1947b. The Homschuk: a sierra popoluca text, *Tlalocan*. Núm. 2, pp. 193-214.
- . 1960. *Gramática del popoluca de la sierra*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1992. *Reconstructing mixe-zoque*. USA: SIL-International Publications in Linguistics/University of Texas at Arlington.
- ELSON, Benjamin y Vernon Pickett. 1984. *Introducción a la morfología y sintaxis*. México: Instituto Lingüístico de Verano, A. C.
- ELSON, Benjamin y Donaciano Gutiérrez. 1999. *Diccionario popoluca de la sierra*. ILV-Serie de vocabularios y diccionarios indígenas Mariano Aceves.
- FOSTER, Georges M. 1943. The Geographical, Linguistic, and Cultural Position of the Popoluca of Veracruz, Postprints from Department of Anthropology. UC Berkeley, pp. 177-249.
- . 1945. *Sierra popoluca, folklore and beliefs*. Publications in American Archaeology and Ethnology. California: University of California.
- . 1966. *A primitive Mexican economy*. Monograph of the American Ethnological Society. Núm. 5. Seattle: University of Washington.

- FOSTER, Georges M. 1969. *The Mixe, Zoque, and Popoluca, Handbook of Middle American Indians*. Ethnology. Pt 1. R. Wauchope, ed. Austin: University of Texas Press, pp. 448-477.
- FOSTER, Mary y Georges M. Foster. 1948. *Sierra popoluca speech*, Smithsonian Bureau of American Ethnology. Washington DC.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. 2011. *Mar adentro, tierra en fuera: El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1529-1821*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz/uv.
- . 1968. El Dueño del Maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz, *Tlalocan*. Vol. II, núm. 3, pp. 349-357.
- . 1969. El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan. *ECN*. Núm. 8, pp. 279-311.
- GONZÁLEZ DE COSSÍO, Francisco. 1952. *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI*. Pról. de Francisco González de Cossío. México: Archivo General de la Nación.
- GUTIÉRREZ, Salomón. 2011. *Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz*. Gobierno del Estado Veracruz/SEV/UV/Covecyt.
- GUITERAS HOLMES, Calixta. 1961. *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*. Nueva York: The Free Press of Glencoe.
- . 2005. *Sayula*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- HOLDEN, Robert H. 1994. *Mexico and the survey of public lands*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- IGLESIAS, Andrés. 1966. *Soteapan en 1856*. Col. Suma Veracruzana. Pról. de Leonardo Pasquel. Xalapa: Citlaltépetl.
- LATOUR, Bruno. 1993. *Nunca hemos sido modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Madrid: Debate.
- LAW, Howard William. 1957. Tamákasti. A Gulf Nahuat Text, *Tlalocan*. Vol. 3, núm. 4, pp. 344-360.
- LEE WHITING, T. A. 2006. El papel civilizatorio de los olmecas y sus protagonistas, los mixe-zoque en Mesoamérica. Ponencia del 52 Congreso Internacional de Americanistas. ARQ08.

- LIND, John. 1964. Clause and Sentence Level Syntagmemes in Sierra Popolca, *International Journal of American Linguistic*. 30: 341-54.
- LÉONARD, Eric y Emilia Velásquez. 2009. El reparto agrario y el fraccionamiento de los territorios comunitarios en el Sotavento veracruzano. Construcción local del Estado e impugnación del proyecto comunal, E. Velázquez, E. Léonard, O. Hoffmann, & M.-F. Prévôt-Schapira, coords., *El Istmo: Una región inasequible. Estados, poderes locales, y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, pp. 395-450.
- MAC NEILL, Genevieve E. 2005. *Avenging the Windigo: A Critical Ethnohistory of the Algonkian Condition*. Canada: Dalhousie University Press.
- MORALES FERNÁNDEZ, Jesús. 1971. El popoluca de Veracruz. Tesis de maestría. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- PACHECO MAMONE, Alejandra. 2013. Un acercamiento a las visiones de mundo en comunidades popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz. Entidades sobrenaturales y “efectos de realidad”; sujeto de la enunciación de la figura mítica Payi Wüyi. Tesis doctoral en Estudios rurales. Zamora: El Colegio de Michoacán A. C.
- REINA, L. 1980. *Las rebeliones campesinas en México. 1819-1906*. México: Siglo XXI Editores.
- ROBICHAUX, David, comp. 2003. *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. David Robichaux, comp. México: Universidad Iberoamericana.
- STEMMENS, Alfred H. 2004. Los paisajes, S. Guevara, J. Laborde y G. Sánchez-Ríos, coords., *Los Tuxtlas. El paisaje de la sierra*. Incol A. C./Unión Europea.
- SMALLMAN, Shawn. 2010. Spirit Beings, Mental Illness, and Murder: Fur Traders and the Windigo in Canada's Boreal Forest, *Ethnohistory*. Núm. 57, vol. 4, pp. 571-596.
- VELÁZQUEZ, Emilia. 2006. *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el istmo veracruzano*. Michoacán: CIESAS-Colmich.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto. 1961. *Los popolucas del sur de Veracruz*. Reporte técnico. México: INAH.

- WILLIAMS GARCÍA, Roberto. 1964. Trueno viejo, Huracán, Chac Mool, *Tlatoani*.  
Núms. 8-9, pp. 75-91.
- . 1972. El jaguar: su significado en la cultura olmeca, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 323-336.
- . 2007. *Danzas y andanzas*. T. 1. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- WICHMANN, Soren. 1995. *The Relationship Among the Mixe-Zoquean Languages of México*. EUA: University of Utah Press.
- . 2007. *Popoluca de Texistepec*. Archivo de las lenguas indígenas de México. México: El Colegio de México.

## LOS ZOQUE-POPOLUCAS DEL SUR DE VERACRUZ. HISTORIA DE UNA ETNOGRAFÍA: REVISIONES Y APORTACIONES

MANUEL URIBE CRUZ

EMPEZARÉ MI INTERVENCIÓN CON UNA ANÉCDOTA: si la memoria no me traiciona, diré que una mañana de abril de 1971, sentado en una de las sillas de la vieja estación camionera de Minatitlán, y sin recordar exactamente el motivo que me había conducido allí, lo cierto es que mientras esperaba vi avanzar por el pasillo a tres muchachas con *jeans*, acompañadas por dos jóvenes, para recoger su equipaje: sendas mochilas casi nuevas con arneses, como para ir de excursión, y quienes llamaron mi atención. ¿A dónde iban o qué hacían? A uno de ellos lo reconocí, lo había visto por los pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras que estaba en la calle de Juárez, pues era asiduo al excelente cine club que entonces funcionaba allí: Ah!! son estudiantes de la UV –pensé–, y mientras se encaminaban a buscar un taxi escuché a una de ellas preguntar: “¿Cuánto se hace uno a San Pedro Soteapan?” Y me volví a preguntar intrigado: ¿A qué irán a la Sierra de Soteapan? En ese entonces, ni idea tenía que al año siguiente ingresaría yo a la Escuela de Antropología, todavía no era Facultad...

La Sierra de Soteapan era para mí, nativo de Minatitlán, como para muchos de los pobladores de la región y recién llegados a las ciudades petroleras del sur de Veracruz, un lugar de excursión y esparcimiento para ir los fines de semana y disfrutar de los innumerables ríos y manantiales para refrescarse. A sus pobladores indígenas, ya fueran nahuas o popolucas, se les conocía como “chocos”, “choquitos”, “inditos”, y a las mujeres les gustaba andar con el torso desnudo...

Poco tiempo después me enteraría, a través del estudiante que reconocí y al que le apodaban el “Wizard”, que eran estudiantes de antropo-

logía e iban a la Sierra de Sotepan a realizar sus prácticas de campo, y que eran distribuidos en algunas localidades bajo la tutela del maestro Báez, así se referían a él...

Desde la década de los sesenta, la Facultad de Antropología había elegido a la Sierra de Sotepan y la región como campo de atención para la observación etnológica y las prácticas de campo para sus estudiantes, así como para la exploración e investigación arqueológica y lingüística. Entre los profesores que destacaban, además del maestro Báez, estaban la doctora Waltraud Hangert, el arqueólogo Francisco Beverido, el lingüista Jesús Morales y otros estudiosos más que pertenecían al Instituto de Antropología y quienes realizaban sus pesquisas en la región, como Roberto Williams.

Parte de sus hallazgos se publicaron en el *Anuario Antropológico* (1970) que editaba la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana, y cuyo consejo editorial estaba a cargo de Jesús Morales y Félix Báez-Jorge. La publicación era la manera de dar a conocer los temas prevaletentes y de interés en esa época:

Así, por ejemplo, entre los artículos que destacan estaban, desde luego, el de Félix Báez, “La vida sexual entre los zoque-popolucas de Sotepan, Veracruz”, donde describía y analizaba el ciclo de vida de los zoque-popolucas de Sotepan y los fenómenos socioculturales ligados a la reproducción, las creencias sobre la vida sexual en general, la preñez y el parto.

Francisco Córdova Olivares abordaba el ciclo de vida entre los totonacos de la región de Huehuetla, Puebla. Roberto J. Weitlaner y Carlo Antonio Castro describían “El mundo sobrenatural de los usileños”, de una comunidad chinanteca, situada en el noreste del estado de Oaxaca, Waltarud Hangert analizaba la pervivencia de cuentos y mitos en diferentes culturas, y Jesús Morales Fernández presentaba sus “Clasificadores numerales del totonaco”.

Por su parte, Fernando Winfield Capitaine daba a conocer y destacaba la importancia del Archivo notarial de Esclavos de Orizaba, Vera-

cruz, de 1578 a 1880; y a su vez, desde una perspectiva arqueológica, Francisco Beverido enfatizaba la novedad de la utilización de técnicas modernas como la magnetometría en la prospección arqueológica de San Lorenzo Tenochtitlán, entre otros temas.

¿Por qué menciono esta publicación? Porque en cierta medida nos da una idea del clima social e intelectual universitario de la época en la que surge el estudio de los zoque-popolucas y de otros grupos más, y que apunta hacia algunos de los temas que guiarán su trayectoria académica y antropológica.

En efecto, *Los zoque-popolucas: estructura social* apareció publicado en 1973 por el Instituto Nacional indigenista, antecedente de lo que es hoy la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y de la que era director Gonzalo Aguirre Beltrán, quien había sido también rector de la Universidad Veracruzana en 1956 y uno de los gestores de la Escuela de Antropología –hoy Facultad de Antropología– y el Museo de Antropología.

Gran parte de su material –de una etnografía que se escribe y reescribe en distintos periodos de acuerdo al interés del autor– se obtuvo en un primer momento en los años que van de 1966 a 1971, que corresponden a la publicación del libro, y a otras visitas posteriores en 1973, 1974 y 1980, en las que desarrolla y amplía temáticas de los zoque-popolucas y que, como señaló en alguna ocasión:

El exterior poco exótico de los zoque popolucas, su carencia de “colorido folklórico”, su rudeza frente a los forasteros, o lo inhóspito del clima, han sido la causa del escaso interés de los antropólogos. Lo cierto es que, a excepción de Foster (en los años cuarenta) y del autor (en las fechas mencionadas) ningún otro profesional de la antropología social o la etnología ha realizado pesquisas prolongadas en el área (Báez-Jorge 1981, 1).

A diferencia de otras monografías escritas sobre los grupos de la región, como la de Calixta Guiteras (1952) sobre los mixe-popolucas de Sayula

(que no está de más señalar que fue reeditada en 2005, cuando Báez-Jorge fungió como director de la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz), o la del mismo Foster (1966) sobre los popolucas; el trabajo cuenta con un marco teórico conceptual explícito donde el autor desarrolla y discute la noción de estructura social de autores como Evans Pritchard, Lévi-Strauss, Goerge Gurvitch, Edmund Leach, Maurice Godelier, Karl Marx. etc., para identificar aquellos elementos que integran la sociedad zoque-popoluca. Una perspectiva teórica y metodológica que guía la mirada etnográfica, pero que no la determina.

Después de varias décadas en que los estudios de comunidad habían ya probado sus alcances y limitaciones, parecía factible realizar indagaciones de mayor amplitud sin renunciar al detalle y al rigor etnográficos.

Así, se hacía necesario –tal como lo planteaba Báez, y otros antropólogos lo harían en su respectivos campos– un replanteamiento en la mirada etnográfica que observa, capta, compara, organiza y relaciona una serie de elementos que permiten una primera clasificación y, posteriormente, la profundización de temas que en principio no se tenían en cuenta. Asimismo una sistematización, un análisis y una interpretación que permitieran elaborar modelos teóricos sobre aspectos de las culturas y sociedades indígenas, sin olvidar y estar conscientes, como enfatizaba el autor, de que esos modelos son construcciones del investigador.

De esta manera, la investigación tenía como objetivo central el análisis de los órdenes estructurales de la sociedad zoque-popoluca asentada en el municipio de Soteapan, a partir de la cual se proponía estudiar la dinámica del cambio social y las condiciones que guardaban las relaciones entre esta entidad con la sociedad nacional (Báez-Jorge 1973, 13).

No está de más señalar que el trabajo de los zoque-popolucas aparece durante la vorágine del crecimiento de la actividad petrolera industrial en las décadas de 1960 y 1970, con la construcción de los complejos petroquímicos que generó una intensa etapa de inmigración. De tal suerte que entre 1960 y 1980, por ejemplo, la población de Minatitlán pasó de 68 314 a 145 268 habitantes, y la de Coatzacoalcos creció de

54 425 a 186 129 habitantes, un crecimiento que se prolongaría hasta la última década del siglo xx.

De su impacto en la Sierra de Sotepan, el antropólogo xalapeño señalaba y resumía algunos de los principales retos que enfrentaba la sociedad popoluca:

A casi setenta kilómetros de San Pedro Sotepan, se localiza Minatitlán, principal centro petroquímico de México. La secuela del cambio incluye el faccionalismo político, interacción multiétnica, la dislocación comunitaria, el acentuamiento de las desigualdades de clase, la ruptura del orden tradicional, y la presencia de nuevas alternativas de inserción en la dimensión económica, producto del desarrollo de la ganadería, el incremento de los cultivos comerciales, las demandas de mano de obra en la industria petrolera, etcétera (Báez-Jorge 1981, 2).

Aunque también es cierto que, desde la segunda mitad del siglo xix y primera mitad del siglo xx, la región había sido el campo de aplicación de políticas modernizadoras que, de diferentes maneras, ritmos e intensidad, habían modificado y transformado el paisaje natural y cultural, los intentos de colonización, la concentración de la tierra, la explotación y el saqueo de maderas preciosas y la construcción del ferrocarril nacional de Tehuantepec habían sido factores decisivos en la conformación y la recomposición del espacio regional. Transformaciones en las cuales los nahuas y zoque-popolucas no habían sido ajenos: durante los procesos de desamortización las comunidades indígenas habían visto mermadas sus tierras comunales a través de las compañías deslindadoras en un primer momento y, más tarde, por las compañías petroleras extranjeras con las que los indígenas habían mantenido una fuerte oposición a través de diversas estrategias para poder conservarlas o les fueran devueltas.

Quizá a ello se deba también que tanto los nahuas y los popolucas de la región hayan sido descritos en la literatura etnográfica como una

especie de grupos salvajes, hostiles, bárbaros. Por ejemplo, cuando Frans Blom pasó por la región en 1925, con la expedición de la Universidad de Tulane, constató una región asolada por el conflicto armado revolucionario y en donde los indígenas, para defenderse, habían vuelto al uso de arcos y flechas para preservar sus tierras y comunidades (Bloom 1986). Por su parte, Foster y La Farge (1967, 457) encontrarían en 1940 a estos grupos, “reservados, suspicaces para con los forasteros, inhospitalarios con los extraños...”

Una preocupación que subyace a lo largo del trabajo –y que sigue siendo un desafío para los estudiosos de esta región interétnica– es cómo, desde la antropología, se puede enfocar lo local desde una perspectiva regional e histórica. Cómo reificar los estudios etnográficos en un perspectiva regional en donde lo local no se desfragmente en historias desconectadas entre sí para poder construir una antropología regional. Una problemática metodológica que va de manera dialéctica entre lo específico y lo general, de lo concreto a lo abstracto, y que se expresa en la dualidad etnografía/antropología y, en términos metodológicos, entre la descripción y la explicación.

Ciertamente, también para esa época gran parte de la literatura disponible sobre la región reproduce en gran medida las tipologías vigentes en ese momento sobre una línea de evolución y/o conflicto que oscila entre la tradición y lo moderno, entre progreso y desarrollo, y donde las prácticas de los grupos indios, tarde que temprano, corresponderían a las características de la modernidad. Báez-Jorge, aunque en cierta medida comparte ese paradigma, se sitúa en otra posición: ni comparte las ilusiones de un futuro promisorio basado en el progreso ni participa del entusiasmo de los supuestos beneficios que la integración a la modernidad o sociedad nacional traería a las comunidades indígenas y, tal como señalaba: “Este trabajo pretende ser un modesto aporte al estudio del México indígena: entidad marginal y explotada” (Báez-Jorge 1973, 9), cuya finalidad era explicar su funcionamiento estructural y destacar que

sobre tal sustrato indígena –el núcleo duro dirían hoy algunos antropólogos– operan influencias de la sociedad moderna, las cuales participan dentro de la dinámica del cambio cuando son aceptadas, o actúan como focos referenciales para la cohesión del grupo cuando tropiezan con las barreras que marca la cultura tradicional (*ibid.*, 1973, 91).

*Los zoque-popolucas: estructura social* está dividido en nueve capítulos, el primero está dedicado al “marco teórico referencial”, donde se discute el concepto de estructura social, las relaciones entre estructura y organización, sus componentes teóricos y la formulación de hipótesis operacionales en torno a la constitución estructural de la sociedad; continúa con el análisis de los fenómenos demográficos y del hábitat, para después pasar al estudio de la dimensión diacrónica, el orden económico, el orden parental, la organización ceremonial y el orden político. En el penúltimo capítulo, “El orden de los órdenes”, analiza la disposición que presentan los órdenes estructurales a partir de la segregación racial manifiesta en la cabecera del municipio. En el último capítulo se presentan las conclusiones y consideraciones analíticas.

Aparte de lo que ya he señalado, Báez fue de los primeros en hacer énfasis en que las relaciones interétnicas entre los nahuas y los zoque-popolucas, así como sus relaciones con los grupos mestizos, constituían un sistema interétnico regional, y que no era la primera vez que en la Sierra de Santa Marta se establecía esa forma de relaciones interétnicas, pues en el pasado habían compartido un territorio, particularmente cuando los primeros grupos nahuas de Mecayapan y de Tatahuicapan se asentaron en lo que los popolucas consideraban era su propiedad. Así que la convivencia entre nahuas y zoque-popolucas es muy antigua.

Otro aspecto que considero relevante es el que tiene que ver con la organización comunitaria por barrios, que constituyen una característica fundamental en la organización social de los zoque-popolucas. Si bien Calixta Guiteras (1952) había sido la primera en advertir la importancia de éstos y en descubrir sus funciones políticas, Báez (1973: 211-218) fue

más allá al correlacionar sus múltiples funciones sociales, ceremoniales, parentales, políticas y económicas. Así, consideraba a los barrios de arriba y de abajo como aquellos en donde se concentraba el uso de la lengua nativa y las actividades agrícolas; además, existía una intensa actividad ritual y ceremonial y menos participación política, a diferencia del barrio del centro (que empezó a integrarse alrededor de 1950-1955, con la llegada de gente de razón, comerciantes y tecos, zapotecos), en donde la lengua franca era el español, existía mayor participación e interés político y era el lugar donde se concentraba el comercio y los servicios.

Esta perspectiva de la dinámica interfuncional de los barrios fue importante, pues permitió, en un momento dado, a mí y a otros investigadores constatar que esas formas de organización social y comunitaria correspondían a patrones culturales que, con diferencias de grado y de intensidad, se duplicaban en el espacio etnorregional al resto de las comunidades nahuas y popolucas de la región, y que actualmente siguen constituyendo un aspecto importante de su organización social.

Otro de sus hallazgos tiene que ver con la organización ceremonial, las mayordomías y las juntas parroquiales, que constituían –y aún en la actualidad– esquemas de organización compleja, presentes en otras comunidades indígenas que, en su aparente e inocente organización, también estaban dedicadas a organizar fiestas de mayordomías –correspondían en realidad a estructuras mucho más complejas articuladas a formas de organización política, económica y a procesos simbólicos de apropiación y delimitación territorial. Estructuras organizativas que, en su dinámica de cambio, permiten la incorporación de nuevos actores para adecuarse a las nuevas circunstancias y mantener la cohesión grupal e identitaria–. Por esto y otros aspectos más, los zoque-popolucas siguen siendo una referencia obligada para la comprensión de esta realidad indígena. A *Los zoque-popolucas: estructura social* se vuelve una y otra vez para ver lo que hemos pasado por alto, buscar alguna pista que nos esclarezca alguna duda o que nos conduzca a nuevos hallazgos o preguntas.

Desde entonces, los estudios al respecto se han sucedido y nos han ayudado a comprender la región y los grupos étnicos que la habitan, y en los que sin lugar a dudas los realizados por egresados de nuestra alma mater –que Báez-Jorge ayudó a formar o que indirectamente inspiró– siguen estando a la altura del rigor académico y el compromiso que él exigió y que nos siguen demandando las nuevas realidades del país y las etnias con las que trabajamos. Por estas razones, para terminar, sólo puedo decir: larga vida a los zoque-popolucas y a uno de sus biógrafos más conspicuos e inteligentes de nuestra universidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1981. Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrazgo entre los zoque popolucas. Ponencia presentada en el coloquio Aspectos estructurales y metodológicos en el estudio del compadrazgo, organizado por Italo Signorini, Julian Pitt-Rivers y Félix Báez-Jorge, 15-17 de octubre de 1981, Xalapa, Veracruz.
- . 1973. *Los zoque-popolucas: estructura social*. México: INI.
- BEVERIDO, Francisco. 1970. La Magnetometría en auxilio de la investigación arqueológica, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Universidad Veracruzana, p. 28.
- BLOM, Frans y Oliver La Farge. 1986. *Tribus y templos*. México: INI.
- CÓRDOBA OLIVARES, Francisco. 1970. Ciclo de vida entre los Totonacos de la región de Huehuetla, Puebla, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Universidad Veracruzana, p. 102.
- GUITERAS, Calixta. 1952. *Sayula*. México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
- FOSTER, George M. 1966. *A primitive Mexican Economy. Monographs of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press.
- . 1967. The Mixe, Zoque and Popoluca, *Handbook of Middle American Indians, Ethnology*. Part 1. Vol. 7. Austin: University of Texas Press.

- HANGERT, Waltraud. 1970. La Bella y la Bestia, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Escuela de Antropología-Universidad Veracruzana, p. 81.
- MORALES, Jesús. 1970. Clasificadores numerales del totonaco, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Escuela de Antropología-Universidad Veracruzana, p. 45.
- WEITLANER, Roberto J. y Carlo Antonio Castro. 1970. El mundo sobrenatural de los usileños, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Escuela de Antropología-Universidad Veracruzana, p. 71.
- WINFIEL CAPITEINE, Fernando. 1970. Índice sobre esclavos en el Archivo Notarial de Orizaba, Veracruz, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Escuela de Antropología-Universidad Veracruzana, p. 14.

# APORTACIONES TEÓRICAS Y CONTRIBUCIÓN ETNOGRÁFICA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE A LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE LOS ZOQUE- POPOLUCAS EN SAN PEDRO SOTEAPAN, VERACRUZ

GERMÁN GUIDO MÜNCH GALINDO

EN SU MOMENTO HISTÓRICO, la obra del doctor Báez nos muestra una sociedad en transición, estructurada en dos polos opuestos y complementarios: la modernidad y la tradición cultural indígena. Ésta, aún se mantenía como valor comunitario de unidad lograda por la conformidad y el conservadurismo de sus miembros. El orden y el conocimiento podían continuarse mediante la adhesión a las normas de comportamiento recibidas de las generaciones pasadas. En este contexto, cualquier innovación adversa proveniente del exterior debilitaba la cohesión del grupo y ponía en peligro el soporte cultural, hasta el punto de amenazar su existencia. La construcción de la sociedad, apoyada en sus patrones de cultura, era producto invaluable de la experiencia histórica de sus antepasados como medio de continuidad.

En este sentido, de entre todas las cualidades, el respeto y el apego a las costumbres fueron lo que más importaba para una sociedad que aún luchaba por hacer cívica y religiosa la participación; el apoyo mutuo de municipio e iglesia hacía posible conservar la permanencia y el poder de la tradición, la cual abarcaba todos los órdenes de la cultura. Especial importancia le otorga a los vestigios de religión prehispánica conservados en las prácticas y creencias sobrenaturales. En consecuencia, las costumbres religiosas ponían un halo sobrenatural sobre la tradición y tenían un valor de sobrevivencia para el individuo, su familia y, por extensión, a su sociedad y a su cultura. La expresión ritual del poder y del valor supremo de la tradición se imprimía en cada generación y, al

mismo tiempo, eran un medio eficiente para transmitir la fuerza grupal, asegurar su continuidad y mantener la cohesión y la identidad.

Entre los antecedentes, cabe mencionar que la teoría del funcionalismo estructuralista surgió después de la Primera Guerra Mundial, en 1919; los orígenes de esta corriente de pensamiento se remontan a los trabajos de Durkheim, Malinowski, Radcliffe Brown y Parsons, y alcanzó la cima de su influencia en las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado. En los años sesenta empezó cierto declive causado por enfoques del conflicto y teorías empíricamente orientadas hacia un alcance parcial e intermedio, sin ninguna pretensión totalizadora o absoluta. Al funcionalismo se le consideró la teoría del consenso, por no hacer caso de algunas desigualdades, entre ellas la raza, la clase, la represión de las mujeres en la familia y el género. La tendencia a enfatizar los sistemas coherentes dio paso para que fuera contrastada con teorías de conflicto que tuvieron en cuenta los problemas sociales y las desigualdades. Algunas incorporaron la teoría marxista de las clases sociales al utilizar las explicaciones funcionalistas, como es el caso del presente estudio del doctor Báez.

Teniendo en cuenta que no se puede tener un conocimiento total, se consideró que sólo es posible tener un conocimiento parcial de los grandes aspectos, órdenes o estructuras de la sociedad. Las grandes teorías fueron desplazadas por unas perspectivas más limitadas. Se tendió a la investigación empírica con las descripciones etnográficas sobre cómo los grupos resuelven sus conflictos sociales.

A partir de la publicación de Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, en 1958, se desarrolló el estructuralismo en la antropología, obra en la que propone el método de investigación que debía seguir esta teoría. Asimismo, sugirió la ampliación de la definición clásica de la etnología que, modificada, pudiera darle una dimensión multidisciplinaria como Antropología estructural o social. Esta corriente de pensamiento es retomada por Báez en 1969, junto con *Las estructuras elementales del parentesco* y *La estructura y la forma*, en 1972. En parte, es uno de los

fundamentos principales que desarrolla para crear una innovación de perspectiva etnográfica, con los datos diagnósticos de cultura, en el estudio del grupo indígena zoque-popoluca del sur de Veracruz.

Entre las nuevas tendencias de renovación del estructural-funcionalismo, Báez-Jorge escribe su obra. Presenta al estructural-funcionalismo como un marco de construcción teórica que estudia a la sociedad como un sistema complejo cuyas partes interactúan juntas para promover la solidaridad y la estabilidad. Explica cómo las sociedades mantienen la estabilidad y la cohesión interna para sobrevivir en el tiempo, y cómo las instituciones convergen hacia el logro de un equilibrio social general. En consecuencia, considera que todos los fenómenos sociales y culturales son funcionales, en el sentido de corresponderse para reproducirse mutuamente. En este sistema circular, los procesos claves para la reproducción del sistema son la socialización y el control social, que tienen suma importancia como mecanismos necesarios para la transferencia de normas y valores, de la tradición ante la modernidad, a los individuos formados por su sociedad.

Destaca que la tradición forma una estructura social estable, opuesta a la modernidad, que origina o produce la cultura particular del grupo y que persiste más allá de la vida de sus miembros para conservar un sistema social tendiente al equilibrio y a la estabilidad. El punto fundamental del doctor Báez es aportar el carácter particular del conocimiento etnográfico; cada una de las observaciones que describe ofrece el valor de la experiencia vivida, valor que le permite relacionarlo como saber, con explicaciones e interpretaciones de conocimientos generales. De esta manera, se inscribe en la investigación formal que busca en los hechos concretos abstracciones implícitas, de tal forma que no queden vacías de fundamento empírico.

Entre sus variadas obras, *Los zoque-populacas: estructura social* ofrece un testimonio histórico, con descripciones de individuo, sociedad y cultura que han marcado una época en la antropología veracruzana, a través de la difusión de nuevos giros desarrollados por sus alum-

nos y colegas. Tiene, además, una trascendencia en el tiempo, ya que este trabajo es un clásico, de referencia indispensable para los interesados en el área cultural. La obra ejemplifica sistemas dialécticos binarios de oposiciones complementarias que se inscriben en la integración, bajo un proceso dinámico de transformación o actualización. Presenta, también, una visión de continuidad y cambio, y llegó a marcar una etapa particular en el desarrollo metodológico de la antropología social que, más que ser una escuela específica del pensamiento rígido, dio paso a nuevas tendencias antropológicas.

A continuación presento una abstracción de los conceptos teóricos, el aporte etnográfico producto de la experiencia vivida y una síntesis sumaria sobre *Los zoque-popolucas: estructura social*. De ninguna manera mi texto es una crítica, porque la misma no sería válida al hacerla después de 42 años, fuera del contexto académico y de las condiciones sociales que la originaron. Mi trabajo es un reconocimiento historiográfico a los testimonios del autor y a su obra en ese tiempo, la cual instauró una nueva época en la renovación del pensamiento académico de la antropología veracruzana.

Inicialmente, el autor nos dice que el texto es un aporte al estudio de los zoque-popolucas de San Pedro Soteapan, un grupo del México indígena marginado y explotado. Agrega que en la investigación participaron 14 estudiantes de Antropología social de la Universidad Veracruzana. Presenta su reconocimiento a notables antropólogos como Marcelo Díaz de Salas, Luis Reyes, Waltraud Hangert, Carlo Antonio Castro y Gorbea Soto. Deja constancia de los indígenas, no como simples informantes sino como voces presentes con sus testimonios que permiten comprender y estimar su cultura. A la vez, agradece a Margarita Nolasco, Salomón Nahmad y a Gonzalo Aguirre Beltrán sus apreciables sugerencias.

En una síntesis histórica retoma las primeras menciones registradas en *Relaciones geográficas* de 1580, las posteriores de José de Solís, quien menciona a los ahualcos popolucas en 1599, las de Villaseñor y Sánchez en 1746, las de José María Iglesias de 1831 y de André Iglesias en

1856. Señala el interés lingüístico de Berendt en 1873, quien publicó un vocabulario mixe-popoluca de Oluta, y de Calderón en 1908, que escribió sobre las diferencias lingüísticas entre Oluta, Sayula y Texistepec. Textos que retomó Lehmann para sus estudios en 1926. Frans Blom y La Farge fueron los primeros en establecer la filiación lingüística de los popolucas de Soteapan con el zoque en 1925, estudios que utilizó Foster a partir de 1940 para aportar nuevos datos sobre lengua, organización social, religión y economía. En 1946 llegaron a la región los estudiosos del Instituto Lingüístico de Verano para promover la conversión al protestantismo, y dejaron en claro que los popolucas pertenecían al tronco zoque-mixe. De 1965 a 1966, Hangert dirigió una investigación con estudiantes de la Universidad Veracruzana cuyo resultado aún es inédito. En 1971, Jesús Morales se tituló con su tesis profesional *El popoluca de Veracruz*.

Con otra visión mucho más amplia desde 1965-1966, y de 1970 a 1971, Félix Báez junto con sus estudiantes reunieron 4000 fichas, de 1226 informantes en catorce comunidades y, además, un acervo de un estudio genealógico de doscientas familias. En 1967, Foster señaló que había avances en los estudios de aspectos religiosos, parentales, políticos, históricos y lingüísticos, y que era necesario hacer una investigación más amplia para conocer la estructura social, dado que el análisis de ésta era inadecuado. Félix Báez comenzó el estudio y la síntesis de los órdenes estructurales de la sociedad zoque-popoluca en su dinámica de cambio y sus relaciones con la sociedad nacional. Inicialmente partió de la definición de las estructuras que regulan las organizaciones sociales y sus funciones, las que al ser consideradas como teoría implican cierto riesgo porque son una generalización o conjetura que debe estar sometida a revisiones y modificaciones.

Báez-Jorge abordó el sentido, el uso y la evolución del término estructura en las ciencias sociales de acuerdo con los resultados de varios congresos celebrados en Francia, de 1956 a 1958. Las autoridades en el tema concluyeron que las respuestas no debían de considerarse como definitivas, ya que en ese momento no se podía formular una res-

puesta unitaria y tenían que buscarse más acercamientos interdisciplinarios. Registra el pensamiento de 1968 de Jean Pauillon quien, respecto al método estructuralista, indicó que estaban implicadas dos ideas básicas en una posible unidad significativa del concepto de estructura, la de totalidad y la de interdependencia, complementadas con los conceptos de disposición y de función ligados al de transformación, reconociendo diferentes niveles u órdenes interconectados, teniendo en cuenta que un análisis en términos de estructura es incapaz de presentar una sociedad entera y ninguna presenta una estructura total y coherente.

Ante estas perspectivas teóricas, Báez-Jorge se ubica en el pensamiento de Radcliffe Brown, quien define a la estructura como una red permanente de relaciones sociales determinadas por el proceso cultural. De tal manera que estas relaciones deben manifestar continuidad y estar establecidas a partir de normas, leyes o modelos, de acuerdo con las condiciones que constituyen su carácter institucionalizado. Por lo tanto, la estructura de una sociedad es el conjunto de elementos referenciales de categoría institucional que clasifica en grupos a los miembros que la componen, integrándolos, al mismo tiempo, en la totalidad social de la que son parte. Separa el concepto de estructura del de organización social, haciendo la distinción entre estatus y roles, entre posiciones sociales y actividades que se corresponden mutuamente. Desde la dialéctica comprende el estudio de la estructuración, seguido de la desestructuración y la reestructuración (pp. 19-21), concebidas desde el modelo dinámico de Hegel de tesis-antítesis y síntesis, en un proceso continuo donde la síntesis pasa a ser la tesis por medio de la antítesis.

Desde otro punto de vista, Báez retoma el criterio de Lévi-Strauss, en el cual la noción de estructura social no se refiere a la sociedad empírica sino a los modelos construidos con base en ella. Las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de modelos que ponen de manifiesto la estructura misma de la realidad.

Partiendo de la distinción original de Franz Boas, Lévi-Strauss replantea que los modelos pueden ser conscientes o inconscientes según el nivel en que funcionan. Los primeros, son las normas cuya función es perpetuar las prácticas y creencias de la tradición. Los segundos, son los móviles sumergidos u ocultos detrás de una realidad visible. De tal manera que los modelos inconscientes corresponden a la estructura profunda intangible, y los modelos conscientes a la estructura aparente. Representan lo concreto y lo abstracto, la forma y el contenido. En estos dos órdenes lo vivido corresponde a la realidad objetiva, y los concebidos corresponden a fenómenos ideológicos como comprensiones de realidad.

Báez se asume en el punto de vista de que ninguna sociedad puede ser captada en su totalidad, y es necesario que su estudio aborde los órdenes interdependientes que la constituyen, los cuales pertenecen a la misma estructura fundamental. Desde esta óptica, las estructuras son expresiones parciales de la cultura. De esta manera, se puede entender que la estructura social es la construcción que explica los hechos observados de la realidad por sus principios causales de las interrelaciones subyacentes que le son propias, aclarando que la relación entre realidad y la construcción de un modelo para explicarla consideran que la estructura social es la realidad misma, o alguno de sus aspectos, y no una lógica subyacente a ella, y que el análisis estructural es un método descriptivo y no una pieza explicativa o interpretativa. Constituye una imagen más sencilla y consistente de observar la realidad. Es decir, distinguir entre un orden dado por la realidad y otro construido por la investigación. Reconsidera la posición de Gurvitch en distinguir la confusión patente entre modelos de conductas reales y los modelos que guían el análisis del observador.

Al doctor Báez le parece bien que Lévi-Strauss haya establecido correctamente las diferencias que presentan los modelos de conducta real al clasificarlos como *consciense remitentes* e inconscientes, le faltó afinar la distinción entre los modelos construidos por el investigador y aquellos que son propios de la sociedad analizada, para evitar la confu-

sión entre modelos reales y modelos teóricos. Razón por la cual es necesario establecer dos planos, uno estructural ontológico real y objetivo y otro del conocimiento o gnoseológico, lo que equivale a no estudiar la sociedad como estructuras sin hombres o toma de posiciones teóricas meramente intelectualistas. Estando de acuerdo con Nadel, Báez-Jorge dice que la realidad se abstrae a partir de un orden de hechos empíricos que falsamente pudiera llevar a un alejamiento de realidad como modelo idealizado. Es preciso que el modelo represente un grado de abstracción y ordenación de la realidad empírica sin el cual no se puede ni siquiera empezar a pensar en explicaciones.

Por lo tanto, al concepto que le adjudicamos un orden dado y otro construido, uno y otro son inseparables, y, por lo mismo, la noción de estructura social no puede reducirse a uno solo. La disociación de tales niveles opera únicamente para motivos de análisis y conduce por fuerza a la abstracción de la realidad observable, herramienta imprescindible para formular explicaciones sistemáticas.

Retoma a Evans Pritchard en cuanto a que las personas pueden o no darse cuenta de que la sociedad posee una estructura y, en el último de los casos, captarla como vaga. Corresponde al investigador la tarea de develar y explicar tal estructura, tarea que desarrolla en su trabajo sobre los zoque-popolucas.

Amplía sobre la explicación de estructura, organización y función, aclarando que las organizaciones sociales nunca logran expresar de una manera global a las estructuras de las que forman parte, pues son sistemas de relaciones cooperativas que se integran en estructuras parciales, las que a su vez son parte de la estructura social global. El término de estructura implica al de organización, y este, a su vez, el de función. En este sentido, afirma que todo hecho social cumple con un determinado fin, que lo importante es cómo funciona en las estructuras sociales y qué tipo de funciones cumple, todas éstas con las características de fundamentalidad, estabilidad relativa, diferenciación, condicionamiento e interfuncionalidad. Juntas, operan de manera simultánea como funciones nece-

sarias para entender la influencia que ejercen las condiciones materiales de existencia en el proceso social como poderes de subordinación, que agrupan a los individuos y sus conductas al margen de su voluntad y con independencia de todas las valoraciones o motivación personal.

Por otra parte, existen los valores sociales orientadores de la acción y funcionan como elementos principales de la cultura, donde las relaciones de poder se imponen independientemente de toda aceptación, rechazo o indiferencia, de reconocimiento personal voluntario. Por estas razones, la noción de estructura social debe ser sometida continuamente a procesos de revisión en los planos de operacionalidad, respecto a la realidad y el contenido teórico. Solamente de esta manera su valor analítico podrá traducirse en mayores logros que beneficien el análisis de los fenómenos sociales concretos, bajo una dirección de sentido uniforme que habrá de desprenderse de la delimitación definitiva de su significación.

Báez, a partir de estas formulaciones, señala los elementos que reúnen las condiciones para establecerlos como constitutivos de la estructura social. Por sus funciones como hipótesis operantes fija los elementos que integran la estructura de la sociedad zoque-popoluca:

1. Elementos de espacio y tiempo
2. Elementos económicos
  - Elementos de orden parental
  - Elementos religiosos
  - Elementos políticos

## ELEMENTOS DEL ORDEN TEMPORAL ESPACIAL

Los conceptos de tiempo y espacio son comprendidos en el sentido social, tienen relación esencial con la sociedad y sus características se definen con los elementos que las integran. Sobre el espacio geográfico se asientan los grupos humanos cuya acción cultural lo modifica y configura un espacio ecológico, de relaciones hombre y naturaleza. Éstas

constituyen un ecosistema donde se distribuyen las posiciones sociales de rango o estatus por el lugar que ocupan en el territorio, en los diferentes órdenes parental, económico, religiosos y político. La localización en el ecosistema establece una diferenciación entre familias fuera y dentro de la comunidad. Las familias unidas por lazos parentales se separan por criterios de residencia en torno al centro, los barrios y la periferia. En su conjunto, la comunidad desarrolla los criterios de diferenciación a partir de las formas de agrupación como elemento estructural.

Báez-Jorge se remite a Soteapan en un tiempo histórico nebuloso, a la relación de los popolucas con el mixe en Sayula y Oluta relacionados con Oaxaca, así como al zoque de Texistepec y de Soteapan relacionados con leguas zoques de Chiapas y Tabasco. Conjetura que los olmecas arqueológicos eran de filiación mixe-zoque, cuyo territorio tiene vestigios arqueológicos desde 1 200 a 900 años a. C. Plantea que San Lorenzo Tenochtitlán, muy cercano a los zoques de Texistepec, fue el centro más grande durante el apogeo de la civilización anterior al de La Venta, que sucedió de 800 a 400 a. C., por lo que se infiere que fue el punto de origen de la cultura olmeca. Los primeros arribos nahuas ocurrieron hacia 700 d. C., fueron de comerciantes y militares que hicieron nuevas fundaciones poblacionales. Las incursiones nahuas y zapotecas, a partir de 1 400 d. C., estuvieron integradas a una amplia red de mercados mesoamericanos.

Las primeras incursiones hispanas empezaron con los conquistadores Diego de Ordaz en 1519 y por Gonzalo de Sandoval en 1521. El Señor de Coatzacoalcos, Tochel, le regaló a Cortés a la Señora de Oluta, doña Marina, quien dominaba el náhuatl y el mixe-popoluca. El 17 de mayo de 1522 se fundó la Villa del Espíritu Santo, con su respectivo ayuntamiento a un lado del señorío indígena de Coatzacoalcos. Hacia 1537 se empezó la evangelización dirigida desde el obispado de Oaxaca (Báez-Jorge 1973, 65).<sup>1</sup> La provincia contaba con 76 pueblos con unos

---

1 Félix Báez-Jorge, *Los zoque-popolucas: estructura social*.

50 mil habitantes, y 20 años después sólo quedaron 3 mil. Los encomenderos de la región y la Real Corona recibieron tributo en especie y en servicios. Soteapan y Quiamoloapan quedaron encomendados a Juan Martín de Valencia con sus respectivos tributos bimestrales (*ibid.*, 67, 69) Hasta 1614, las regalías de la Corona en mercedes destinó sitios de ganado mayor, y caballerías de tierra abarcaron más de 37 mil hectáreas. Las encomiendas, las epidemias, la explotación y el saqueo de los filibusteros ocasionaron el despoblamiento y la dispersión de los pobladores de la Villa del Espíritu Santo y Cosoleacaque en la segunda mitad del siglo XVIII (*ibid.*, 71-72).

A comienzos del siglo XIX, en el Partido de Acayucan predominaba un mayor número de familias indígenas, mestizos de indígenas y negros designados como pardos, y una cantidad mínima de españoles. Las principales concentraciones se presentaron en Acayucan, Soteapan Texistepec y Sayula (*ibid.*, 73, 75). Los deslindes, la lotificación y la ocupación de terrenos baldíos hicieron que las comunidades indígenas perdieran parte de sus posesiones reconocidas en sus títulos patrimoniales otorgados por el gobierno colonial. Las reformas agrarias del Porfiriato dieron lugar al levantamiento prerrevolucionario del 30 de septiembre de 1906. Entre los líderes se destacaron Hilario C. Salas, quien hablaba popoluca, y Santanón Rodríguez (pp. 80-81). La región siempre se caracterizó por sus movimientos agrarios. En 1931 empezó el reparto agrario y los conflictos continuaban hasta los años setenta por la posesión de la tierra (p. 84). La lenta liquidación del antiguo régimen de haciendas y latifundios dio paso a nuevas formas de dominio indirecto sobre el usufructo de la tierra y el trabajo de los campesinos. Hacia 1970 empezó el abandono de la política gubernamental a los campesinos. Sin embargo, la tierra seguía proporcionando el medio de trabajo, la sede y la base de la entidad comunitaria (p. 89). Como puede observarse, la región fue cuna de varios precursores que originaron grandes movimientos agrarios, antes y después de la Revolución mexicana. En las décadas de los años sesenta y setenta, la reforma agraria no había resuelto numerosos con-

flictos, internos y externos, sobre la tenencia de la tierra en las comunidades indígenas.

## ELEMENTOS DEL ORDEN ECONÓMICO

Es evidente la interfuncionalidad entre economía, localización territorial, parentesco, organización familiar, vida política y religión. Báez-Jorge distingue el consumo ceremonial familiar, el ceremonial comunitario y el doméstico. Considera que la economía es determinante en lo que corresponde a diferentes instancias de la estructura social global, como puede advertirse en la organización del trabajo, las prácticas de cultivo, la cacería, la pesca y el intercambio de mercancías. La cabecera municipal de San Pedro Soteapan presenta un asentamiento mixto: en el centro se mezclan los indígenas con mestizos comerciantes, la alcaldía, el retén militar y las oficinas de instituciones como el centro de salud.

Apoya en Balandier las definiciones de *tradicionalismo fundamental*, el que intenta asegurar la salvaguardia de los valores de los sistemas sociales y culturales más refrendados por el pasado. El *tradicionalismo formal*, el que apoya el mantenimiento de las instituciones, de esquemas sociales y culturales cuyo sentido se ha modificado, conserva la herencia del pasado con algunos elementos de origen cambiando las funciones y los objetivos. El *tradicionalismo de resistencia*, el que funciona como apariencia, es una defensa que permite disimular las reacciones de rechazo. El *pseudo tradicionalismo* manipula la tradición, le imparte un sentido a nuevas realidades o expresa una reivindicación, marcando una disidencia respecto a los responsables del cambio adverso.

En este contexto, Báez-Jorge define a los indígenas de Soteapan como una sociedad campesina tradicional dedicada fundamentalmente al cultivo, con patrones tecnológicos antiguos, con una economía monetaria que conserva formas precapitalistas y cuya unidad de producción económica es la familia. Es de aclararse que la tradición abarca todos los órdenes de la cultura creada por su sociedad, como un sistema de pen-

samiento y acción que define las prácticas y creencias como costumbre compartida por la mayoría de individuos. Mantiene el fundamento que define el cambio y la continuidad de los elementos que persisten modificados por su actualización.

Señala las técnicas de cultivo por rotación del temporal y el tapanchol, la cría de animales, la producción destinada a la subsistencia y el intercambio comercial. La actividad ganadera era incipiente, pero importante para la producción de leche, sus derivados y la carne necesaria para las mayordomías y otras festividades, todas, actividades propias del clima cálido húmedo, con temporadas de lluvias y de secas que regulan la agricultura de temporal. La flora es bosque tropical, abundan diferentes tipos de maderas preciosas ocupadas para el hogar y la agricultura, también para remedios tradicionales. Los desmontes de grandes extensiones de bosques tropicales para la ganadería extensiva no dieron el resultado esperado y muchos pastizales tuvieron que ser rentados a los mestizos.

Los principales productos agrícolas son maíz, frijol, café, arroz, mango y plátano. El ciclo de cultivo empieza en la temporada seca con el desmonte, roza y quema, y al comienzo de la temporada de aguas las siembras; en septiembre la doblada de la mazorca de maíz; en octubre y noviembre la cosecha de maíz. El frijol se siembra en agosto y septiembre, y la cosecha se hace en noviembre y diciembre. Entre las frutas predominan papaya, ciruela, limón y naranja, preferentemente consumidas en el hogar. Los instrumentos del cultivo son el azadón o wataca para limpiar, el gancho de madera y el machete o chawastle, el espeque o palo sembrador, el hacha o tarpala, que sirve para remover la tierra. Poco se utilizaba el arado con yunta de bueyes. El maíz híbrido empezaba a introducirse.

En la tradición agrícola se conservan las siembras llamadas de siete días, que consisten en un complejo sistema de prácticas y creencias antiguas de tipo mágico-religioso y de origen prehispánico. Báez-Jorge registró lo siguiente: siete días antes de la siembra, el hombre

debe de evitar la relación sexual, se abstiene de comer vegetales y beber aguardiente, hace vigalias o velaciones. Cumplidos los siete días lleva al terreno una vela de siete misas, copal, una trenza de algodón y una piedra de cal. Guarda abstinencia de todo alimento. Debe permanecer despierto toda la noche sentado en medio del terreno y enfrente de la vela encendida, con cuya flama y algodón quema el copal. A la media noche, en el centro del terreno hace un hoyo en forma de cruz donde pone la vela y la piedra de cal. Cuando amanece empieza con gancho y machete a desyerbar. Al día siguiente el campesino debe volver solo al terreno, para sembrar a la media noche siete mazorcas y en siete hoyos pone siete semillas. Aquí termina la ceremonia de siete días llamada *cotyá ho mi jama* o conejo nuevo sol. Después empieza la siembra generalizada.

Al inicio de la cosecha el campesino va solo a la milpa, al centro hace una fogata para asar siete elotes que él solo debe comer. Después realiza un corte para llevarlos a su casa. Cuando se hace la cosecha del maíz seco, al llegar a su casa escoge siete mazorcas que cuelga encima del fogón, a cada una le quita un grano y los avienta al tapanco sin que se caiga ninguna semilla, con el fin de reproducir la abundancia. Entonces ya puede empezar la cosecha general ayudado por los familiares, hombres y mujeres, vecinos y amigos que cooperan con ayuda mutua llamada mano-vuelta. La producción varía entre 500 y 700 kilos por hectárea. Al terminar la cosecha el campesino debe hacer unas velaciones durante siete noches. Este sistema de prácticas y creencias relacionado con lo sobrenatural está pautado por sanciones como la falta de lluvias y la invasión de animales depredadores del maíz.

En el complejo sistema estructural del ciclo económico-mágico-religioso, Báez-Jorge recogió y escribió respecto del dios del maíz creador de la agricultura. En mi lectura de comprensión, no textual, apunto:

Homshuk fue el primero que sembró el maíz en siete días, con siete mazorcas y crecieron mucho las milpas. Masawa, el ventarrón, por envi-

día dijo voy a acabar con esta siembra. Cuando lo supo el dios del maíz pidió ayuda a la araña, le dijo que le tejiera su ranchito de palma en la milpa, sahumó su copal en las esquinas del terreno de labranza y esperó a Masawa. Cuando llegó a destruir la siembra, no pudo y dijo: “Este cabrón de Homshuk es mañoso” y echó a su perro el mapachín para que se comiera el maíz. Al ver mordidas algunas matas, Homshuk escogió siete mazorcas y se las regaló, agarró al mapachín del hocico y le dijo que se fuera a comer en la milpa que iba a sembrar Masawa, y ya no volvió a comer jamás las de Homshuk. A Masawa le dio coraje y le preguntó a Homshuk cómo se sembraba y le dijo: si vas a sembrar maíz hiérvelo antes de sembrarlo, así lo hizo, pero no le nació nada. Hizo la siembra de trece días, pero no sirvió porque no ayunó ni sahumó copal ni lo sembraba por la mañana. Homshuk estuvo aquí mucho tiempo, luego se fue a Roma o a Jerusalén, lo iban a matar pero nadie pudo. No se quedó aquí, pero es el mero dueño del maíz, cuando se aparece por donde se mete el sol habrá mala cosecha y cuando se le mira por donde sale el sol, la cosecha será buena (Báez-Jorge 1973, 99-100).

Al mismo tenor de la estructura tradicional, el autor abunda sobre el tema. La cacería complementa la economía con tepezcuintle, armadillo, conejo, temazate, tejón, jabalí, tigrillo. Se organiza los sábados y domingos entre cuatro tiradores. Se reparten las piezas de manera equitativa, y al dueño del perro que ventea al animal le tocan la cabeza y las vísceras. Se considera que siete días antes de la caza no se puede tocar a la mujer, de lo contrario no tendrá éxito. Si alguien no cumple, los perros no van a seguir al animal. Se suspende la partida y se hace la velación de una noche. Se reúnen los cazadores con sus perros, a las 12 de la noche sahumán con copal a las armas, los perros y a ellos mismos. Guardando la dieta, sin tomar alimentos en la madrugada parten al monte. Si participa algún extraño al grupo, debe asistir a una misa con decisión y gusto.

Después de la caza y la repartición de la carne entre los participantes, el cazador a quien le tocó la cabeza tiene que observar el siguiente

ritual: las calaveras de las presas deben ser hervidas y secadas al sol, los huesos restantes se tiran al río para que los recoja el Chaneco. El cazador conserva todos los cráneos, que serán enterrados junto al perro que los venteó cuando éste muere. Antes de enterrar al perro se le sahúma con copal, se le ponen siete monedas en las orejas para su viaje al otro mundo, donde será reencarnado por el dios de los muertos, y se le prende una vela. Lo anterior es interpretado desde el animismo, la esencia de la magia y la religión, la creencia en seres espirituales, el cuerpo y la inmortalidad del alma.

Este breve relato ilustra cómo el dueño creador del mundo es quien dicta las normas y prohibiciones sobrenaturales a los cazadores. También, en mi lectura de comprensión, no textual, describo:

Un hombre andaba cazando en el monte, pero estaba de mal humor porque había cazado un mazate y su esposa no lo cocinó bien y se puso agrio. Cuando iba por la montaña oyó que le silbaban y buscaba quién era, pero sólo veía guajolotes, jabalíes y mazates. Les tiraba con su rifle pero no les daba. Se cayó en un bejuco porque sintió que lo agarraban de la rodilla, después se levantó y estaba en un corral. Vino el Chaneco y le dijo: ¿Qué buscas en mi soltadero? Y el hombre le contestó: ando buscando un mazate. El Chaneco le reclamó de por qué andaba cogiendo su ganado, buscando un jabalí que era su cochino o cerdo. El hombre le dijo: perdóname, pero no sabía que era tuyo. El Chaneco le explicó: no lo alcanzarás porque tu mujer no hizo bien al mazate, ahora me tienes que traer sal para que vuelvas a cazar bien. El Chaneco agregó: no tiembles porque somos amigos, vamos a mi casa que es muy bonita, de piedras y tejas. En la casa había mujeres y les dijo: traje a este amigo, denle de comer; primero come y no te vayas. Dios mío, pensó el hombre, ahora me voy a quedar aquí, el Chaneco le dijo: yo te acompaño a tu casa. La esposa estaba triste porque no regresaba su marido cuando llegó llevaba un jabalí. Después se encontró con un amigo, le contó y le dijo: lleva esta sal, te la regalo, buscas al Chaneco y se la das, pero en lugar de sal el amigo le

dio copal. El Chaneco recibió la ofrenda del cazador y se puso contento, vio que era humano, tenía su casa, su corral, sus gallinas y que su asiento era un armadillo (Báez-Jorge 1973, 105).

Aclaro que a estos relatos prefiero llamarlos cuentos, tal como los designan los indígenas, no como mito porque ellos comprenden este concepto como mentira, engaño o burla. De tal situación resulta que ellos asumen los cuentos como género literario de la tradición oral, y apoyan en ellos sus normas de conducta y no en mentiras.

La pesca en el mar es de robalos, huachinango y sierra, en los ríos, de bobo, mojarra y camarón. Se utilizan el arco, la flecha, el arpón impulsado por ligas de hule y atado a una cuerda y barbasco. En el mar se pesca con atarraya y en los arroyos con nasas o matayahuales. Las mejores noches para pescar son las que no tienen luna porque los peces no se esconden. El Chaneco es el dueño de los peces, el pescador debe pedir con respeto, quemar copal antes de empezar y si no lo hace no podrá pescar. También se prende una vela de siete misas y sahúman los aparejos y el lugar. Si el humo da vueltas es que los peces están cerca y si se va es que están lejos. La pesca tienen especial importancia durante la Semana Santa, católicos y evangélicos, por separado, tienen un gran número de prácticas y creencias autóctonas de los zoque-popolucas modeladas por fenómenos de reinterpretación. Entre los evangélicos, el Jueves Santo numerosos hombres salen al monte por ramas para armar los matayahuales, guardando abstinencia de alimentos y hasta que regresan comen, los sahúman y los ponen en los arroyos con carnada. Si no lo hacen no pescan camarón.

Los roles productivos se diferencian por sexo y edad e instruyen habilidades en las diferentes actividades. En términos generales la mujer se dedica a las labores de la casa: moler el nixtamal, hacer las tortillas y las comidas diarias y ceremoniales, además, al lavado y confección de la ropa. Ayudan en el corte de leña, las cosechas y el cuidado de los animales domésticos. En cambio, el hombre tiene algunas tareas domésticas: se dedica a las labores más pesadas como la construcción de la casa con la

cooperación por mano-vuelta, la matanza de animales grandes, el cultivo, la caza, la pesca y la cría de ganado. Los niños y niñas se enrolan en las actividades que les corresponde desde los seis u ocho años. Curar el espanto, el mal de ojo, las mordeduras de serpientes y atender los partos corresponde a hombres y mujeres. La organización del trabajo cooperativo tiene dos formas: la mano-vuelta y la fajina obligatoria de servicio comunitario.

La forma imperante de tenencia de la tierra es comunal, parcelada para las siembras o lotificada para la residencia. Se distinguen el monte, el encinal, los acahuals o tierras de trabajo o en descanso y el monte nuevo. Las viviendas no están sujetas a la venta, aunque pueden rentarse con el permiso del comisariado ejidal y del agente municipal. El alquiler se puede pagar por trueque con trabajo, maíz o aves de corral. También se rentan los animales de carga.

La propiedad normalmente pertenece al hombre. Si el jefe de familia muere sin dejar alguna descendencia la propiedad pasa a la viuda. En caso de matrimonio polígamico las tierras se reparten equitativamente. Entre los hijos varones en edad de trabajar a los 15 o 16 años, el mayor tiene prioridad sobre la madre. Las hijas no reciben herencia alguna, al igual que los hijos casados porque ya recibieron su dote. Cuando los descendientes masculinos tienen corta edad, la viuda o viudas quedan a cargo de la propiedad, hasta que el hijo mayor tenga la suficiente edad para ocuparse de la economía familiar. Cuando sólo queda la descendencia femenina en edad matrimonial los bienes se reparten equitativamente entre la viuda, y la hija mayor, hasta el momento de casarse, transfiere los bienes a su esposo. Si la descendencia femenina es de corta edad, la viuda toma a su cargo la propiedad, hasta en tanto que su hija mayor, cuando se case, la transfiera a su esposo. Si un hombre soltero muere, la propiedad agraria pasa a manos de su padre, y si éste ya murió pasa a la madre. En caso de que ambos padres están muertos reciben con prioridad los hermanos varones, y de faltar éstos pasa a los primos cruzados o paralelos.

El comercio presenta dos variantes, el interno, efectuado dentro del mismo grupo, y el externo, practicado con los vecinos nahuas, los mestizos y los zapotecos mestizados que habitan en la cabecera municipal. Otra modalidad es la ambulancia: los vendedores se trasladan a las localidades más alejadas para ofrecer sus mercaderías a cambio de dinero u otras mercancías, como aves y huevos, que se someten a nuevas reventas. No hay días fijos de mercado, se hacen plazas sin fechas determinadas. A la fiesta de San Pedro Soteapan concurren vendedores, principalmente de Oteapan, Cosoleacaque, Chinameca, Acayucan, Minatitlán y Chacalapa para ofrecer ropa, objetos religiosos, juguetes, dulces, pan, bebidas, herramientas y demás productos. La ganancia en los productos tiene 30 o 40% de incremento por intermediación. Aparte, existen tiendas que expenden todo tipo de mercancías que pertenecen a fuereños, y sólo dos a zoque-popolucas. Acaparan las cosechas de maíz, frijol y especialmente la del café por medio de créditos usureros. Manejan sistemas de precios de acuerdo con los patrones del monopolio. Esporádicamente los indígenas se trasladan a hacer compras a Minatitlán y Acayucan para adquirir instrumentos de labor, armas y municiones.

El poder adquisitivo de los indígenas no produce plusvalía sino descapitalización, se gasta en el consumo ceremonial comunitario, en el consumo ceremonial familiar y en el doméstico. Anualmente el ceremonial comunitario absorbe grandes cantidades de bienes y servicios en todos los pueblos católicos en que se realizan mayordomías, velorios de los santos peregrinos que solicitan particulares al presidente parroquial. Las principales son la Virgen de la Candelaria, San José Peregrino, San Antonio Abad, San Pedro y San Pablo, la Virgen del Carmen, las Ánimas Benditas y la Purísima Concepción. A éstas deben agregarse las festividades que no se hacen con mayordomos sino por donativos recogidos en la población: el Nacimiento del Niño Dios, Año Nuevo, Levantamiento del Niño y Semana Santa. En las colectas participan las viudas que van a cargar los santos de la procesión. Los velorios de los santos se hacen por promesa y asisten los mayordomos, los diputados del santo, cantores,

rezanderos, los principales de la junta parroquial y todo el que tenga gusto de participar. Se ofrecen comidas, tamales, aguardiente, cerveza y café. En el altar del santo se recogen más limosnas de los invitados. Otra ayuda importante para las celebraciones pequeñas se hace en efectivo o en especie, como maíz, frijol y café. El que quiere ser mayordomo o diputado debe juntar dinero, pedir la fiesta un año antes y, a juicio de las autoridades parroquiales, cuando es elegido recibe su nombramiento oficial por escrito. Las mayordomías siguen el prototipo de las cofradías y hermandades hispanas, pero tienen un antecedente muy parecido en la época prehispánica que ha sido señalado por los cronistas coloniales.

En los funerales, veintiún días después de que muere una persona se celebran sus velorios con 21 rosarios, tiempo en el que el muerto comienza su viaje. En el consumo ceremonial familiar se destinan alimentos y bebidas, tiene un elevado costo que sufragan los parientes primarios de la familia y los secundarios: compadres, ahijados y amigos de la casa. Si el finado fue danzante, cantor, rezandero o mayordomo, se hace un despliegue ritual de suma importancia, aparte de la gran cantidad de alimentos y bebidas se incluye música de flauta, tambor y las danzas de la *Malinche* o la de *El Tigre*.

Todos los parientes secundarios, vecinos y amigos colaboran con lo necesario, se considera que los parientes directamente afectados no deben trabajar porque morirán. Los gastos de los funerales pueden equipararse a los del matrimonio en cuanto a erogaciones y ayuda mutua. En los bautizos a los padrinos les toca aportar la mayor parte. El consumo doméstico depende de la economía familiar necesaria para el autoconsumo, y la venta de un porcentaje de 30% a 40% para la adquisición de mercancías que no produce el campesino.

Mención especial merece la importancia que se otorga a la propiedad de perros negros. Se cree que el alma de toda persona, al morir, debe cruzar un río de sangre llevada por un perro negro. Por esta razón, el dueño debe cuidarlo con esmero y cariño para que le ayude a pasar al otro mundo.

## ELEMENTOS DEL ORDEN PARENTAL

La organización del sistema de parentesco señala las posiciones o estatus y conductas o roles que regulan aspectos de domicilio, de la vida económica, la religión y, por extensión, el orden social y político. La estructura elemental de parentesco establece las categorías de relación consanguínea, afín y ritual. Funciona como relaciones de producción cooperativa. En consecuencia, por su interfuncionalidad establece una diferenciación en la población. En última instancia, el papel determinante del orden económico no viene a contradecir la función dominante del parentesco, sino que se expresa a través de él. Ambos órdenes se implican y se explican recíprocamente.

Los términos de parentesco definen las relaciones familiares en un sistema de actitudes que prescribe el comportamiento y el sentimiento de los miembros de grupo parental. Este asegura la integración de las familias biológicas en el seno del grupo social. El matrimonio establece la legitimidad de la filiación y presenta cuatro modalidades: la familia nuclear zoque-popoluca es un matrimonio monógamo integrado por los cónyuges y sus hijos biológicos o adoptivos. La familia extensa abarca más de dos generaciones: los padres, los hijos casados o solteros, los hijos políticos y a los nietos compartiendo la unidad residencial. La familia compuesta es un matrimonio poligínico que comprende dos familias nucleares con un padre común. La familia compuesta extensa comprende más de dos generaciones, al padre con sus esposas, a los hijos casados o solteros compartiendo la unidad residencial. La prohibición del incesto incluye a los parientes rituales, y el pago por la novia se encuentra generalizado.

## ELEMENTOS DE ORDEN RELIGIOSO

Interrelaciona la familia, la economía, el espacio y el tiempo social. Aún se advierte de forma indirecta la relación del orden religioso con el polí-

tico. Por otra parte, el condicionamiento conductual que establecen los elementos religiosos causa los fenómenos de estabilidad. Mucho más acentuados en la religión que en otros elementos estructurales, éstos son expresión de un tiempo social. La religión católica, el protestantismo y las manifestaciones de la religión prehispánica se presentan como un elemento cultural totalizador. Báez-Jorge considera que se requiere un estudio concreto para explicar la dimensión completa del orden religioso, tarea que sobrepasa los fines de su presente trabajo.

La organización social de las mayordomías está integrada por un sistema de cargos que otorga reconocimiento social y ascenso en la escala de prestigio. El elemento esencial es la responsabilidad comunitaria de las autoridades parroquiales para la celebración de las festividades religiosas. Los cargos requieren de abstinencia sexual y dietas. Por el número de fiestas el presidente parroquial llega a guardar los preceptos 231 días al año. Las mujeres no ocupan cargos, simplemente colaboran con sus esposos. La junta parroquial opera con cierta independencia pero en colaboración con las autoridades municipales. Existe una correlación funcional entre la junta parroquial y el gobierno constitucional. Especialmente en la festividades del municipio, como el carnaval.

Muchos elementos culturales de las prácticas y creencias, danzas como la de *El Tigre* y los relatos de explicación sobre el origen del mundo conservan un sustrato religioso común, de origen prehispánico, sobre la cosmovisión sobrenatural que fundamenta las normas de conducta.

En este sistema, el individuo es significativo, no en sí y por sí mismo, sino más bien lo es en términos de su estatus, su posición en los patrones de relaciones sociales y las conductas asociada a su condición de prestigio. Su importancia se debe a sus lazos sociales basados en la especialización y la interdependencia. Por lo tanto, en este caso la estructura social funciona como la red de estatus estratificados unidos por roles asociados. En este sentido, las estructuras sociales trabajan en conjunto para poder preservar a la sociedad creadora de su cultura particular.

## ELEMENTOS DE ORDEN POLÍTICO

Son mecanismos radicales mediante los cuales se constituye la sociedad política, canalizan su actividad y controlan su funcionamiento colectivo. Están regidos por la nación de acuerdo con los poderes ejecutivo, judicial y representativo. Entre los indígenas el orden político no emerge plenamente de la voluntad grupal, y en él están excluidas las mujeres ya que no éstas no participan en la vida política. La mayoría de los indígenas son bilingües y no todos dominan suficientemente el castellano. Asimismo el monolingüismo presenta mayor índice entre la población femenina e infantil.

En el sistema político intervienen los comerciantes mestizos adinerados filiados al partido en el poder. Se ven beneficiados con las festividades, y el carnaval es muy importante para las autoridades municipales y religiosas; también guardaban abstinencia y dietas para asegurar las buenas cosechas y el bienestar de pueblo en paz. *La danza de El Tigre* escenifica el cuidado de las siembras de maíz y el control de animales depredadores.

La política local está integrada al sistema de gobierno nacional a través de las autoridades municipales y ejidales, así como a los partidos políticos. Los habitantes están divididos de acuerdo con los criterios de posesión de la tierra y derechos agrarios, que repercuten en el orden económico, en el ingreso socioeconómico y en el poder local. Los elementos de orden político regulan la conducta grupal de manera legal y tradicional, al margen de las voluntades individuales. Dividen a los miembros de la sociedad de acuerdo con criterios de posición social en la estructura global. De esta manera, riqueza y poder son correlativos con los puestos municipales.

Los zoque-popolucas tienen los mismos derechos y obligaciones de todo ciudadano mexicano, pero no entran en contacto directo con los mecanismos de poder nacionales, estatales o regionales. Los ordenamientos políticos le son impuestos por los mestizos. Asimismo parti-

cipan subordinados a la estructura de poder y a las actividades políticas provenientes del exterior.

## EL ORDEN GENERAL DE LAS ESTRUCTURAS PARTICULARES

El modo en que una sociedad concibe sus diversas estructuras de orden y las relaciones que unen a los individuos corresponden a una realidad objetiva vivida y experimentada. Estas son funciones de realidad objetiva que se pueden abordar, como investigador, desde afuera, con independencia de la representación que los hombres tengan de ellas, es decir, la diferencia entre los órdenes vividos y los órdenes concebidos o interpretados. Ambos forman un conjunto de normas de comportamiento integradas a una totalidad ordenada.

En la modalidad de cada cultura, es necesario estudiar los órdenes estructurales de acuerdo con 15 indicadores resumibles en el prestigio social, correlacionado con elevada posición económica, residencia en el centro del poblado, negocios, casas de material, vehículos, alfabetismo y el poder político. El individualismo capitalista no tiene un patrón de coparticipación en la cultura tradicional indígena a la cual domina. El prestigio indígena es participar en la organización ceremonial que garantiza la tradición cultural. Otorga dos tipos de mérito, uno de rango reconocido en la sociedad, y otro sobrenatural o simbólico, necesario para la otra vida después de la muerte. Las relaciones asimétricas se establecen a partir de dos órdenes económicos diferentes pero complementarios: el comercio y el cultivo regidos por las pautas de capitalización-descapitalización, de acuerdo con la fórmula de inversión dinero-mercancía-dinero. Por lo tanto, el orden económico es el eje dominante de las demás subestructuras de orden que se complementan en un plano interfuncional y asimétrico, donde la modernidad representa la vida futura y la tradición representa el pasado. Una y otra se oponen dialécticamente de manera complementaria en la estructuración del espacio o medio social de la comunidad.

Finalmente, Báez-Jorge piensa que de tal dualidad habrá de surgir un nuevo orden estructural, que seguirá la dirección de la modernidad sin modificar sustancialmente la asimetría económica y social, en tanto ésta siga dependiente de la macroestructura general del país que determina el dualismo estructural vigente. Sin embargo, es de preverse que surgirán nuevas categorías sociales y la transformación de las estructuras tradicionales.

En la relación interétnica, la subordinación política, la explotación económica y la desigualdad social, se imprimen características particulares a las relaciones de clase. Éstas tienden a sustituir las de tipo colonial en cuanto a que son expresión del progreso de la economía monetaria ligada a factores estructurales de la economía nacional. El comercio se reduce entre los indígenas a vender para poder comprar, y el de los mestizos, a comprar para revender. Esto genera la descapitalización indígena y el enriquecimiento de los agentes externos como lo son los mestizos, es en ello donde las relaciones de clase se manifiestan plenamente.

La continuidad de la tradición y las rupturas de la modernidad se constituyen en órdenes estructurales, que mantienen la dependencia característica de la marginalidad y determinan la creciente ruralización operada desde los centros del poder en las ciudades. Éstos promueven nuevas formas de organización social, la destrucción de la economía de subsistencia, la inseguridad, una mayor dependencia económica, la modificación de la estratificación social, la mestización y la destrucción de la cultura indígena, en síntesis, su proletarización. La integración nacional puede alcanzarse sin suprimir la entidad colectiva indígena, sólo cambiando sus condiciones de vida como indios colonizados, dominados, explotados y marginados.

## A MANERA DE COROLARIO

Desde mi perspectiva de antropólogo cultural, considero que la organización ceremonial que recrea la tradición festiva de la cultura indígena

es de raigambre inmemorial, desde la época prehispánica se remonta a cientos de años como estructura fundamental en continua adaptación. Al paso de diferentes regímenes gubernamentales impuestos desde la Conquista hasta la fecha se ha mantenido, esto puede reconocerse en los testimonios de los cronistas hispanos. Las semejanzas y las diferencias pueden estimarse como variables de la tradición vista como estructura fundamental de continuidad.

Respecto a las fiestas o *macehualiztli*, después llamadas mayordomías de los Oficiales de República, el padre Durán nos dejó una de las mejores descripciones de cómo los indígenas defendieron su tradición festiva fusionándola con la católica. Respecto a las mayordomías, aún en nuestros días tienen notables persistencias en cuanto a la organización ceremonial, la tradición festiva, las prácticas y las creencias religiosas:

Digo que es usanza antigua ordenada a comer y beber y holgar porque en su antigua ley endemoniada cada barrio tenía su ermita y dios particular como abogado de aquel barrio y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él y comían y gastaban los del barrio cuanto tenían para que no faltase y cayesen en falta a la letra, se hace el día de hoy sin faltar punto en las solemnidades de los Santos. Repréndeme algunos, qué para que condene lo que ya perdió el objeto del mal y se convirtió en honra de Dios y de sus Santos. Concédanme que nuestro Dios y sus Santos sea bien y que se sirvan de ser honrados con borracheras y glotonerías y con mil hechos nefandos y abominables que de las tales fiestas resultan que, yo pediré perdón y me conoceré por de malas entrañas pero, mientras viere mezclar la ley de Dios con las costumbres idólatras antiguas, digo que se ofende a Dios y sus Santos y en ello no reciben servicio ninguno porque aquel día no oyen misa ninguno de los del barrio ¿por qué? Porque si hay quinientas personas, todas quinientas están ocupadas. Ellas en moler y hacer pan otras en hacer cacao, etc. Ellos en traer agua, leña, soplar, atizar el fuego, asar gallinas, barrer, enramar, componer aposentos, recoger la comida que de casa en casa se

ha hecho, todos para no sentir el trabajo de aquel día andan borrachos y si hubiese de contar lo que he visto y entendido y siento, sería nunca acabar (Münch 1999, 59).<sup>2</sup>

Entre otros muchos registros históricos, de estos dos pequeños fragmentos pueden desprenderse algunas relaciones. En cuanto a los Santos Peregrinos del sur de Veracruz, descritos por el doctor Báez y sus velorios, se puede hacer una analogía sin mayor dificultad de lo que apunta el padre Sahagún:

El señor de la fiesta llevaba la imagen de su antepasado común o dios, del templo a su casa, acompañado por los sacerdotes y la gente del pueblo en procesión, la ponía en su adoratorio familiar con reverencia, le hacían las ofrendas acostumbradas en el gran convite. Previamente hacían ceremonias de purificación, daban a las imágenes de sus dioses, de día y de noche, sahumerios de copal, hule, comida, tabaco y bebidas para pedirles protección y ayuda. En sus momentos de necesidad hacían promesas, juramentos y votos, ofreciéndose para hacer las fiestas, cumplir con las deidades y con los hombres, crearse un mejor ambiente, aceptación, prestigio y rango. El dios se les aparecía en sueños para reprender a los que no cumplían satisfactoriamente con su compromiso (*idem.*, 53).

Quiero enfatizar que sobre todo lo tratado anteriormente puede inferirse que la tradición comprende la suma total de normas y costumbres de un grupo social: conocimientos, órdenes, preceptos religiosos y demás aspectos de la cultura, que se complementan por partes en lo profano y lo religioso. En lo que toca al contenido de las prácticas y creencias, su permanencia se debe al poder sobrenatural que se le atribuye a las fuerzas milagrosas de la magia y la religión, poderes que se validan por su integridad ancestral con el carácter de viva realidad retrospectiva y

---

2 Durán, en Münch, *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*, p. 59.

siempre presente. Esta realidad siempre presente es precisamente la que confiere el sentido de eternidad a las perspectivas de vida tradicionales. Los indígenas se sitúan en la dimensión histórica del Presente Eterno.

Algunas mayordomías pueden empobrecerse o extinguirse –otras tienden a mantenerse en equilibrio como lo señala Báez-Jorge–, por causa de conflictos de orden religioso y/o políticos, y apunta que:

La adoctrinación ha llagado a propiciar enfrentamientos; en San Pedro Soteapan, la casa de un “evangélico” fue quemada en 1965 por los “idolátras” (católicos); “la quemaron por envidias”. En las comunidades de la sierra frecuentemente oímos expresiones de este tenor: “Los de Soteapan son borrachos y asesinos porque creen en ídolos”, o bien: “Los de Soteapan están condenados porque no conocen al Divino Verbo [Jesucristo]” (Báez-Jorge 1973, 193).

Recientemente, entre los numerosos conflictos internos, en la zona se han dado casos en que los protestantes han ocupado la presidencia municipal, y éstos no sólo se han manifestado en contra, sino que también han hecho uso de la represión, tal y como sucedió en Tatahuicapan, donde a uno de los curanderos, reconocido por su prestigio y afamado por su oficio, le mandaron destruir los bienes de su domicilio, especialmente los dedicados a la elaboración del polvo medicinal para curar mordidas de serpientes. Esto viene a plantear un mayor rompimiento entre municipio, especialistas, población e iglesia. Aunque los mestizos católicos más acordes con el modo de vida tradicional pudieron recobrar la presidencia, de todas maneras el decaimiento moral fue notable, confundieron la orientación de sus valores individuales compartidos con la comunidad, pero de ninguna manera perdieron su carácter festivo en torno a la organización ceremonial de la tradición indígena.

Finalmente, volviendo a 1973, Báez-Jorge piensa que en la relación dialéctica de oposición complementaria entre la modernidad y la tradi-

ción, habrá de surgir un nuevo orden estructural que seguirá la dirección de la modernidad sin modificar sustancialmente la asimetría económica y social, en tanto ésta siga dependiente de la macroestructura general del país que determina el dualismo estructural vigente. Sin embargo, es de preverse que surgirán nuevas categorías sociales y la transformación de las estructuras tradicionales. Esta dimensión de sociedad y cultura coincide con la que señaló por la misma década el gran etnohistoriador Wilberto Jiménez Moreno: que la principal institución de los indígenas de ayer, hoy y mañana, es la fiesta en sus múltiples y variadas manifestaciones. Razón por la cual no es previsible su total extinción.

## BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1973. *Los zoque-popolucas: estructura social*. México: SEP/INI.
- DURÁN, Diego. 1951. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. México: Editora Nacional.
- MÜNCH GALINDO, Germán Guido. 1994. *Etnología del istmo veracruzano*. México: IAA-UNAM.
- . 1999. *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*. México: IAA-UNAM.
- SAHAGÚN, Bernardino de. 1946. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Atenea.



# DANZANDO HACIA LA “OTRA VIDA”: RITUALES DE MUERTE ENTRE LOS ZOQUE-POPOLUCAS DEL SUR DE VERACRUZ

VITTORIA AINO

Nadie se escapa de la muerte que en cualquier lugar nos alcanza.

CUENTO ZOQUE-POPOLUCA DE SANTA RITA LAUREL, *Donde no existe la muerte*

## INTRODUCCIÓN

UNO DE LOS ASPECTOS MENOS ESTUDIADOS en la cultura de los popolucas<sup>1</sup> es la muerte. No obstante la riqueza de las concepciones y de las prácticas rituales conectadas con el más allá en este complejo sociocultural, no existen a la fecha estudios exhaustivos sobre esta temática. Las noticias más antiguas que a ella se refieren son las breves notas que, en 1856, Iglesias (1973: 27-28) dedica a la “vituperable extravagancia” de los usos fúnebres de Soteapan. Se tendrá que esperar hasta la primera mitad del siglo xx para tener publicaciones de carácter académico, aunque no dedicadas específicamente a este tópico. Recordamos los trabajos de Foster (1940, 19-20; 1945, 186-187; 1966, 35, 64-66; 1969, 476) a partir de la década de los cuarenta, la monografía que Guiteras ([1952] 2005, 259-267) dedica a Sayula de Alemán a principios de la década de los cincuenta, los textos de Williams (1961, 46-49), Hangert (1970, *passim*;

---

1 Según el Censo de Población y Vivienda 2010 realizado por el INEGI (2013), en la República mexicana hay 42 496 hablantes del popoluca, de tres años y más (40 812 residen en el estado de Veracruz). A partir de parámetros lingüísticos, los popolucas se han dividido en zoque-popolucas de Soteapan y de Texistepec, mixe-popolucas de Sayula y de Oluta (Morales 1971).

1992, *passim*), Báez-Jorge ([1973] 1990, *passim*; 1982, *passim*), Münch ([1983] 1994, 134-141) y el reciente artículo de Báez-Jorge y Báez Galván (2005, *passim*). Es importante subrayar que ninguno de estos trabajos se dirigió específicamente al estudio de la cosmovisión popoluca relacionada con la muerte, y que sólo algunos se proponen un análisis del material presentado. Una mención aparte merecen el mismo artículo que Münch (1993) dedica específicamente a los conceptos de la muerte entre los zoque y mixe-popolucas, los mixe-alteños y los nahuas del istmo de Tehuantepec, el texto de los promotores culturales bilingües zoque-popolucas (Pascual, Pascual, Pascual *et al.*, 1981b, 31-40), dedicado al ciclo de vida de este pueblo, y la obra de Delgado (1994), el único, hasta la fecha, en escribir un estudio monográfico sobre la muerte en el sur de Veracruz.

Otras fuentes de importancia son las antologías de cuentos, leyendas y tradiciones sobre la región, recopiladas por los promotores culturales y Técnicos Bilingües de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas de Acayucan (Pascual, Pascual, Pascual *et al.* 1981a; Técnicos Bilingües 1985; Martínez y Dizón 2003).

En fin, la convivencia en un mismo territorio a lo largo de varios siglos y la existencia de algunas similitudes rituales y conceptuales entre popolucas y nahuas del istmo veracruzano imponen la consideración de la bibliografía que investiga la visión de esta etnia sobre el más allá. Recordamos la recopilación sobre los nahuas y la muerte de los promotores culturales bilingües (Hernández *et al.*, 1981), el ya citado compendio de Delgado (1994) y las narraciones incluidas en el estudio de Hasler (2003) sobre la región olmeca.

En este trabajo me referiré principalmente a los zoque-popolucas de Sotepan,<sup>2</sup> y articularé las informaciones disponibles en la literatura con los datos obtenidos en mis investigaciones<sup>3</sup> para proponer una pri-

---

2 Conocidos como popolucas de la Sierra, los zoque-popolucas hablan una vertiente lingüística que, según Morales (1971, 12 ss), se diferenció del zoque alrededor del 500 d. C.

3 Mi investigación sobre este tema se desarrolló, con diferentes grados de profundidad, en las comunidades zoque-popolucas de San Fernando, San Pedro Sotepan,

mera reconstrucción del universo simbólico zoque-popolucan relativo a la muerte. Estoy convencida que el conjunto de prácticas que entre los zoque-popolucas se refiere a esta dimensión será una clave para adentrarnos en sus concepciones de la vida ultramundana y comprender las peculiaridades de los vínculos que, para este pueblo, unen a vivientes y difuntos.

## LOS ZOQUE-POPOLUCAS Y LOS RITUALES DE LA MUERTE

Los rituales que los zoque-popolucas dedican a la muerte se pueden distinguir en: *a) ordinarios*, y *b) extraordinarios*. Los primeros se repiten cada año, el uno y dos de noviembre, en ocasión de las fiestas de Todos Santos y del Día de los Fieles Difuntos; los segundos se ejecutan en concomitancia con la defunción de un miembro de la comunidad. En esta sede describiré y examinaré el conjunto de ritos y creencias vinculado al momento del fallecimiento, dejando a un lado todos aquellos que tienen carácter cíclico.

Como veremos a lo largo de este estudio, el conjunto ritual, que inicia con el óbito de un miembro de la comunidad y termina después

---

Santa Rosa Loma Larga, Sabaneta, Oluta, Sayula y Texistepec, y en las comunidades nahuas de Tatahuicapan y Pajapan. En este trabajo abrevaré principalmente de los datos obtenidos en San Fernando (Soteapan, Veracruz).

A continuación enlisto a mis informantes más relevantes, a quienes agradezco su colaboración y sus enseñanzas. En San Fernando: Sinforiano López Gutiérrez (jefe de los rezanderos, encargado parroquial y jefe de los danzantes de la *Danza de El Tigre*); Felipe Márquez Santiago (jefe de los músicos); Juana Márquez Cruz (hasta hace poco tiempo, jefa de las *ancianas*); Agripina Mateo Márquez (jefa actual de las *ancianas*); Modesto Ramírez Márquez (músico); Juana Rodríguez Márquez (*anciana*); Melquiades Cruz Rodríguez (hijo de doña Juana Rodríguez). En Santa Rosa Loma Larga: Teresa Reyes Martínez (partera y curandera); Ángel Lázaro Pascual (curandero); Leopoldo Martínez Lázaro (curandero); Anselmo Martínez Hernández (promotor cultural bilingüe). Las entrevistas a las cuales haré referencia serán principalmente las siguientes: Sinforiano López Gutiérrez, 8.01.2008 y 27.03.2008; Felipe Márquez Santiago y Juana Márquez Cruz, 31.12.2007; Agripina Mateo Márquez, 24.03.2008; Modesto Ramírez Márquez, 5.01.2008; Juana Rodríguez Márquez y Melquiades Cruz Rodríguez, 29.12.2007, todas realizadas en San Fernando (Soteapan, Veracruz). Ángel Lázaro Pascual, 14.01.2010, efectuada en Xalapa, Veracruz.

de 21 o 40 días,<sup>4</sup> presenta, al lado de elementos de origen europeo y colonial, aspectos propios de la tradición intelectual mesoamericana (Good 2008, 299. *Vid.* Báez Cubero y Rodríguez 2008). Es un ejemplo de los que Van Gennep ([1969] 2008, 25) define: *rites de passage*, ritos que se caracterizan por acompañar a los individuos en los momentos cruciales de tránsito biológico, espacial o de estatus social, y que constan de tres fases: *separación*, *liminalidad* (o margen) y *agregación*.

En las ceremonias luctuosas zoque-popolucas: *a*) la primera fase corresponde con el *mortuorio*, que abarca desde el deceso hasta el entierro; *b*) la última, con el *velorio*, que se desarrolla durante los últimos cuatro días del periodo fúnebre; y *c*) la intermedia, con los 15 o 34 días que transcurren entre el *mortuorio* y el *velorio*, y éstos, además, se pueden considerar como “dobles exequias” (*vid.* García Valencia 1987, 15, y 2008, 117) ya que durante el primer acontecimiento se dispone del cuerpo y en el segundo se dispone del alma.

La conclusión de este ciclo, en fin, es conocida también como la *Danza del Muerto* o la *Danza de la Basura*, y se practica, o practicaba, según informa Delgado (1994, 30), en los centros zoque-popolucas de los municipios de Soteapan, Acayucan y Hueyapan de Ocampo.

## ENFRENTANDO JUNTOS A LA MUERTE

Cuando llega la muerte, los que sobreviven inician una serie de actividades y prácticas donde están involucrados tanto los parientes cercanos como gran parte del pueblo, profesionales y especialistas rituales, como son:

---

4 La extensión del luto oscila entre 21 y 40 días, dependiendo de la comunidad y de la elección de los deudos. En San Fernando, por ejemplo, su duración es de 21 días. Los motivos de esta diferencia no son claros, uno de mis informantes la relaciona con el tiempo necesario a los deudos para reunir los recursos necesarios a la celebración del *velorio* (don Ángel, 14.01.2010).

1. *Las ancianas, viejitas o abuelitas*,<sup>5</sup> señoras mayores cuya intervención es imprescindible tanto en *los mortuorios* como en las mayordomías. Por su edad, se supone que tienen un control mayor sobre su sexualidad y pueden cumplir más fácilmente con los largos periodos de abstinencia, fundamentales para el desempeño de sus oficios. Son las que se encargan, entre otras cosas, de "preparar" al muerto, dar a los deudos las indicaciones rituales, dirigir la elaboración y la distribución de las comidas fúnebres, danzar en el *velorio*, bañar y purificar a los familiares, barrer la casa y bendecirla (vid. Iglesias 1973, 28; Pascual, Pascual, Pascual *et al.*, 1981b, 35; Martínez y Dizón 2003, 79; Hernández, Bautista, González *et al.*, 1981, 5; Hangert 1992, 78-79).
2. Los *rezaderos* o *cantores* son los que recitan los "rezos" fúnebres: un conjunto de plegarias cuyo núcleo central es el rosario, acompañado por alabanzas cantadas en castellano o en latín macarrónico. Su presencia es indispensable también en las mayordomías.
3. Los *músicos*, que usan violines y jaranas y, durante la última noche de *velorio*, tocan entre cuarenta y noventa sones de muerto. Intervienen también en algunas danzas, como la de la *Malinche* y la de *El Tigre*, que se desarrollan en otros contextos rituales.

Los primeros a los cuales los deudos se dirigen son: la jefa de las *ancianas*, el jefe de los *cantores*, el carpintero y el panteonero. Posteriormente, mientras en la iglesia repican las campanas de duelo, pasan de casa en casa para invitar a todos los miembros de la comunidad a acudir al *mortuorio*.

La "cabeza" de las *ancianas*<sup>6</sup> ya está en la morada del difunto. Una de sus primeras incumbencias es bajar al cuerpo de la cama y prepararlo: lava al finado, lo peina y lo viste. Le dispone las manos en forma

---

5 Conocidas en zoque-popoluca como *popcōbac* (cabezas blancas), *chōmta* o *tsāmim kiampc* (ancianas).

6 En San Fernando las *chōmta* son siete.

de cruz y luego lo envuelve con sus cobijas “como si fuera un bebé” (doña Juana, 29.12.2007). Además, la *chomta* “tiene que matar a un gallo para que en el infierno el gallo cante para avisar que ya viene otro muerto y los que están allí sepan que está para llegar otro de sus compañeros” (*ibid.*).

En décadas pasadas, se ponía en las manos del cadáver un látigo trenzado con siete hebras de algodón, una cruz de cedro y siete semillas de cacao, y se le amarraba un cordón especial con siete nudos, de la cabeza a los pies (Foster 1940, 19; 1945, 186; 1966, 64; 1969, 476; Williams 1961, 46; Münch 1993, 220-221, [1983] 1994, 1 y 136; Guiteras [1952] 2005, 262; Pascual, Pascual, Pascual *et al.*, 1981b, 36; Martínez y Dizón 2003, 85-86). De esta manera se pretendía proteger al finado de los peligros que lo acechan en su último viaje. En San Fernando, con el mismo fin, hoy en día ponen entre sus manos una cruz de bejucos (don Felipe, 31.12.2007).

Cuando el cuerpo está listo se coloca en el cuarto principal de la casa, en un espacio expresamente acondicionado y adornado con flores. Se tiende arriba de unas tablas, colocadas a unos centímetros del piso, cuidando que esté orientado con la cabeza hacia el poniente y los pies hacia el oriente. Luego, las *abuelitas* disponen algunas velas a su alrededor y las prenden, para que alumbren su camino en el más allá (*vid.* Hangert 1970, 101; 1992, 81). Posteriormente, se ponen cerca del difunto todas sus pertenencias y se le sirven los alimentos y las bebidas que prefería cuando estaba en vida.

La preparación de la comida es un componente ritual fundamental de estas prácticas funerarias y está bajo el control y la responsabilidad de las *popcobac*, que tienen que encargarse obligatoriamente de algunas de las fases de su confección y distribución. La presencia y la acción de estas especialistas confieren a la elaboración e ingestión de los alimentos un significado que va más allá de su valor profano, e implica el contacto con y la intervención en los dominios extrahumanos de lo sagrado y lo ultraterreno.

De todas formas, los que acuden a los ritos fúnebres ofrecen bienes en especie y mano de obra para la elaboración de las grandes cantidades de alimentos que se suelen consumir en estas circunstancias. De esta forma, la comunidad proporciona una parte considerable de lo que se come y se toma en tales ocasiones, aunque el gasto mayor recae sobre los parientes cercanos.

Al atardecer, las *viejitas* pasan a encargarse de la comida, y durante toda la noche estarán ocupadas sirviendo alimentos y café.

Con el muerto quedan los *rezanderos*, que orarán por él hasta la medianoche.<sup>7</sup>

Cuando terminan se pueden retirar, mientras los familiares, las *chomta* y los invitados se desvelarán toda la noche.

Al día siguiente tiene lugar el entierro. Si en el pueblo existe un templo católico y se logra la presencia de un sacerdote,<sup>8</sup> se celebra una misa de cuerpo presente o, por lo menos, el finado recibe una bendición y una última despedida. Después, un pequeño cortejo, compuesto por los *rezanderos*, las *abuelas*, los deudos y unos amigos, transportará el féretro al camposanto.

La ubicación y la orientación de la tumba tienen que seguir reglas bien precisas: el cuerpo se debe enterrar con la cabeza hacia el oeste y los pies hacia el este, para que el finado mire siempre hacia el sol (*vid.* Foster 1940, 20; Guiteras [1952] 2005, 266; Pascual, Pascual, Pascual *et al.*, 1981b, 36; Delgado 1994, 43). Algunos autores afirman que esta posición es importante para que el difunto viaje derecho hacia las puertas del paraíso, en donde San Pedro lo recibe (Foster, *loc. cit.*), para que quede “enfrente de la iglesia católica en la vida del más allá” (Pascual, Pascual, Pascual *et al.*, *loc. cit.*) y “para que en la segunda venida del Señor se levante dándole la cara, ya que saldrá por donde sale el sol” (Delgado, *loc. cit.*). Una justificación no cristiana de tal disposición podría encon-

7 A lo largo de los 21 (o 40) días, serán nueve los “rezos” que se proferirán, como los meses que el finado ha pasado en el vientre de su madre (don Sinforiano, 27.03.2008).

8 La presencia de sacerdotes en las comunidades en estas ocasiones es poco común.

trarse en la cosmología zoque-popoluca, para la cual el oriente es la residencia de la deidad del agua: esta se simboliza como la serpiente de fuego que devora a los hombres a la hora de la muerte, o como el río de sangre que se tiene que cruzar para llegar al paraíso (Münch 1993, 225; [1983] 1994, 154).

Asimismo el lugar de inhumación difiere según la edad, la causa de la muerte y, en algunos casos, el estatus social. En el cementerio se pueden enterrar solamente a quienes fallecen por causas naturales. La infracción de esta ley afecta a todos los habitantes del pueblo, quienes comienzan a morir de forma innatural e incontrolable (don Sinforiano, 27.03.2008).

Sin embargo, en la actualidad este precepto está perdiendo su peso y se acepta cada vez menos el destierro eterno de un familiar. La confianza en la sabiduría de los ancestros ha sido socavada por la difusión de nuevos credos religiosos, la aceptación de ideas derivadas de la cultura nacional o internacional y la adopción de una postura laica. En San Fernando y Sotepan la confrontación entre las viejas y nuevas visiones tiene éxitos alternos, “por este motivo –se queja don Sinforiano– se está muriendo siempre más gente” (*loc. cit.*).

Es el panteonero quien tiene que indicar el sitio adecuado para la sepultura y, después, serán unos amigos de la familia los que se encargarán de cavar el hoyo.

Antes de cerrar el ataúd, los dolientes pondrán en él una gran variedad de objetos que el muerto necesita para su último viaje y su nueva vida. Si se trata de un hombre, se llevará sus instrumentos de trabajo, si es una mujer, dos jabones para ropa, hilos y siete agujas de mano, y si es un niño, siete flores de *puuch moya* (*Plumeria rubra*), sus juguetes y su “botellita de leche” (doña Agripina, 24.03.2008; *vid.* Foster 1945, 187; 1966: 64; 1969, 476; Williams 1961, 46, 49; Guiteras [1952] 2005, 261-262; Münch 1993, 220-221; [1983] 1994, 135; Martínez y Dizón 2003, 80-91; Delgado 1994, 44-45). La jefa de las *tsamim kiampc*, además, habrá preparado una bolsa de tusor blanco que contiene: siete

pesos, dos jabones de baño, tres jícaras, un poco de pozole, siete tortillas, un tomatillo y maíz.<sup>9</sup>

Para que el difunto pueda defender su cuerpo y su espíritu de los *nawat*,<sup>10</sup> en fin, se inhumarán con él también un pedazo de vela de siete misas,<sup>11</sup> sal, mostaza y bejuco de mujer negra (don Sinforiano, 27.03.2008. *Vid.* Foster 1940, 23; Münch 1993, 221; [1983]1994, 135; Pascual, Pascual, Pascual *et al.*, 1981b, 36).

Tanto en ocasión del entierro, como en otros momentos del año,<sup>12</sup> cerca de la tumba se acostumbra sembrar plantas como: la flor de lirio, la *puuch moya* (también conocida como flor de *ausa*) y el cempasúchil (*Tagetes erecta*). En el más allá, para los zoque-popolucas, la *Tagetes erecta* adorna las moradas de los difuntos (Delgado 1994, 48), mientras que la bellísima y olorosa *Plumeria rubra* decora el pelo de las mujeres y alimenta a los niños con la savia blanca que sale de sus ramas (*vid. Ibid.*, 47-48; Martínez y Dizón 2003, 91-92). Según don Sinforiano, ambas “son nuestras casas en la otra vida” (*loc. cit.*).

En San Fernando,<sup>13</sup> las ceremonias fúnebres se reanudan 18 días después del *mortuorio* (don Sinforiano, 27.03.2008). A lo largo de 21 días, los dolientes y toda la aldea viven en una condición de umbralidad donde el orden, que define las relaciones entre las dimensiones de la vida y la muerte, está suspendido. Los dos planos de existencia se entremezclan, los límites de lo posible se extienden y aumentan los peligros para los vivos.

---

9 En el más allá la vida continúa con las mismas actividades que el extinto solía llevar a cabo en este mundo. Él seguirá comiendo, tomando, lavándose, trabajando. Irá de cacería, pescará, bailará, irá a la iglesia, y si es mujer, tendrá que lavar ropa y coser.

10 Brujos que desentierran a los cadáveres para comerlos.

11 Vela que, por siete veces, estuvo en una iglesia durante una celebración eucarística.

12 Principalmente durante las celebraciones del uno y dos de noviembre.

13 En otras localidades de la comarca popoluca, a partir del día del sepelio se desarrolla un novenario: la gente se reúne en la casa del difunto durante nueve noches para rezar hasta el amanecer (*vid.* Foster 1940, 20; 1969, 476; Delgado 1994, 44-45; Münch 1993, 222; [1983] 1994, 138; Guiteras [1952] 2005, 262).

La familia, los especialistas y los profesionales involucrados en las prácticas luctuosas deberán someterse a una serie de reglas y preceptos, siendo el primero las abstinencias sexuales. Estas prescripciones son cardinales para garantizar la sobrevivencia de todos los habitantes del pueblo. Quien no las respeta muere y condena a la aldea a un *crescendo* de decesos.

Los más expuestos al peligro, de todos modos, son los deudos que, además, tienen que evitar una serie de acciones nocivas para el difunto. No pueden bañarse o lavar ropa con jabón, ni comer chile, para no provocarle ceguera. No deben usar la sal ni barrer la casa, para no echar al alma del finado de su hogar. No deben comer frijoles ni arroz, porque en el “otro mundo” éstos se vuelven moscas y gusanos que atormentan al muerto (*vid.* Münch [1983], 1993; 1994, 138-139).

Estas restricciones hacen patente que, durante el luto, la incidencia de las acciones de los familiares rebasa los límites dimensionales, aunque todavía no ha sido descifrada la naturaleza de las conexiones simbólicas, que vinculan sus actos en la tierra con los efectos ultramundanos.

## VIAJE HACIA LA “OTRA VIDA”

Cuenta don Sinfiorano (08.01.2008 y 27.03.2008) que en un tiempo había personas que “en cuerpo y alma iban a la otra vida”. En la actualidad, los viejos “que sabían” se han muerto y ya no queda nadie capaz de encontrar el camino hacia el más allá. Pero, si ellos se han ido, han quedado sus cuentos gracias a los cuales podemos vislumbrar esta dimensión: “La otra vida es igual como aquí, tiene monte, tiene iglesia, hay trabajo [...] Cuando aquí el sol se oculta, allí está de día y cuando allí está de noche, aquí está de día. Cuando aquí la luna está tierna, allá está grande, cuando acá está llena allá está chica”. Las palabras de don Sinfiorano muestran que entre el mundo de los muertos y el nuestro existen, al mismo tiempo, relaciones de identidad y de oposición. Podemos

encontrar allí todo lo que aquí nos rodea y, sobre todo, hombres y mujeres que conducen su existencia de una forma "casi" idéntica a la nuestra. En este plano, sin embargo, no encontramos sólo a los muertos sino también a los dobles de todos los que pisan esta tierra. Dobles "casi" idénticos a nosotros que hacen "casi" todo lo que nosotros hacemos aquí (Münch [1983], 1993, 232-233; 1994, 140-141).

Todo es "casi" igual. "Casi", porque los ciclos astronómicos son opuestos, como también las características físicas de quienes viven en los dos mundos. Pero la verdadera gran diferencia es que en la otra vida no existen las relaciones sexuales: al morir "ya dejamos de cometer pecados [...] Allí vamos a estar como santos", aclara don Sinforiano (08.01.2008 y 27.03.2008).

"Los de antaño" contaban que existe un camino para alcanzar este "otro mundo". Un camino repleto de dificultades, obstáculos y peligros que lleva a "la Gloria", la meta anhelada por todo difunto. Allí no sólo se encuentran Dios, Jesús, San Pedro y otros santos, sino también hombres, mujeres, niños, niñas, que viven sus eternas existencias de forma simple y tranquila. Cuando "dejamos de vivir en este mundo y vamos bajo tierra,<sup>14</sup> allí vivimos en espíritu". Pero no es tan fácil llegar: "En el camino hay riesgos. A quien es malo Dios le dice "vete". Los que son buenos van por la derecha, los que son malos van a la izquierda, a la boca de la serpiente.<sup>15</sup> Él nos hace moler, nos saca. Otro día nos vuelve a moler" (*ibid.*).

---

14 Los popolucas conciben el universo articulado en dos dimensiones espaciales: *a*) la *vertical*, que comprende el mundo subterráneo (abajo), la tierra y el mar (en el centro) y los siete cielos o casas (bóveda en forma de arco iris que se halla encima del mar); y *b*) la *horizontal*, compuesta por los cinco puntos cardinales asociados a los colores sagrados (norte-blanco, poniente-negro, sur-amarillo, oriente-rojo y centro abajo-verde) y residencia de cinco deidades (el rayo al norte, el hombre negro (o mono negro) al occidente, Homshuk al sur, el dios del agua al oriente y Chane, el rey de la Tierra, en el centro abajo). En el séptimo cielo, a la izquierda está el infierno, o la oscuridad, y a la derecha "la Gloria", o la luz (Münch 1993, 225; [1983], 1994, 154-155).

15 La serpiente a la cual hace referencia don Sinforiano podría ser la deidad del agua, que reside en el oriente y es simbolizada por una serpiente de fuego que devora a los hombres cuando mueren. Este dios transforma y purifica todo y encarna la fertilidad, la resurrección, la luz y el bien (Münch 1993; [1983], 1994, 154-155). Sin

A lo largo del camino se encuentran muchos que lloran porque “no logran llegar”, son los que han sido malos en esta vida (*ibid.*).

¿Quiénes son los malos para los zoque-popolucas? ¿Cuáles son los pecados que los condenan? Como sabemos, la moral zoque-popoluca reprueba una serie de comportamientos que se consideran como rupturas del orden y el equilibrio sociales y ecológicos, y consiguientemente de la armonía que debe existir en las relaciones entre las dimensión humana y la extrahumana (esta última representada por Dios, Jesucristo, la Virgen y los santos, pero también por Chane, el rey de la Tierra, por los *chanecos*, los duendes y otros personajes míticos). Esta perturbación se ve reflejada en el plano cósmico y no humano, desencadenando las reacciones de una serie de seres cuya tarea es castigar las faltas y mantener el equilibrio en los tres niveles (social, ambiental y extrahumano).

Entre los hombres, no deben existir la envidia, el egoísmo, la pereza, la agresividad, la infidelidad conyugal, el desacato de las leyes.<sup>16</sup> Hay que tomar de la naturaleza sólo lo que realmente es necesario para la sobrevivencia, y se deben cumplir las normas y las obligaciones rituales (*vid. Münch* 1993, 227; [1983], 1994, 183-187).

Por otro lado, la existencia de una punición ultramundana de los “pecadores” entre los zoque-popolucas no es compartida por toda la literatura, ni confirmada por todos mis informantes.

Asimismo es importante recordar que en la cosmovisión zoque-popoluca los castigos comienzan ya en esta vida. Las sanciones infligidas a quienes se desvían son un tema recurrente en los mitos que involucran a chanecos y a otros seres extrahumanos, como el burrito *Lupujti*, el gatito *Xunuji*, el *ni utzu* o el *ni yoya*<sup>17</sup> (*vid. Pascual, Pascual, Pascual*

---

embargo, en este autor, como en Delgado (1994, 47), el animal coincide con el lado derecho del universo, el lado positivo, por el cual se alcanza el paraíso.

16 O sea, toda acción y actitud individualista que vaya en contra de los valores comunitarios y desintegre los vínculos de solidaridad y reciprocidad que unen a las familias extendidas (*vid. Münch* 1993, 228).

17 El chango de agua y el cochino de agua.

*et al.*, 1981b; Técnicos Bilingües 1985; Martínez y Dizón 2003; Foster 1945; Münch 1993[1983] y 1994).

De todos modos, cualquiera que fallezca tendrá que recorrer el azaroso sendero hacia el más allá, aunque antes de partir se quedará entre los vivientes por lo menos hasta el último día del *velorio*, cuando su espíritu será encaminado hacia su última morada. Comenzará entonces su viaje, una travesía llena de amenazas que acechan a buenos y malos, justos y pecadores.

La literatura sobre este tema describe el itinerario recorrido por el alma del fallecido, además de una serie de pruebas que ésta tiene que sortear para alcanzar el paraíso (Iglesias 1973, 28; Foster 1945, 186; 1966, 64; 1969, 476; Hangert 1970, 102; 1992, *passim*; Münch 1993, 224; [1983] 1994, 136-137; Delgado 1994, 31, 46-49; Martínez y Pascual Reyes 1994, 65-67; Pascual Ramírez 1994, 76-77; Martínez y Dizón 2003, 83-86 y 89-90).

En sus andanzas tendrá que cruzar un río de sangre, y si en su vida no maltrató a los perros, rindió honores a los cráneos de los cochinos que sacrificó y no abandonó en el monte animales malheridos, un perro negro (*vid.* Delgado 1994, 31; Münch 1993, 221; [1983] 1994, 136; Báez-Jorge [1973] 1990, 115; 1982, 239; Hasler 2003, 229) lo llevará nadando hasta la otra ribera. Después, atravesará unos árboles de cacao cuyos gusanos tratarán de retenerlo. Recorrerá un bosque, en donde lo esperan los animales que cazó, y pasará por unas huertas habitadas por changos que procurarán impedir que prosiga su viaje. Deberá franquear un desierto, será atacado por zopilotes y engañado por lagartijas, que querrán desviarlo hacia páramos en donde vagaría por la eternidad. Se topará con el *junchut*, el terrible niño de hule que intentará comer sus sesos, y con cacomixtles e iguanas que harán lo posible para obstaculizarlo. Tendrá que resolver siete misterios y, por fin, llegará a la puerta del cielo en donde San Pedro lo dejará entrar sólo a cambio de unas monedas. Cuando esté por llegar, toques de campanas y luces le avisarán que los que "se le adelantaron" lo esperan para festejar su llegada

con flautas y tambores. Finalmente podrá reunirse con sus antepasados e iniciar su existencia en un pueblo lleno de flores, en donde el cielo nocturno está iluminado por ancestros convertidos en estrellas.<sup>18</sup>

Afortunadamente, las almas no enfrentan solas estas pruebas terribles. Los que permanecen en esta tierra disponen de los medios para facilitarles el recorrido hacia la otra vida y deben aprovechar los 21 (o 40) días sucesivos al fallecimiento para hacerlo.

## EL VELORIO

El día décimo octavo inicia la última fase de los rituales fúnebres: el *velorio*. En la mañana, los familiares más cercanos y las *ancianas* empiezan a reunirse en la casa de los deudos. Hay que alistarla para recibir mucha gente y todos ayudan en los preparativos. Las *viejitas* preparan una cantidad no muy grande de nixtamal<sup>19</sup> y cuecen un poco de carne de res (*vid.* Münch 1993, 222; [1983] 1994, 137; Martínez y Pascual Reyes 1994, 64, 68; Pascual Ramírez 1994, 77).

Al día siguiente se cuece una cantidad mayor de nixtamal ya que habrá mucha más concurrencia. Todos llevan algo: sal, azúcar, maíz, café, refrescos, pollos. Llegan también los *rezanderos*, que cantan y rezan alrededor de una hora. Al atardecer, se interrumpen los preparativos y todos se retiran.

En el tercer día no se cuece maíz. La gente se reúne a las cuatro de la madrugada. Los hombres se encargan de sacrificar uno o más cerdos,<sup>20</sup>

---

18 Este tránsito quizá no ocurra sólo una vez. Algunos autores mencionan la existencia entre los zoque-popolucas de una creencia vaga y confusa en la reencarnación. Foster (1945, 187), por ejemplo, señala que las almas pueden regresar en un nuevo cuerpo, después de haber expiado todos sus pecados, y que renacen “siempre en el mismo sexo, pero en otras familias y sin ninguna memoria de sus vidas precedentes”. Münch (1993, 233; 1994, 140) agrega que, entre una existencia y la otra, pueden persistir algunas características de la personalidad y que los hombres malos se reencarnan en animales.

19 En el *velorio*, al cual asistí en San Fernando, se coció un total de 250 kilos de maíz.

20 Foster (1966, 65) explica que es necesario sacrificar por lo menos un cerdo porque, sin la quijada y los sesos de este animal, el alma tendría problemas para alcanzar su destino.

los alían y luego fríen la carne. Una de las *ancianas* corta las patas y partes de la cabeza del primer cochino sacrificado para preparar siete tamales especiales,<sup>21</sup> que los familiares del difunto tendrán que comer a lo largo de la ceremonia nocturna. De los demás tamales se encargan las mujeres presentes.

En el interior de la casa están las tablas sobre las cuales estuvo tendido el cuerpo: permanecieron en el mismo lugar desde el día del fallecimiento. Sobre de ellas y a sus lados se encuentran: la cruz, las pertenencias del difunto, su pocillo, su jícara, su plato con comida, tortillas, pan, una cerveza, un refresco, aguardiente, un sartén con braza y copal blanco para sahumar.

Al anochecer, los *rezanderos* toman su lugar dentro de la casa, acompañados por los ahijados del muerto (*vid.* Foster 1945, 186; 1966, 64). Entre los ahijados se escoge al padrino o la madrina de la cruz que, junto a su pareja, se encargará de “levantarla” y llevarla al panteón.

Se recita el primer rosario, una de las *abuelitas* entrega unas velas a los ahijados y las prende. Cuando termina el primer “rezo”, cuatro de las velas se dejan prendidas y se disponen a los cuatro lados de las vigas, en forma de cruz.

Comienzan las alabanzas: los *rezanderos* cantan a capela, enlazando dos o más líneas melódicas simultáneamente. Después, los *músicos* toman sus violines y jaranas para tocar el primer *son*<sup>22</sup> (*vid.* Williams 1961, 47). Las danzantes empiezan a bailar<sup>23</sup> cuando inicia el segundo.

---

21 Los *moñkobak*, “cabeza” de tamal en zoque-popoluca.

22 Los “sones de velorio” se tocan con violines y jaranas y se ejecutan siempre en el mismo orden. Según mis informantes, sólo cinco sones tienen un nombre propio: la *entrada* (llamada *misa cantada* en Martínez y Pascual 1994, 65, y Pascual Ramírez 1994, 78), el *son del cacao* (que se ejecuta a medianoche), el *son de la basura*, el *son del huerfanito* (o *comalentión*), y el *bandanguillo* (que se diferencia según el sexo del difunto). Doña Agripina (24.03.2008) agrega a esta lista también el *tzumnequi*, durante el cual se baila con el tecomate de la difunta. Durante el *velorio* al que asistí, se tocaron cuarenta y cuatro sones y se efectuaron treinta y nueve danzas, que duraron varios minutos.

23 Los bailes que observé en la noche, entre el vigésimo y vigésimo primer día, en otros lugares se desarrollan en un momento diferente del ciclo ritual. Delgado (1994, 47)

La música sigue ritmos hipnóticos, notas repetidas obsesivamente durante las cuales las bailarinas se mueven en forma monótona.

Los cantos, los sones y las danzas se alternan hasta que comienza el segundo rosario. Los familiares se disponen alrededor de las tablas, y mientras los *cantores* entonan alabanzas, los padrinos levantan muy lentamente la cruz<sup>24</sup> (*vid.* Martínez y Dizón 2003, 81; Martínez y Pascual 1994, 67). Después, todos salen y reinician cantos, sones y bailes.

Al llegar la medianoche inicia la *danza del cacao* (*vid.* Foster 1945, 186; 1966, 64; 1969, 476; Williams 1961, 47; Martínez y Dizón 2003, 81, 88-89; Martínez y Pascual Reyes 1994, 65-66; Pascual Ramírez 1994, 77). Una de las *ancianas* baila con una jícara que contiene veintiuna semillas de cacao, y luego se dirige a la cocina para tostarlas, molerlas y diluirlas en agua.

Cuando la bebida está lista se reparte entre los presentes, comenzando por el jefe de los *rezanderos*. Esta danza parece ser una de las más importantes del *velorio*, y con ella se pretende ayudar al finado a esquivar las amenazas que lo esperan entre los árboles de cacao. Pascual Ramírez (1994, 77) y Martínez y Pascual Reyes (1994, 66) escriben que, al terminar este baile, se creía que “el alma del difunto había pasado los peligros más grandes para llegar al paraíso”.

Las horas vuelan entre rezos, alabanzas, sones, danzas y silencios, hasta que, ya después de las dos de la mañana, unos señores toman unos objetos del difunto para escenificar algunas de las actividades que este acostumbraba llevar a cabo. Si era pescador, pueden tomar red y morral, si cazaba, su rifle, si fumaba, sus cigarrillos.

---

puntualiza que hay quienes los efectúan con el cuerpo presente, en el novenario, a los 40 días y al año (*vid.* Münch [1983] 1994, 137-138).

24 Este rito, similar a varios pueblos indígenas de México (*vid.* Báez Cubero y Rodríguez 2008), representaría el levantamiento de la sombra del muerto que, después de separarse del cuerpo, permaneció todo este tiempo en su casa, vinculada a su hogar terrenal y a las cosas que le pertenecieron (*vid.* Delgado 1994, 31). Con el levantamiento de la cruz los dolientes estarían intentando apartar definitivamente la sombra de su familiar del lugar en donde ellos seguirán viviendo, para llevarla al cementerio (para las diferencias entre sombra y alma (*vid.* García 1987, 17-18).

Cuando se acercan las tres de la mañana, las *chomta* comienzan a sahumar la "basura", o sea todas las pertenencias del muerto, y la familia indica lo que quiere guardar y lo que se va a tirar (*vid.* Foster 1945, 186-187; 1966: 64, 1969: 476; Münch 1993, 222; [1983] 1994, 137; Hangert 1992, 92; Williams 1961, 47; Martínez y Dizón 2003, 81, 90; Martínez y Pascual Reyes 1994, 67-68). La casa se barre por primera vez después del fallecimiento, "para ahuyentar el espíritu de la persona muerta" (Pascual, Pascual, Pascual *et al.*, 1981b, 31). Todos los "desechos" se reúnen en costales y canastas y las *viejitas* bailan con ellos. Luego salen acompañadas por los *músicos* y caminan hacia oriente, para abandonarlos en un lugar aislado.

El finado ha dejado la casa con sus cosas y no debe regresar. Su "calor" es peligroso, alguien podría enfermarse y hasta morir. Por este motivo, de ahora en adelante nadie podrá atreverse a tocar los objetos que se ha llevado consigo el que se fue.

De vuelta a la casa, una *abuelita* deposita sobre las tablas de madera una charola con los siete tamales de cabeza de cochino: comienza la *danza de los zopilotes* y sus ejecutantes los imitan. Cada una simula comer pedacitos de tamal por siete veces, y cuando comienza otro *son* entran los parientes, que comerán realmente los tamales y tomarán café. "Estos tamales se tienen que acabar, si no la persona muerta sufre mucho en la otra vida" (doña Agripina, 24.03.2008).

Cuando todo se acaba, es el momento de llevar la cruz al campo-santo. Después de una última oración comienza un *son*, y familiares y ahijados se van en procesión hacia el cementerio.

Los *rezanderos* ya terminaron su "trabajo" y pueden irse. En la casa siguen las danzas y la música hasta que la gente regresa del panteón.

Después de unos bailes más, si quién murió era mujer, alguien cuelga arriba de las vigas una cunita con un muñeco y comienza el *comalentión*, la *danza del huerfanito*, la más triste y nostálgica de todas. Las *ancianas* bailan y se turnan para mecer al muñeco. Después, una de ellas lo entrega a cada uno de los deudos y todos lo abrazan y lo mecen melancólicamente.

mente. El que murió ya se fue y muchos lloran públicamente por primera y única vez a lo largo del *velorio*.

Cuando llegan las seis de la mañana se baila el último *son*, el *bandanguillo*. Con cada danza las bailarinas han ayudado al muerto a superar los peligros que lo acechan en el camino hacia el paraíso. Ahora, el ritmo crece y ellas zapatean, danzando en círculo, en su última *performance*.

Ya las luces del día van sustituyendo a la noche: se sirven los tamales, se charla, se toman cervezas y refrescos y se espera que pasen unas horas más para irse a bañar en el arroyo (*vid.* Foster 1945, 187; 1966: 65; Williams 1961, 48; Martínez y Pascual Reyes 1994, 67).

La permanencia en la casa del difunto y la participación en los rituales fúnebres han expuesto a todos a su “calor”, un influjo insalubre y funesto muy peligroso. Para liberarse de él hay que someterse a un baño, realizado según normas precisas. Las *popcobac* se encargan de bañar a los presentes con jabón nuevo y *hierba martina*, mientras que algunos de los acompañantes lavan la ropa. Gracias a este ritual se recupera la justa distancia de la muerte. Termina para los deudos el periodo de luto y se puede regresar a la vida normal.

Hay muchos tamales por comer, y mientras los concurrentes los saborean con café caliente las *chomta* “limpian” la casa, liberándola de todos los vestigios del *velorio*. Lavan, sahúman y ramean todo con *hierba martina*, para eliminar lo que queda del “calor del muerto” y permitir a los familiares vivir en ella sin correr riesgos.

Cuando terminan, llega el momento de repartir lo que sobró: sal, azúcar, maíz crudo y cocido, masa, tamales (*vid.* Münch, 1993, 222; [1983] 1994, 138). Las *viejitas* se encargan de la distribución y cada quien regresa a casa con su bultito para compartir con los suyos.

Se ha cumplido todo según las reglas: se han tocado los sones, bailado las danzas, se ha rezado y cantado. El muerto ha sido acompañado a su destino, las pautas de su relación con los vivos han sido definidas y la “puerta” que separa este mundo del otro ha sido cerrada. Él podrá

regresar cada año en ocasión del primero y dos de noviembre, pero ya no podrá llevarse a nadie consigo.

## LOS RITUALES LUCTUOSOS Y EL IMAGINARIO ZOQUE-POPOLUCA RELATIVO A LA MUERTE

Las prácticas fúnebres recién descritas son un instrumento muy útil para conocer la manera zoque-popoluca de concebir la muerte, y que permite vislumbrar algunas de sus peculiaridades.

Es mucho lo que podemos deducir del *velorio* y de su doble función (*vid.* Foster 1945, 187; Münch 1993, 222; [1983] 1994, 137-138; Martínez y Dizón 2003, 78, 87; Delgado 1994, 30, 31; Martínez y Pascual Reyes 1994, 69):

- Ayudar al alma del difunto a esquivar todos los riesgos que tiene que enfrentar en su camino hacia la "Gloria" y crear las condiciones para que tenga una existencia feliz en el otro mundo.
- Proteger a los deudos y a toda la comunidad de los peligros que emanan al estar cerca de la muerte.

Ambas hacen evidente, antes de todo, la convicción zoque-popoluca de que la muerte sea sólo un momento de tránsito de ésta a otra dimensión, un tránsito que, sin embargo, no depende sólo de lo que el finado hizo durante su vida sino de su inclusión en una comunidad. La superación de una serie de pruebas y dificultades, como *conditio sine qua non* para alcanzar un "paraíso" enormemente parecido al mundo de los vivos, nos remite a una ética que, como subraya Báez-Jorge (1994, 77), es muy distinta de la que predica el cristianismo. Dicha convicción coloca al *anthropos* en una *sociedad*, definida por las alianzas entre familias extendidas, y frente a una *naturaleza*, con agencia propia y poder, que son parte de un *cosmos* regido por el equilibrio y la reciprocidad entre desiguales (*vid.* Boege 1988). El difunto, como evidencia Báez-Jorge

1994), no se enfrenta entonces a los temores del infierno o del castigo eterno, sino, como demuestra el caso zoque-popolucan, a las consecuencias de la infracción de las reglas de intercambio equilibrado que definen sus relaciones con el entorno natural y con los otros hombres.

La “Gloria” se alcanza porque se respetan estas reglas, pero también por la eficacia salvadora de la ayuda ritual comunitaria. Así, la primera finalidad del *velorio* nos indica que con la muerte no se quebranta la alianza entre los miembros del grupo, y que los vínculos de solidaridad social rebasan los límites terrenales. Evidencia, además, la creencia en la posibilidad de una interacción entre este mundo y el otro, posibilidad que crece cuando la muerte se hace presente. La “puerta” se abre, las barreras que separan los dos planos se vuelven lábiles. Por este motivo, en los 21 (o 40) días que subsiguen al deceso se genera una condición de liminalidad en donde los actos de las personas más cercanas al extinto pueden influir positiva o negativamente en sus condiciones.

Esta peligrosa situación de *medietas* hace necesaria la presencia de especialistas rituales (*ancianas, cantores, músicos*) que sepan cómo relacionarse con la muerte y lo sagrado, y la observancia de reglas rituales y preceptos que conserven los justos límites entre los dos mundos. El mandato principal es él que prescribe la abstinencia sexual, una condición que es propia de los muertos que “ya son santos y no pecan más” (don Sinforiano, 08.01.2008).

La castidad parece ser la condición más apropiada para quien trata con una dimensión que no está sujeta a los ciclos mundanos:<sup>25</sup> nacimiento, crecimiento, madurez, vejez y muerte, cuyo inicio es justamente el acto sexual. Con el coito comienza la vida que por su naturaleza termina con la muerte (*vid.* Báez-Jorge 2008, 175-197). Las profundas imbricaciones simbólicas entre estos dos momentos de la existencia humana son evidentes entre los zoque-popolucas, como lo eran en el pensamiento reli-

---

25 Como quien quiere aprender habilidades y artes que involucren una dimensión sobrehumana y extrahumana: relacionarse con los santos, recolectar plantas medicinales, curar, protegerse espiritual y mágicamente, hacer brujerías, etcétera.

gioso de los pueblos cultivadores de Mesoamérica, para los cuales, como recuerda López Austin, la iniciación sexual establecía un vínculo ineluctable entre el hombre y "el mundo de la muerte" (López Austin [1980] 1989, 357-359. *Vid.* Báez Cubero y Rodríguez 2008).

En la cosmovisión mesoamericana, como nos recuerda Báez-Jorge (2008, 175-197), la sexualidad y la muerte se conciben como aspectos de la fertilidad y se mueven alrededor de la identidad simbólica entre Tierra (Madre) y Mujer (genésica). Éstas, para nuestro autor, comparten la doble naturaleza de creadoras y receptáculo *post mortem*, son el ámbito mítico-simbólico, cimentado en la sexualidad, que posibilita el renacer.

La analogía entre la Tierra y las funciones reproductoras de la mujer es evidenciada, como enfatiza Báez-Jorge (1970, 50 y 57-59), por la existencia de un único término zoque-popolucua (*tañúkpa*) para referirse a *sembrar* y *copular*. Asimismo, la equivalencia entre muerte, contactos con la mujer y contactos con la tierra, es sugerida por la palabra *kan*, que significa al mismo tiempo vulva y tigre, animal relacionado con la entrada al inframundo en la cultura olmeca.

Regresando al *velorio* zoque-popolucua y a sus funciones, observamos que las segundas apuntan hacia la indispensable protección de los sobrevivientes. La "puerta" se mantiene abierta el tiempo necesario para garantizar el bienestar del finado en el más allá, pero, al transcurrir los 21 (o 40) días, cada quien tiene que tomar su lugar, los vivos con los vivos y los muertos con los muertos, para que nadie pase las fronteras cuando no le corresponde. Música, danzas, rezos y alabanzas establecen, entonces, las reglas de interacción entre vivientes y extintos, y restauran las pautas que regulan las relaciones con la ultratumba (doña Agripina, 24.03.2008. *Vid.* García 2008).

Podemos observar, en fin, que en las prácticas zoque-popolucas referidas a la muerte, al lado de los evidentemente componentes cristianos, de los más genéricamente europeos (*vid.* Foster [1962], 1985, *passim*) y de los coloniales, existe una serie de aspectos que llaman a la mente cuando Sahagún ([1558-1569], 2003), López de Gómara ([1552], 2003),

Clavijero ([1780], 2003), Mendieta ([1596], 1997), Durán, De la Serna y Torquemada (*apud* Murillo 2002, *passim*), entre otros, escriben acerca de los ritos funerarios del antiguo México, o cuando se lee en los registros etnográficos de diferentes áreas indígenas del país (*vid.* Báez Cubero y Rodríguez 2008).

En tal sentido, comparto las consideraciones de Hangert según las cuales: “En las áreas rurales tanto mestizas como indígenas [del sur de Veracruz], el catolicismo es apenas un barniz que cubre las viejas y arraigadas costumbres anteriores a la introducción de la religión católica en estas regiones” (1992, 75; *vid.* 1970: 102), y considero que la confluencia de elementos cristianos y autóctonos en los rituales fúnebres de los zoque-popolucas apunta a conseguir, al lado de los propósitos dictados por el catolicismo ortodoxo, objetivos muy significativos para la cosmovisión local. Con este doble fin se usan también algunos signos y procedimientos rituales de matriz cristiana, los que por un lado permiten la reunión del finado con Jesucristo en el paraíso, y por el otro contribuyen a garantizar la superación de todas las peripecias que lo esperan en su camino *post mortem* y a proteger al pueblo entero de los riesgos derivados de la cercanía con esta dimensión tan peligrosa.

## BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ CUBERO, Lourdes y Catalina Rodríguez Lazcano, coords. 2008. *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz: Covap.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1970. La vida sexual entre los zoque-popolucas de Sotetaan, *Anuario Antropológico*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 48-64.
- . 1982. Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrazgo entre los zoque-popolucas, *Nueva Antropología*. Vol. 5, núm. 18, México, pp. 233-250.
- . 1990 [1973]. *Los zoque-popolucas: estructura social*. México: INI.

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1994. Simbólica mexicana de la muerte, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 92, octubre-diciembre. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 75-100.
- . 2008. *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- BÁEZ-JORGE, Félix y Félix Darío Báez Galván. 2005. Los popolucas, Alan R. Sandstrom y E. Hugo García Valencia, eds., *Native peoples of the golf coast of Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, pp. 456-543.
- BOEGE, Eckart. 1988. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI Editores.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. 2003 [1780]. *Historia antigua de México*. México: Porrúa.
- DELGADO CALDERÓN, Alfredo. 1994. *La muerte en el sur de Veracruz*. Documentos. Núm. 10. México: Conaculta/DGCPI-Unidad Regional Sur de Veracruz.
- FOSTER MCCLELLAND, George. 1940. *Notes on the Popoluca of Veracruz*. México: I.P.G.H.
- . 1945. *Sierra Popoluca folklore and beliefs*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- . 1966. *A primitive mexican economy*. Seattle: University of Washington Press.
- . 1969. The Mixe, Zoque, Popoluca, Robert Wauchope, ed. gral., *Handbook of Middle American Indians*. Vol. VII. Austin: University of Texas Press.
- . 1985 [1962]. *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- GARCÍA VALENCIA, Enrique Hugo. 1987. Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 62, abril-junio. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 15-21.
- . 2008. Religión y orden. La disposición de los muertos en San Miguel Aguasuelos, Veracruz, Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano, coords., *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz: Covap, pp. 115-136.

- GOOD ESHELMAN, Catharine. 2008. La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica, Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano, coords., *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz: Covap, pp. 299-322.
- GUIERAS HOLMES, Calixta. 2005 [1952]. *Sayula*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- HANGERT, Waltraud. 1970. Fiesta de Merecimiento entre los popolucas de Soteapan, Ver., *Boletín de Antropología*. Vol. III, núm. 12. Medellín.
- . 1992. *Religión y vida económica*, Documentos. Núm. 8. México: Conaculta/DGCPI-Unidad Regional sur de Veracruz.
- HASLER, Juan. 2003. *Estudios tuztecos y de la región olmeca*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- HERNÁNDEZ, Emilio, Isidro Bautista et al. 1981. *Los nahuas y la muerte*. México: DGCPI.
- IGLESIAS, Andrés. 1973. *Soteapan en 1856*. Col. Suma Veracruzana, Xalapa.
- INEGI. 2013. *Censo de Población y Vivienda, 2010. Estado de Veracruz*. Consultada en <http://www.inegi.gob.mx>.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1989 [1980]. *Cuerpo humano e ideología*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. 2003 [1552]. *La conquista de México*. España: Promo Libro.
- MARTÍNEZ CASTRO, Artemio y Elvira Dizón. 2003. *Cuentos y tradiciones de los popolucas de Acayucan. Voz y vida de la tradición oral*. Xalapa: Conaculta/DGCPI-Unidad Regional Acayucan de Culturas Populares/IVEC.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Santiago y Emilio Pascual Reyes. 1994. La danza del muerto: un testimonio de los popolucas de Santa Rosa Loma Larga. Mpio. De Hueyapan de Ocampo, Ver., Alfredo Delgado Calderón, *La muerte en el sur de Veracruz*, Documentos, núm. 10, México: Conaculta/DGCPI-Unidad Regional Sur de Veracruz, pp. 63-69.
- MENDIETA, Gerónimo de. 1997 [1596]. *Historia eclesiástica indiana*. T. I. México: Conaculta.

- MORALES FERNÁNDEZ, Jesús. 1971. El popoluca de Veracruz. Tesis de maestría en Ciencias Antropológicas. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- MÜNCH GALINDO, Germán Guido. 1993. Conceptos sobre la muerte entre los zoques-popolucas, mixes-popolucas, mixe-alteños y nahuas del istmo de Tehuantepec, Carlos Navarrete y Carlos Álvarez A., eds., *Antropología, historia e imaginativa. En homenaje a Eduardo Martínez Espinosa*. Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 217-253.
- . 1994 [1983]. *Etnología del istmo veracruzano*. México: UNAM.
- MURILLO RODRÍGUEZ, Silvia. 2002. *La vida a través de la muerte*. México: INAH/Plaza y Valdéz.
- PASCUAL, Emilio, Francisco Pascual, Alejandro Pascual et al. 1981a. *Rituales y creencias de los zoque-popolucas*. México: Unidad Regional de Acayucan.
- . 1981b. *Ciclo de vida de los zoque-popolucas*. Cuadernos de trabajo, núm. 3, México: Unidad Regional de Acayucan.
- PASCUAL RAMÍREZ, Alejandro. 1994. Día de muertos entre los popolucas de El Aguacate, municipio de Hueyapan de Ocampo, Ver., Alfredo Delgado Calderón, *La muerte en el sur de Veracruz*, Documentos. Núm. 10, México: Conaculta, DGCP-Unidad Regional Sur de Veracruz, pp. 75-78.
- SAHAGÚN, Bernardino de. 2003 [1558-1569]. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. T. I. España: Promo Libro.
- TÉCNICOS BILINGÜES DE LA UNIDAD REGIONAL DE ACAYUCAN. 1985. *Agua, mundo, montaña: narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*. México: La red de Jonás/Premiá.
- VAN GENNEP, Arnold. 2008 [1969]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto. 1961. *Los popolucas del sur de Veracruz*. México: INAH/CAPFCE/SEP, mecanoescrito.



# MOVILIDAD Y SISTEMAS DE CARGOS. MUJERES MAYORDOMAS EN LA SIERRA DE ZONGOLICA, VERACRUZ

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ

## INTRODUCCIÓN

EL ESTUDIO DE LA RELACIÓN ENTRE LA INTENSIFICACIÓN de los procesos migratorios en México y las transformaciones en prácticas, creencias y adscripciones religiosas, ha sido en los últimos lustros un campo fértil de investigación (Odgers 2014). En las indagaciones sobre el impacto socio-cultural de las migraciones transnacionales, se ha documentado que este tipo de movilidad va acompañada de nuevas formas de religiosidad vinculadas al envío de remesas, a la circulación y la relocalización de imágenes y prácticas, a la celebración de festividades espejo en las zonas de recepción, a los procesos de conversión y a la readecuación de estructuras rituales en las comunidades de origen (véase, por ejemplo: Morán 2000; Durand y Massey 1995; Hernández Madrid 2003; D'Aubeterre, 2005; Rivera-Sánchez 2004, 2006 y 2007; Hernández y Garma 2007; Argyriadis, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Aguilar Ros, coords., 2008; Odgers y Ruiz 2009; Hirai 2009; Juárez Cerdi 2009; Cornejo y Fortuny 2011; Rodríguez 2011, entre otros).

El interés de este texto se inscribe en dicha línea de trabajo: explorar las prácticas religiosas en el contexto de las nuevas dinámicas de movilidad y espacialidad, subrayando los impactos de la migración transnacional en las localidades de origen, especialmente en relación con las estructuras familiares y rituales.

Si bien es cierto que la migración de mexicanos hacia Estados Unidos no es fenómeno nuevo, en determinados ámbitos regionales data

apenas de lo que va de este siglo. Tal es el caso de algunas regiones veracruzanas –como la región de las Altas Montañas– y especialmente de algunos municipios de la zona fría de la Sierra de Zongolica, los que ahora sufren los efectos del declive de las agroindustrias cañera y cafetalera que proporcionaban empleo a jornaleros indígenas, si bien bajo condiciones sumamente precarias (Macip 2005).

En estas páginas pretendo aportar algunas pistas etnográficas para el estudio de las repercusiones de la migración transnacional en la vida religiosa de los municipios nahuas serranos. En otro lugar mostré la relación entre la movilidad de trabajadores nahuas de Astacinga hacia Estados Unidos y la diversificación religiosa, subrayando los vínculos entre dichos procesos migratorios y las estrategias de expansión de denominaciones evangélicas pentecostales (Rodríguez 2011 y 2012). También he abordado el debilitamiento de determinados mecanismos de control social y la pluralidad religiosa, incluyendo la impronta de ciertas corrientes católicas como el Movimiento de Renovación Carismática y la Pastoral Indígena (Rodríguez 2009).

Ahora pondré atención especial a las transformaciones y continuidades de los sistemas de cargos religiosos frente a las dinámicas de la movilidad transnacional en la Sierra de Zongolica. Diversos trabajos han mostrado algunos casos en que los sistemas de cargos han rebasado las fronteras mexicanas, permitiendo que las fiestas del calendario ritual se repliquen en ambos países, dando lugar a una nueva geografía de lo sagrado (Odgers 2014, 158). Sin embargo, no existen aún suficientes evidencias etnográficas pertinentes a la región de estudio, por lo que estas notas pretenden realizar una modesta contribución en este campo. De acuerdo con Sassen (2012), el acercamiento antropológico a los estudios sobre las migraciones contemporáneas permite analizar las microestructuras de lo global y aportar datos sobre algunos de los componentes subjetivos que entran en juego, así como sobre las problemáticas más significativas para los migrantes, sus familias y sus comunidades de origen.

Estas reflexiones se apoyan en observaciones y entrevistas realizadas en distintas localidades de la sierra durante los últimos años, así como en una de las zonas de recepción de migrantes nahuas en Estados Unidos (estado de Wisconsin). Aquí se plantea que la diversificación religiosa y el aumento en el volumen de migrantes hacia ese país en determinados municipios, han repercutido en la jerarquía de comisiones para las fiestas religiosas de culto a los santos. Es evidente un marcado dinamismo en relación con el ejercicio religioso –incluyendo la disidencia y la adscripción a nuevos cultos–, así como las modificaciones de las estructuras ceremoniales que otorgan novedosos protagonismos a las mujeres y a las nuevas generaciones. Presentaré una aproximación a estas complementariedades recientes en el contexto contemporáneo de los habitantes de cuatro municipios nahuas veracruzanos: Atlahuilco, Astacinga, Texhuacan y Tlaquilpa.

## LOS CARGOS RELIGIOSOS EN LA SIERRA DE ZONGOLICA EN EL SIGLO XXI

El sistema de cargos en México y parte de Centroamérica fue analizado durante un largo periodo como el centro de la vida comunitaria, desarrollándose distintas interpretaciones en relación con su funcionamiento y sus repercusiones en la organización social. Los primeros trabajos –en la primera mitad del siglo xx– se orientaron hacia la relación entre este tipo de organización y sus vínculos con las formas de acceder al poder y de normatividad social y económica. El sistema de cargos se homologó con la categoría de comunidad. La comunidad se entendía como el conjunto de unidades territoriales que conforman un municipio: en cada municipio existía una jerarquía de cargos seculares y una jerarquía paralela de funcionarios religiosos; los espacios municipales constituían las divisiones étnicas básicas (Sol Tax 1996 [1937]).

A partir de entonces se sistematizó dicha jerarquía cívico-religiosa y se analizó como la esencia de la comunidad indígena. Localmente,

esta jerarquía representaba un mecanismo para “tabular” el consenso en torno a asuntos de diversa índole y para normar los relevos generacionales y la sucesión en los cargos civiles y políticos. Se apuntó también, aunque de manera más bien marginal, su vertiente religiosa orientada hacia el aspecto devocional, es decir, las subjetividades implícitas en esta relación con las divinidades. Mediante el sistema de cargos se aseguraba la celebración oportuna y precisa de las fiestas del calendario religioso y se recibía a cambio protección divina y beneficios materiales.

Estos postulados darían pie a una cascada de estudios muy diversos a lo largo de varias décadas, la mayoría de ellos muy interesantes y propositivos. Eric Wolf (1986 [1967]), por ejemplo, sostuvo que el sistema de cargos cívico-religiosos tenía efectos niveladores ya que funcionaba como un freno hacia la distinción de clases, mantenía una homogeneidad social y constituía el canal más aceptable para el desempeño personal. Aguirre Beltrán (1991), al retomar los planteamientos de algunos de sus antecesores, asignó al sistema de cargos funciones eminentemente integrativas que sustentaban la cohesión del grupo y restringían los contactos hacia fuera. También interpretó el sistema de cargos como la “institucionalización del derroche”, es decir, como un mecanismo de control social para impedir la acumulación de la riqueza.

En la forma clásica de este sistema (véase Chance y Taylor 1987), se trataba de una *escala* de cargos anuales en la que *todos los hombres* de la comunidad tenían la oportunidad de ascender a los escalones superiores participando alternadamente en los cargos civiles y religiosos, hasta llegar a los puestos más altos en cada una de las esferas (mayordomo del santo patrono y presidente municipal). Numerosos trabajos posteriores –imposibles de citar en este espacio– ilustrarían sobre una diversidad de modalidades de los sistemas de cargos en una variedad de situaciones etnográficas. Con base en esta amplia documentación, surgió el acuerdo de que la hipótesis de la nivelación económica no era demostrable, una estratificación significativa tampoco era compatible con el sistema (*ibid.*).

Cancian (1976) se preguntó, por ejemplo, sobre la evolución del sistema de cargos en Zinacantán, municipio tzotzil de los Altos de Chiapas. Argumentó que a medida que el crecimiento demográfico fuera compensado con la creación de nuevos cargos, continuarían las consecuencias integradoras del sistema en favor del equilibrio en la comunidad. Este autor, como otros más, consideraba que el enriquecimiento individual representaba una amenaza para el equilibrio de la comunidad. Varios lustros después, el propio Cancian (1990) tuvo que reconocer que el sistema de cargos de Zinacantán sufrió un desplazamiento como institución central y dominante de la estructura social, debido a la diversidad ocupacional entre sus habitantes y a los cambios en las relaciones entre los parajes y la cabecera municipal. Bricker (1989) y Wasserstrom (1989) registraron el surgimiento de un etnocentrismo expresado a nivel del caserío mediante la construcción de capillas, oficinas administrativas y cárceles, en un esfuerzo de sus habitantes por depender cada vez menos del ayuntamiento y de las iglesias ubicadas en el centro ceremonial. Los cargos religiosos y las ceremonias de renovación de año ya no resolvían las nuevas divisiones sociales y los conflictos políticos.

Si bien los análisis de estos y otros autores fueron muy acertados, llama la atención que ninguno de ellos haya considerado el factor del pluralismo religioso como un fenómeno de complicadas derivaciones en los Altos de Chiapas. Habría que esperar unos años para ver los resultados de importantes trabajos orientados a esta temática, cuyas contribuciones han aportado datos para la comprensión del conflicto religioso, tanto en los Altos de Chiapas como en otras regiones de México y Guatemala (Por ejemplo: Garma 1998; Rivera 1998, 2001, 2003; García 1993; Robledo 1997, 1998; Cantón 1998, entre otros).

Las profundas transformaciones de las localidades indígenas a lo largo de las últimas décadas impiden hablar de la vigencia de los sistemas de cargos cívicos y religiosos como sistemas unificados, quizá salvo raras excepciones. Para Chance (1990), el divorcio entre ambas esferas fue el cambio estructural más relevante hacia fines del siglo xx. Este

cambio implicó su orientación hacia organizaciones más abiertas y más centradas en los aspectos rituales y devocionales. Al mismo tiempo, quedó atrás la idea de la comunidad estable y homogénea como campo conceptual y el sistema de cargos como mecanismo estabilizador. Veamos rápidamente qué ha ocurrido en la Sierra de Zongolica.<sup>1</sup>

Es difícil precisar el contexto espacio-temporal del surgimiento de los sistemas de cargos religiosos en la Sierra de Zongolica, ya que no se cuenta con archivos parroquiales ni otras fuentes primarias. Sin embargo, es probable que haya emergido hacia mediados del siglo XIX, de acuerdo con la propuesta planteada por Chance y Taylor (1987) para otras áreas de México, aun cuando se fue gestando desde los primeros tiempos de la Colonia. Como ha señalado Báez-Jorge (1998), la institucionalización de modelos de autogestión laica para el ejercicio de la religiosidad fue una de las respuestas adaptativas de la población colonizada, para estrechar los lazos de solidaridad étnica frente a la imposición y el dominio colonial. Estos procesos implicaron también la yuxtaposición de interpretaciones y prácticas que aún hoy en día expresan la vitalidad de conceptos y creencias vinculados a la tradición religiosa mesoamericana (López Austin 1994).

La noción de tradición religiosa mesoamericana, para el mismo López Austin, se ha utilizado para dar cuenta del complejo religioso en el que quedaron incluidas las prácticas y creencias de las distintas sociedades de agricultores mesoamericanos, sumadas a las prácticas producidas por el proceso de evangelización católica. Esta noción ha sido, sin duda, un aporte sustancial para el estudio de las religiosidades indígenas y para la comprensión de los procesos históricos de una dilatada exten-

---

1 La Sierra de Zongolica –ubicada en la franja central del estado de Veracruz, en la cordillera este de la Sierra Madre Oriental– se integra por 13 municipios cuya población es mayoritariamente hablante del náhuatl como primera lengua. El espacio físico de la sierra se compone de una diversidad de ecosistemas ubicados entre los 500 y los 2 500 metros sobre el nivel del mar. Los municipios de la zona fría han sido considerados de alta marginalidad debido a la escasez de fuentes de empleo, al extremo minifundismo y a la pobreza de los suelos. Como en otros contextos rurales e indígenas de nuestro país, en la última década se han acentuado en esta zona los procesos migratorios hacia fuera del espacio regional y nacional.

sión de nuestro país. Sin embargo, es urgente advertir el surgimiento de nuevos hibridismos y formas de organización que permean la ritualidad indígena y que nos plantean nuevos retos teóricos y metodológicos.

Es preciso observar los distintos modelos de coexistencia entre los sistemas de cargos religiosos aún muy vitales en los pueblos de la sierra –que implican la rotación de los puestos de mayordomía y el esplendor de las fiestas patronales–, y las novedosas propuestas religiosas procedentes tanto del seno mismo de la Iglesia católica, como de iglesias evangélicas, sobre todo, de orientación pentecostal.

Desde la segunda mitad del siglo xx han tenido presencia en la sierra diversas iglesias evangélicas. Sobresale La Luz del Mundo, con sus vistosos y llamativos templos, pero también existen otras iglesias pentecostales y neopentecostales de menor visibilidad en el paisaje, pero no por ello menos importantes. Como ha señalado Garma (2004), el pentecostalismo en las regiones indígenas se apoya en figuras carismáticas y tiene en la sanación por la fe un poderoso instrumento para lograr conversiones. Indiscutiblemente en la sierra aún predominan los católicos, y sólo en contados municipios la cantidad de conversos es significativa, llegando incluso a representar a un tercio de la población, como es el caso de Astacinga.<sup>2</sup> No obstante, en la mayor parte de los municipios los cargos ceremoniales y las fiestas de mayordomía siguen jugando un papel destacado, tanto en el espacio público como en los ámbitos privados, donde se desarrolla la mayoría de las secuencias ceremoniales.

En algunos pueblos de la sierra se manifiesta preocupación entre los cargueros en relación con los procesos relacionados con la migración transnacional y frente a las presiones de carácter económico, así como de cara a la proliferación de las distintas denominaciones religiosas; se trata de sectores tradicionalistas que apelan a la ratificación de “las costumbres” que les transmitieron los abuelos. Les preocupa el pro-

---

2 La convivencia entre las diferentes propuestas religiosas, en determinados contextos serranos, ha sido fuente de conflictos y confrontaciones graves e incluso violentas (cfr. Rodríguez 2013).

ceso lento pero firme que implica la disminución de la participación de los jefes de familia en los cargos ceremoniales.

Según mi propia observación, hasta la década de los ochenta, en distintas localidades de la sierra las autoridades civiles aún intervenían en la asignación de los cargos religiosos; se encontraban vigentes distintas formas de coerción para que la persona elegida aceptara el puesto de mayordomo, aun contra su voluntad. Sin embargo, es difícil afirmar que en algún momento constituyó un sistema alternante entre los cargos cívicos y religiosos en el cual *todos los hombres adultos* debían participar. Como quiera que haya sido, al día de hoy no hay evidencias de la vigencia de una relación directa entre la participación en el sistema de cargos religiosos y el ascenso político. Antes bien, en los últimos lustros, los presidentes de algunos municipios de la sierra han sido profesos de denominaciones evangélicas.

En lo que va del siglo XXI, el panorama social y cultural de los pueblos serranos ha dado un giro de ciento ochenta grados. La emigración hacia Estados Unidos se convirtió en una opción para los hombres jóvenes y de mediana edad –y todavía para pocas mujeres– de los municipios de la parte alta de la sierra en busca de empleos mejor remunerados. Si bien la emigración estacional hacia las plantaciones de las tierras bajas y las planicies costeras es un fenómeno de antiguo cuño, recientemente se incorporó la modalidad de la migración internacional como un fenómeno común en un número creciente de localidades serranas. Este movimiento genera cambios inéditos en la forma de vida de los pueblos nahuas que es preciso documentar. Dichos cambios se relacionan con la incorporación de hábitos y formas de pensamiento emancipadas de las restricciones territoriales. La libertad de movimiento hacia afuera de la región y/o del país se ha convertido en un nuevo factor de estratificación en la medida en que aporta un valor a la capacidad de consumo individual (Bauman 2001). De ahí que la participación suntaria en el sistema de cargos religiosos ha sido desplazada como la fuente más importante de adquisición de prestigio social. Asimismo, la diversi-

ficación religiosa otorga mecanismos para la socialización en esferas más localizadas y delimitadas. Por otra parte, las capillas instaladas en las congregaciones tienden a ganar autonomía del sistema ceremonial centralizado en la cabecera municipal, aun cuando se reproducen con vitalidad las fiestas patronales cuyo carácter es también secular y continúan como símbolo de adscripción y pertenencia.

En la dinámica de expansión de las nuevas denominaciones religiosas, el rechazo al consumo de alcohol es el argumento más esgrimido por parte de los conversos, así como por los pastores e incluso por determinadas corrientes católicas como el Movimiento de Renovación Carismática, presente en varios municipios de la zona. Quizá por ello en algunas localidades los mayordomos y otros funcionarios religiosos han ido abreviando los procedimientos ceremoniales y han flexibilizado los requisitos de participación, mostrando apertura y capacidad de adaptación a los nuevos tiempos, como veremos en seguida.

## PARTICIPACIÓN FEMENINA EN EL EJERCICIO RELIGIOSO

Como señala Clifford (1999), el funcionamiento en redes transnacionales puede generar una nueva relación con el lugar de origen y fundar un sentimiento de pertenencia o una experiencia de identidad que no se encuentra estrictamente ligada al anclaje territorial. Si bien estoy de acuerdo con estos planteamientos, en este apartado me propongo argumentar que la migración transnacional en la zona de estudio, que implica la ausencia de varones, genera su distanciamiento –no sólo físico sino también material– de los cargos ceremoniales en sus lugares de origen.

A diferencia de lo que ocurre en otros contextos indígenas, los migrantes de la sierra (de los municipios referidos) son partícipes de otras formas de control social y adquisición de prestigio. La conyugalidad a distancia<sup>3</sup>

---

3 María Eugenia D'Aubeterre (2005) propone la noción de *conyugalidad a distancia* para referirse a la experiencia de la vida marital asociada a la migración masculina

se mantiene, sobre todo, mediante el envío de remesas para la construcción de una vivienda –principal objetivo del trabajo migratorio– y para los gastos de manutención del grupo doméstico. Sin embargo, pareciera que la gestión de los puestos de mayordomía no es un tema de interés para los hombres migrantes en tanto no pueden estar presentes en el proceso ritual. Este fenómeno deja espacios vacíos en los puestos del calendario ceremonial, dando paso a la gestión de las personas que se quedan en las localidades serranas y posibilitando la participación de mujeres solteras, separadas o viudas.

La transformación de las formas de transmisión ritual y de autoridad en la Sierra de Zongolica es, desde mi punto de vista, una de las consecuencias coyunturales más relevantes de la movilidad transnacional, ya que dio lugar a un tránsito en los roles de género en el ámbito ceremonial. También ha ofrecido a los jóvenes migrantes mayor capacidad de agencia para distanciarse de la matriz dada de posiciones sociales; ellos tienden a cuestionar el excesivo ritualismo y las obligaciones asociadas a ello. No obstante, a pesar de las evidencias etnográficas con las que cuento hasta ahora, es difícil llegar a conclusiones totalizadoras ya que las respuestas son diversas en los distintos contextos espacio-temporales. Por ejemplo, Martínez Canales (2010) señala que en Tehuipango –municipio ubicado en la misma zona de estudio– los migrantes continúan con la colaboración pecuniaria para el levantamiento de capillas y para la compra de flores y otros elementos de la parafernalia religiosa.

Sin embargo, funcionarios religiosos de Astacinga, Atlahuilco, Tlaquilpa y Texhuacan refieren su preocupación por el incremento del número de puestos vacantes para la celebración de las festividades religiosas a partir de la migración, pues las remesas raramente se destinan a este rubro. Es sin duda el carácter transnacional del fenómeno migratorio

---

en hogares multisituados y a la jefatura femenina de facto, incluyendo las maneras en que las mujeres apuntalan los bienes simbólicos.

lo que está dando lugar a estos cambios. Los pueblos nahuas de la Sierra de Zongolica tienen una antigua tradición migratoria hacia los campos de cultivo de caña y café en la franja central veracruzana, así como a otros nichos laborales en las zonas urbanas regionales y hacia el área metropolitana de la Ciudad de México. Sin embargo, ello no les impedía patrocinar las fiestas y estar presentes durante la gestión de su cargo. Antes bien, el trabajo migratorio constituía, en gran medida, el sostén de vida ceremonial, tal y como lo dilucidó Aguirre Beltrán (1991) a mediados del siglo xx, cuando las *regiones de refugio* se caracterizaban por un tipo de movilidad estacional o pendular.

Como consecuencia, hoy en día las mujeres han adquirido responsabilidades diversas en el sostenimiento del ciclo ceremonial. Por ejemplo, en Atlahuilco, una mujer ocupa el cargo de *Presidente Eclesiástico* –funcionario responsable de coordinar a los mayordomos y de supervisar el desarrollo de cada una de las fiestas del calendario ritual–. Este puesto había sido de exclusividad masculina, elegido por consenso de entre el grupo de cargueros, mayordomos en turno y ancianos principales que pasaron por distintos cargos a lo largo de su vida. De acuerdo con mis informaciones, en este caso el párroco tuvo la última palabra y eligió para el puesto a una persona de su confianza, una madre de familia asidua a las actividades de la iglesia, no obstante el desacuerdo de los pobladores, acostumbrados a un tipo de organización encabezada por varones.

Los habitantes de Atlahuilco –con excepción de los conversos a iglesias evangélicas– han adoptado una serie de cambios exitosos para la vitalidad y el mantenimiento del sistema de cargos religiosos, dando paso a la participación de hombres y mujeres de cualquier edad, estado civil y condición social. Las mujeres jóvenes participan en la catequesis, en el coro, así como en retiros y encuentros juveniles organizados por el párroco, sin dejar a un lado su asistencia y responsabilidades en las fiestas de mayordomía. No resulta para nada extraño que acepten o soliciten un cargo como mayordomas, haciendo patente su solvencia económica y

moral aun cuando no tengan esposo. En este lugar tuve la oportunidad de asistir a una fiesta de mayordomía cuya responsabilidad recaía en una joven soltera. Aunque contó con el respaldo de su padre y sus parientes, ella fue quien asumió la responsabilidad moral y social que implicaba el cargo, con la mayor seriedad y compromiso.

En Astacinga he podido constatar que las mujeres juegan un papel fundamental para el mantenimiento y la continuidad del ciclo anual de festividades religiosas. Este municipio sobresale regionalmente por el incremento paulatino de la población migrante, de manera especial entre las generaciones jóvenes. No obstante, mientras que los varones eligen destinos transnacionales, las mujeres se encaminan hacia el norte del país, especialmente a la ciudad de Monterrey, Nuevo León, donde son empleadas como trabajadoras domésticas.<sup>4</sup>

Durante las misas dominicales celebradas en la cabecera municipal se aprecia con claridad el predominio de la presencia femenina sobre un reducido grupo de hombres mayores. En este lugar ha cobrado fuerza el Movimiento de Renovación Carismática, impulsado por el párroco ante la impronta de las denominaciones pentecostales que han ganado numerosos adeptos a lo largo y ancho de municipio.

Durante mi estancia en la cabecera municipal de Astacinga en agosto de 2012, para asistir a la celebración de la fiesta patronal en honor a la Virgen de la Asunción, observé la presencia de mujeres migrantes que regresaban al pueblo para participar en la fiesta.

Ataviadas con prendas de corte citadino, regresaban para rendir culto a la virgen y para cumplir compromisos relacionados con el parentesco ritual en bautizos y casamientos que se celebraron de manera colectiva en aquella ocasión. A diferencia de los hombres migrantes que se encuentran en Estados Unidos, ellas pueden regresar eventualmente al pueblo para visitar a sus familiares y hacer frente a sus responsabili-

---

4 Es preciso apuntar que existe también un proceso migratorio aún incipiente de mujeres jóvenes que se aventuran a cruzar la frontera para conseguir trabajo en diferentes lugares de la Unión Americana.

dades de diversa índole. En este contexto, mantuve una interesante conversación con dos hermanas que llegaron desde Monterrey, donde trabajan como empleadas domésticas al igual que otras paisanas del mismo municipio. Me informaron que al año siguiente se harían cargo de celebrar la mayordomía en honor a San José, en la cual invertirían sus ahorros de varios años de trabajo. Me transmitieron su ilusión en la realización de esta fiesta a la manera tradicional ya que –según sus propias palabras– en Astacinga se han dejado de lado muchas celebraciones del calendario ritual por la falta de personas dispuestas a asumir el compromiso de celebrar una mayordomía. Los varones “ya no quieren el compromiso porque ahora tienen otros gustos, ya no quieren seguir la costumbre”. La ausencia de candidatos varones para cubrir los cargos en Astacinga también ha abierto las puertas a la participación femenina, independientemente de su edad y estado civil.

Este proceso contrasta de manera clara con lo que plantea Rodríguez Blanco (2011) para el caso de Cuetzalan, Puebla. Según esta autora, generalmente las mujeres ocupan cargos religiosos a partir de los 60 años y cuentan con hijos que las respalden económicamente. Pero en el caso que nos ocupa, las mujeres –migrantes o no– tienen un papel activo en el nuevo escenario de la comunidad transnacional.<sup>5</sup> Demuestran su capacidad para sostenerse económicamente y para tomar decisiones de manera autónoma, ante el distanciamiento masculino de las obligaciones rituales y frente a los vacíos favorecidos también por la expansión de las denominaciones pentecostales en este municipio.

En Texhuacan es frecuente, de igual manera, que las mujeres asuman sobre sus espaldas la responsabilidad que implica el desempeño de

---

5 Glick-Schiller, Bash y Blanc-Szanton (1992) propusieron el término transnacionalismo para definir la conformación de un espacio social caracterizado por vínculos sociales que conectan a los que se desplazan y a los que se quedan en una estructura intangible de densas redes de relación entre dos o más países. Quienes se quedan de este lado de la frontera, si bien no se desplazan físicamente, viven su vida en un contexto transnacional debido al contacto frecuente con sus familiares, al envío de remesas y a las circulaciones culturales de uno y otro lado de la frontera.

un cargo como mayordomas. Es el caso de doña Paula, cuyo esposo se encuentra en prisión desde hace varios años. Permanecen con ella dos hijos aún menores de edad a quienes debe mantener por cuenta propia realizando diversas tareas: trabajo doméstico, crianza de animales de traspatio, venta de leña y productos de la milpa, entre otras. Aún en estas condiciones, solicitó la mayordomía de la Virgen de Guadalupe en diciembre de 2012, respaldada por sus vecinos y parientes así como por su firme convicción religiosa.

El ejercicio femenino de los cargos también está relacionado con la posibilidad de adquirir prestigio y reconocimiento social. Mujeres como doña Paula se apropian de los símbolos del prestigio masculino asociado a la jefatura del hogar, como una vía para obtener aceptación social. Estos símbolos, apuntalados por la fe y las creencias religiosas, se despliegan en la escena pública sin la necesaria participación de un cónyuge.

Este tipo de situaciones se replican en distintos pueblos de la sierra y hacen explícito y evidente el proceso de superación de la exclusión de las mujeres a los roles protagónicos en la esfera ritual. Además, las mujeres también están accediendo a puestos del gobierno civil, antes de absoluta exclusividad masculina. Mujeres indígenas han sido presidentas municipales en Astacinga, Los Reyes, Tlaquilpa y Zongolica durante la última década. También ha habido diputadas y regidoras, aunque siguen siendo infrarepresentadas en los puestos políticos como en casi todas partes del país y del mundo. Desde mi punto de vista, los niveles de educación escolarizada y el acceso a otros mundos a través de la televisión y el internet son factores causales para un progresivo empoderamiento de las mujeres indígenas en distintos campos.

Como señalé antes, era una regla que todo hombre que ocupara un cargo debía estar casado o contar con el apoyo de su madre y/o hijas, que se echaran a cuestras las tareas de la organización y la preparación de los banquetes. De modo que las mujeres siempre han participado en posiciones adjuntas pero determinantes. Como apunta Rodríguez Blanco: “Los hombres se ocupan del *cargo*, mientras las mujeres se ocupan de la

*carga* que implica el *cargo*” (*ibid.*, 93). Es importante, pues, subrayar que siempre ha sido imprescindible la presencia y el trabajo de las mujeres para el buen desarrollo de las ceremonias y banquetes que implican las fiestas de mayordomía. Sin su participación, no habría sido ni sería posible el desempeño ritual de sus cónyuges, familiares y vecinos a quienes apoyan en las tareas culinarias, en la coordinación del protocolo y en la organización del trabajo ceremonial.

Sin embargo, es inviable afirmar que en los pueblos de la Sierra de Zongolica las mujeres hayan estado relegadas a los espacios privados en las fiestas de mayordomía, como señala la autora antes citada en el caso de Cuetzalan, Puebla. Las esposas, hijas y madres de los mayordomos asumen importantes roles ceremoniales en el espacio público y siempre han sido partícipes, si bien de forma menos explícita, del prestigio adquirido por éstos. Como anfitrionas de las fiestas reciben la colaboración de familiares y vecinas, que se dedican a las labores de la cocina, mientras ellas atienden a los invitados y cumplen con el protocolo ceremonial. Asimismo colaboran en las obligaciones rituales de otras familias, participando en un sistema de ayuda mutua, aportando su colaboración en especie y en tiempo de trabajo. Incluso continúa siendo usual la referencia en común –los mayordomos– a los titulares de las fiestas cuando se trata de una pareja de cónyuges.

La novedad ahora estriba en la posibilidad de poner en práctica otras formas de apropiación de los símbolos y esferas sagradas por parte de las mujeres que no conforman una pareja. Generalmente las mujeres con cónyuges migrantes se convierten en administradoras del patrimonio familiar y fungen como representantes del esposo en trámites y gestiones locales. Ellos controlan vía telefónica sus decisiones, entradas y salidas de casa, así como los usos que se dan a las remesas, aunque en ocasiones la ausencia del esposo permite avances en la autonomía femenina y en la posibilidad de desarrollar negocios propios y gestionar su tiempo libre y su movilidad en el espacio local. Pero como señalé líneas arriba, ellas sólo tomarán un cargo de mayordomía hasta que el marido

haya vuelto de su estancia en “el otro lado” para asumir juntos las obligaciones y tareas respectivas.

## COMENTARIO FINAL

El estudio de la comunidad transnacional exige volver la mirada a las comunidades de origen, especialmente cuando nos interesamos en la reestructuración de los campos religiosos locales. En estas páginas traté de mostrar la relación entre la migración masculina hacia Estados Unidos y la transformación de las jerarquías de comisión establecidas para el culto a los santos, identificando el rol de las mujeres en este proceso. Según mis observaciones, en esta nueva geografía de lo sagrado surgen nuevos vínculos y anclajes; las mujeres y hombres nahuas que permanecen en los lugares de origen reproducen las fiestas patronales y otras celebraciones que permiten la resignificación de la idea de comunidad a pesar de la ausencia de familiares y vecinos.

Las mujeres mayordomas participan activamente en los procesos de reestructuración de los campos religiosos locales y muestran un papel decisivo en el nuevo escenario regional. Así, reproducen y resignifican el sistema de cargos religiosos en resiliencia a la desintegración familiar y comunitaria. Las motivaciones explícitas son de carácter devocional y religioso; manifiestan hacerlo “de corazón”, con mucha fe y devoción por las imágenes de los santos. Si bien las motivaciones son incuestionables, opera también el peso de la ratificación social en su desempeño, utilizando los símbolos del prestigio masculino asociado a la jefatura del hogar y a la gestión en la escena pública. En la sierra se valora positivamente la creciente participación de las mujeres en los cargos religiosos; los hombres no las censuran porque no compiten por ellos (Rodríguez Blanco 2011). Queda pendiente la tarea de profundizar en los procesos actuales de cambio cultural que están incidiendo en el panorama religioso de la sierra, así como en los derroteros de las nuevas generaciones de hombres y mujeres indígenas.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1991 [1967]. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México: FCE.
- . 1986. *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- ARGYRIADIS, Kali, Renée de la Torre *et al*, coords. 2008. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco/CEMCA/IRD/CIESAS/ITESO.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1998. *Entre los nagueales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BAUMAN, Zygmunt. 2001. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE.
- BRICKER, Victoria R. 1989. *El Cristo indígena, el rey nativo*. México: FCE.
- CÁMARA, Fernando. 1996 [1952]. Organización religiosa y política en Mesoamérica, Leif Korsbaek, comp., *Introducción al Sistema de Cargos*. México: UAEM, pp. 113-159.
- CANCIAN, Frank. 1976. *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: INI.
- . 1990. The Zinacantan cargo waiting lists as a reflection of political and economic changes. 1952 to 1987, Lynn Stephen y James Dow, eds., *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*. Vol. 10. Washington: Society for Latin American Anthropological Publication Series, pp. 63-76.
- CANTÓN, Manuela. 1998. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua: CIRMA.
- CLIFFORD, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- CHANCE, John K. 1990. Changes in Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems, Stephen y Dow, eds., *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*. Vol. 10. Washington: Society for Latin American Anthropological Publication Series, pp. 27-42.
- CHANCE, John y William B. Taylor. 1987. Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana, *Antropología suplemento*. Núm 14. Boletín oficial del INAH. México: Nueva Época.

- D'AUBETERRE, Ma. Eugenia. 2005. San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla, *Relaciones*. Núm. 103, vol. xxvi, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 19-50.
- DURAND, Jorge y Douglas Massey. 1995. *Miracles on the Border: Retablos of mexican migrants to the Unites States*. Tucson: The University of Arizona Press.
- CORNEJO PORTUGAL, Inés y Patricia Fortuny Loret de Mola. 2001. Corría sin saber a dónde ibas. Proceso migratorio de mayas yucatecos a San Francisco California, *Cultura y Representaciones Sociales*. Núm. 10, Vol. 5. México: IIS-UNAM, pp. 82-106.
- GARCÍA, José Andrés. 1993. Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.
- GARMA, Carlos. 1998. Afiliación religiosa en municipios indígenas de Chiapas según el censo de 1990, *Chiapas: el factor religioso. Publicaciones para el estudio científico de las religiones*. México, pp. 189-216.
- . 2004. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdez.
- GLICK SCHILLER, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton. 1992. Transnationalism: A new analytic framework of understanding migration. *Annals of the New York Academy of Sciencies*. Núm. 4, vol. 645. Nueva York, pp. 1-24.
- HERNÁNDEZ MADRID, Miguel. 2003. Diversificación religiosa y migración en Michoacán, *Díáspora michoacana*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 165-192.
- HERNÁNDEZ, Alberto y Carlos Garma. 2007. Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas”, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords., *Atlas de la Diversidad Religiosa en México (1950-2000)*. México: CIESAS/Colef/Secretaría de Gobernación/Colmich.
- HIRAI, Shinji. 2009. *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: UAM/Juan Pablos Editor.

- JUÁREZ CERDI, Elizabeth. 2009. Viviendo en espacio ajeno. La semana santa entre migrantes mexicanos en Immokalee, Florida. *Relaciones*. Núm. 119, Vol. 30. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 135-158.
- LEVITT, Peggy y Nina Glick-Schiller. 2004. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society, *International Migration Review*. Núm. 38, pp. 1002-1039.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- LONG, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: CIESAS/El Colegio de San Luis.
- MACIP, Ricardo Francisco. 2005. *Somos un país de peones: café, crisis y el estado neoliberal en el centro de Veracruz*. Puebla: BUAP.
- MARTÍNEZ CANALES, Luis Alejandro. 2010. Tlen Yawi Ne Wehka: cultura, trabajo y conciencia de los migrantes nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz. Tesis de doctorado en Antropología. México: UNAM-IIA.
- MORÁN, Luis Rodolfo. 2000. *Representación religiosa de los mexicanos exiliados*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara.
- ODGERS, Olga. 2014. Migración y cambio religioso en México: perspectivas de análisis y agenda de investigación, *Cultura y religión*. Vol. VIII, núm. 1, enero-junio. Chile: Universidad Arturo Prat del Estado de Chile, pp. 151-167.
- ODGERS, Olga y J. Carlos Ruiz, coords. 2009. *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa.
- RIVERA, Carolina. 1998. La diáspora religiosa en Chiapas, notas para su estudio, *Chiapas: el factor religioso. Publicaciones para el estudio científico de las religiones*. México, pp. 173-188.
- RIVERA, Carolina y Elizabeth Juárez Cerdi, eds. 1998. *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. México: CIESAS.
- RIVERA SÁNCHEZ, Liliana. 2006. Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones Internacionales*. Núm. 4, Vol. 3. Tijuana: Colef, pp. 35-59.
- . 2007. La formación y dinámica del circuito migratorio Mixteca-Nueva York-Mixteca: los trayectos internos y transnacionales. Norteamé-

- rica. *Revista Académica del CISAN-UNAM*. Núm. 1, vol. 2, pp. 171-203. México: UNAM.
- ROBLEDO, Gabriela. 1997. *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*. Colección de Ciencias Sociales, Serie Migración y Religión. Núm. 2. Tuxtla Gutiérrez: UNACH-Facultad de Ciencias Sociales.
- . 1998. Betania y Nuevo Zincantán. La recomposición de dos comunidades tzotziles en los Altos de Teopisca, Chiapas. Tesis de maestría en Antropología Social. México: ENAH.
- RODRÍGUEZ BLANCO, Eugenia. 2011. Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan, *Política y cultura*. Núm. 35. México: UAM-Xochimilco, pp. 87-110.
- RODRÍGUEZ, María Teresa. 2003. *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*. México: CIESAS.
- . 2009. Mayordomías y nuevas prácticas religiosas. Espacio, religion y política en comunidades nahuas, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora *et al.*, coords., *Pensamiento religioso y espacio de poder*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 61-92.
- . 2011. Nahuas en Wisconsin: movilidad, localidad y participación religiosa, *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*. México: Colef/Colmich/UANL, pp. 323-344.
- . 2012. Itinerarios transnacionales de comunidades nahuas hacia los Estados Unidos, Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, coords., *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS, pp. 885-895.
- . 2013. Una aproximación al proceso de diversificación religiosa en un municipio nahua, *Alteridades*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 25-35.
- SASSEN, Saskia. 2012. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- TAX, Sol. 1996 [1937]. Los municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala, Leif Korsbaek, comp., *Introducción al Sistema de Cargos*. México: UAEM, pp. 87-112.
- WASSERSTROM, Robert. 1989. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México: FCE.
- WOLF, Eric. 1986 [1967]. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Era.

CUARTA PARTE  
COSMOVISIÓN Y PENSAMIENTO RELIGIOSO  
MESOAMERICANO



## PEREGRINACIONES Y SITIOS SAGRADOS

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES

LA RELIGIÓN POPULAR ES UNO DE LOS TEMAS más amplia y profundamente tratados por Félix Báez en la mayoría de sus libros, desde *Los oficios de las diosas*, publicado en 1988, hasta *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* en 2011. En cada una de sus publicaciones fue aumentando la información con nuevas e importantes aportaciones teóricas y metodológicas.

Estoy completamente de acuerdo con la propuesta de Báez-Jorge acerca de que el término de religión popular es aún válido, ya que

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 se articula su significado (p. ej., hegemonía, identidad, asimetría social, poder, relaciones simbólicas, etc.) en los análisis completos (Báez-Jorge 2011, 68).

De igual modo, concuerdo con su afirmación (*ibid.*, 70) según la cual no debe usarse como sinónimo de “catolicismo popular”. Pienso que es fundamental hacer esta distinción, ya que la religión popular<sup>1</sup> no es propia del catolicismo sino de todas las religiones del mundo; incluso se ha afirmado que el hinduismo es una religión popular, así como de todas las clases sociales, tal y como resulta evidente en México con el culto a

---

1 Es interesante la opinión de Hitoshi Miyake (2000, 161) acerca de las prácticas religiosas que los japoneses han desarrollado en respuesta a sus necesidades cotidianas, prácticas generalmente llamadas *minzoku shukyo* (“religión folk”) que ocupan más que las religiones institucionalizadas.

la Virgen de Guadalupe, pero creo que no es necesariamente la religión de las clases subalternas.

El mismo Félix Báez (1994), en “Los hijos de Guadalupe (Religiosidad popular y pluralidad cultural en México)”, señala con acierto que “precisa de matices en relación con las variantes regionales y locales de los cultos, las modalidades asumidas por el sincretismo y los fenómenos de reinterpretación simbólica, las características en que se efectúa la catequesis etc.”, y más adelante, al referirse a los sincretismos paganos cristianos en Italia, señala que “... es claro que las manifestaciones sincréticas de las creencias integran el genio propio de la imaginación popular y los valores de la cultura ancestral reelaborados simbólicamente o disfrazados bajo la apariencia de la cultura dominante”, y cita asimismo a 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 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] (Báez-Jorge 1994, 7).

El mismo “catolicismo popular” muestra distintas facetas, no sólo en México sino también en España, Francia, Italia, Portugal, Polonia o las naciones que fueron colonizadas por países católicos, incluidos desde luego los países de Iberoamérica y los de Asia: Filipinas, Timor, Vietnam, Camboya, India (Goa y Pondichery), por mencionar algunos, además de las sectas basadas en la figura de Cristo, como los taiping en el siglo XIX en China<sup>2</sup>

---

2 El dirigente de esta rebelión contra los manchús se decía hermano menor de Cristo. Su religión era una mezcla de protestantismo, budismo y taoísmo.

o Moon<sup>3</sup> en Corea en el siglo pasado. Los taiping desaparecieron, pero la secta de Moon sigue totalmente vigente. Como es sabido, España, Portugal y Francia incluyeron en sus políticas de colonización la difusión del catolicismo y llegaron a extremos tan ridículos como el caso de los portugueses en la India, en donde existía una de las comunidades cristianas más antigua, al parecer convertidas por Santo Tomás el Apóstol, de quien se dice sufrió el martirio en St. Thome en la costa de Coromandel, cerca del actual Chennai (antes Madrás). Estos cristianos antiguos fueron considerados herejes por el sínodo de Diamper en 1599 y, por lo tanto, perseguidos por la Inquisición de Goa.

Es interesante el fenómeno de los kakure kirishitan (Díaz Nieves 2013), cristianos que fueron convertidos por los primeros misioneros portugueses que llegaron a Japón, cuando el Shogun Hideyasu prohibió el cristianismo; este grupo pasó a la clandestinidad, conservando su propia interpretación del catolicismo, hasta que la apertura religiosa en Japón a fines del siglo XIX hizo posible que saliera al descubierto y continuara las formas propias que habían adquirido en ese periodo.

Dado que el culto a los santuarios y peregrinaciones, ampliamente estudiado en México,<sup>4</sup> se considera parte de la religión popular, me gustaría aportar un breve ejemplo de esta expresión religiosa en Benarés, el lugar más sagrado de la India. Ésta, como casi todas las peregrinaciones, presenta los rasgos esenciales señalados por Turner (2005, 7146).

En la India hay cuatro religiones autóctonas: hinduismo, budismo, jainismo y sikhismo, además de las religiones llamadas “tribales”, cada una de ellas con múltiples sitios sagrados en donde se han erigido santuarios a los que acuden multitud de peregrinos. Algunos de los más importantes del hinduismo son Benarés, Prayag, Mathura, Ayodhya, Pushkar, Bhuwaneswar, Puri, Khalighat, Tirupati, etc. Del budismo

---

3 En 1954, Sung Myung Moon fundó en Corea del Sur la Asociación Cristiana para la Unificación de Cristo, que ha tenido gran expansión en el mundo.

4 Véase la referencia completa en la bibliografía: Edith Turner, Giménez, Rodríguez Shadow, Velasco Toro, Báez-Jorge, entre otros.

sobresalen Budh Gaya, Sarnath y Kusinagara. Del jainismo es posible mencionar Saravenagola, Monte Abu, Palitana y otros más. Los sitios sagrados del sikhismo son, en primer lugar, el Templo Dorado en la ciudad de Amritsar y varios otros, en particular en donde fueron martirizados algunos de sus diez gurús. Algunos de estos santuarios están, o estaban, desde tiempos inmemoriales en sitios de “poder”, más o menos accesibles; sin embargo, para llegar a otros se necesitaban varios días de peregrinación a través de lugares de difícil acceso.

La palabra que designa un santuario es *tirtha*, que en sánscrito quiere decir “lugar de cruce o vado”, donde se abandona el ámbito mundano para cruzar a otro más poderoso o espiritual, cargado de poder y pureza. Es una puerta, un umbral entre el cielo y la tierra, un lugar liminal. Por otra parte, el término *kshetra* puede traducirse como “campo de peregrinación”. Tirtha-yatra es la peregrinación, el viaje a un lugar sagrado.

Estos sitios, como en muchas partes del mundo, casi siempre están relacionados con las alturas de las montañas, como los montes Kailash, o con el agua, de manera específica con los ríos que fluyen hacia el mar, en particular el río Ganges. Se cree que todos los ríos sagrados de la India están permeados con la esencia divina y que sus aguas limpian de toda culpa moral o de contaminación, por lo cual innumerables santuarios se encuentran a las orillas de los diferentes ríos; de ellos, el Ganges se considera el más sagrado porque “cayó del cielo a la cabeza del dios Shiva”.

Los *tirthas* también se relacionan con encarnaciones de dios. En éstos, el pasado se continúa con el presente. La presencia misteriosa del espíritu del tirtha se muestra en las formas antropomorfas y zoomorfas de los dioses y héroes de los mitos y las leyendas que se veneran en la India.

El camino que recorre el peregrino puede simbolizar el despliegue del universo del centro a la periferia, y también representa la evolución del universo de principio a fin (Malville y Saraswati 2009, 34).

Es muy importante subrayar que existen diversos textos sagrados que mencionan de modo específico los lugares de peregrinación, entre ellos la gran epopeya del *Mahabharata*, los *puranas*, los *tantras* y otros textos de la literatura de alabanza llamados *mahatmyas*, y algunas veces *sthal puranas*, “antigua literatura del lugar”; en todos ellos se preconizan los méritos y las virtudes del sitio y los beneficios que se obtienen al acudir a él.

Los peregrinos siguen el camino de los hombres santos, de los *saddhus* o renunciantes. Caminar a un lugar distante se convierte en una especie de ascetismo, en el que la jornada es en sí misma tan purificante como el destino final.

Es indudable, como señala Bhardawj (1973, 49), que los lugares de peregrinación contienen tanto poder e imponen tanto temor, misterio y magnetismo que sólo tienen sentido para las personas que los perciben así y que alojan el sentimiento que los impulsa a realizar los viajes a tales lugares, por lo que son en realidad constructos humanos.

En 1877, Monier-Williams (p. 171) relataba que a los tirtha-yatra a los que anhelaban ir de peregrinación los hindúes eran casi infinitos y que habitualmente los realizaban para ganar méritos, absolver sus pecados, pagar un voto o llevar a cabo un ritual funerario. Agrega (*ibid.*, 176) que varios de los santuarios, como Benarés, Allahabad o Gaya, enviaban agentes especiales a los pueblos y a las estaciones de ferrocarril para “persuadir” a los peregrinos de visitar sus respectivos santuarios porque, dado que en cada uno de éstos tenía que pasar varios días para llevar a cabo todos los rituales prescritos, necesitaban la ayuda de un brahmán relacionado con la localidad; los agentes, desde luego, pedían un pago incluso a los más pobres y recibían de los ricos grandes cantidades.

En la actualidad, Eck (1993, 21) menciona que existe una organización de personas que se dedican a atender, y muchas veces a estafar, a los peregrinos en Benarés: el *panda*, que los recoge a su llegada a Kashi, les consigue alojamiento y los dirige en todas sus actividades rituales; el *karmakandi*, un sacerdote que los ayuda en ritos particulares; los *gha-*

*tias*, sacerdotes de clase inferior que son propietarios de ciertos ritos a lo largo de los *ghats*, que asisten a los que se bañan; los *pujaris*, que offician en los templos; y los *mahapatras*, que se especializan en ritos funerarios. Además, figuran los *doms*, de la casta de los intocables, que se encargan de la incineración de los cadáveres desde tiempos inmemoriales.

En la India hay varios sistemas de peregrinaje, desde los que se extienden por apenas unos cuantos kilómetros, y que se llevan a cabo en uno o algunos días, hasta los llamados *pradakshina* o *parikrama*, que siguen el curso del río Ganges, empezando en Gangotri (su fuente en los Himalayas) y siguiendo su ribera izquierda hasta su desembocadura, y después regresando por la ribera derecha, otra vez a Gangotri, lo cual dura seis años (desde luego, a pie).

Otro sistema importante de peregrinación incluye los cuatro *dhams*, o “residencia de los dioses”, lugares de poder sagrado situados en las cuatro esquinas del continente de la India. Badrinath,<sup>5</sup> un santuario dedicado a Vishnu, se halla situado en el norte de los Himalayas, a las orillas de uno de los ríos tributarios del Ganges. Dicho santuario se cierra en invierno. En el extremo sur se encuentra Rameshvaram, en donde se dice que Hanuman construyó el puente hacia Sri Lanka para que los ejércitos de Rama pudieran atacar a Ravana, que había secuestrado a Sita. Cuando Rama regresó a Rameshvaram, adoró a Shiva bajo su forma de *linga* (símbolo fálico). En el occidente se encuentra Dwarka, en Gujarat, que era la ciudad de Krishna, otra encarnación de Vishnu. Y en el oriente se localiza el famoso templo de Jagannath, en Puri, que es conocido tanto por su hermosa arquitectura –ya que fue de los menos afectados por las destrucciones musulmanas– como por sus peculiares imágenes monstruosas de madera de Vishnu y sus dos hermanos.

---

5 Yo tuve la oportunidad de hacer la peregrinación (a pie) de Haridwar a Kedarnath y Badrinath, que duró cerca de un mes, con un grupo de peregrinos amigos del sur de la India, que llevaban varios *kulis* (cargadores) que cargaban nuestros *beddings* (el equivalente a “bolsas de dormir”) y un cocinero; las noches se pasaban en casas especiales para los peregrinos.

Otros circuitos son el de los 12  *jyortylingas*  o  *lingas*  de luz sagradas: Somnath en Kathiawar; Mallikarjuna en Karnataka; Mahakala en Ujjain; Omkar en la isla del río Narbada; Kedar en los Himalayas; Bhima Shankara en el río Bhima, cerca de Puna; Vishvanath en Benarés; Tryambkanath cerca de Nasik; Vaidyanath, “Patrón de los médicos”, cerca de Ahmednagar; Naganath más allá de Ahmedabad; Ramanath en Rameshvaram, y Ghrishneshvara en Ellora, en la proximidad de Aurangabad.

Hay siete pueblos santos  *saptapuri* : Benarés, Mathura, Ayodhya, Dwarka, Avantika, Kanchi y Konchivaram, y siete  *sangamas* , o confluencias de los ríos, llamadas  *prayags*  y consideradas especialmente sagradas (Monier-Wiliams 1877, 177-180).

Se dice que los  *saktipithas* , lugares sagrados dedicados a la diosa, fueron creados después de que la diosa Sati, consorte de Shiva, se inmoló en el fuego sacrificial de su padre Daksa. Shiva, enloquecido de dolor, con el cuerpo de Sati en sus brazos, danzaba la terrible  *anandatandava* , danza de la destrucción. Al ver Vishnu que el mundo peligraba con la terrible danza, cortó el cuerpo de Sati en pedazos que cayeron en diversos lugares donde se convirtieron en santuarios; el más poderoso de éstos es el de Kamakhya, en Assam, en donde cayó la vulva de la diosa.

Hay muchos otros lugares importantes, algunos de los cuales pueden formar circuitos. No obstante, el santuario más famoso, el lugar considerado sagrado por excelencia, desde varios siglos antes de Cristo, es Benarés, el actual Vanarasi, “la selva del éxtasis”, Khasi “el brillante, el luminoso”, situado a las orillas del Ganges. Khasi, como se ha mencionado ya, es el río más sagrado y lo preside el dios Shiva bajo su forma de  *linga*  o falo que representa el poder creativo del dios.

Kashi, como todos los lugares de peregrinación, es un complejo organismo viviente. El Kashi terrenal es un modelo paradigmático real y es patrón de todos los demás lugares de peregrinación hindú. Sin duda es un lugar de Shiva: pero no deriva su importancia solamente de este dios. Todos los lugares sagrados, todos los dioses y diosas, todos los ríos

sagrados, las montañas y los astros, se manifiestan aquí en sus aspectos revelados, aunque la deidad que preside es Vishveshwara o Vishvanath, el señor del universo, uno de los infinitos nombres de Shiva.

La intensidad del poder que proviene de la reunión en este lugar de dioses, *tirthas* y sabios, ha hecho de Benarés el lugar más aclamado de peregrinaje. Hay una serie de mitos que justifican la sacralidad de Kashi, sobre todo la divina hierofanía de Shiva, un signo luminoso e insondable: el *jyotirlinga*, el pilar de fuego que brotó del inframundo, partió la tierra y perforó el cielo. El dios Vishnu, convertido en jabalí (una de sus encarnaciones), se hundió en la tierra en busca del principio de la inmensa columna, sin encontrarla. Asimismo, Brahma subió al cielo sin encontrar su fin. Ante tal prodigio ambos dioses adoraron a Shiva.

Otro mito (Eck 1993, 94) relata que Shiva, el asceta de la montaña, cuando se desposó con Parvati, hija de los Himalayas, necesitó un lugar adecuado para que habitaran ambos y eligió “El bosque del éxtasis o de la felicidad”, la ciudad de Varanasi, creando así ese campo sagrado al principio del tiempo. Shiva habitaba también Kedarnath en los Himalayas, otro lugar donde se encuentra un *jyotirlinga*, pero después se trasladó a Kashi, al que tuvo que abandonar por un tiempo, pero siempre con la nostalgia de regresar y, cuando al final pudo hacerlo, permaneció ahí desde entonces junto con Parvati.

La sacralidad de Kashi es tan grande que, aunque se aseguraba que toda persona que se dirigiera a Kedarnath (véase más adelante) obtenía la liberación, uno de los textos afirma que no era necesaria una travesía tan larga a los Himalayas, bastaría tan sólo, o era aún más importante, con tener un *darshan* del *linga* del Kedar (que se encuentra en Kashi).

Otra vez de acuerdo con el mito, era tanta la gente que al morir en Kashi obtenía la liberación, que los dioses se preocuparon por la multitud que estaba poblando los cielos y convencieron a Shiva para que sólo los que murieran en la sección de Benarés, perteneciente al templo de Kedar, obtuvieran la liberación inmediata. Esto convirtió a dicha sec-

ción en uno de los principales asientos de Shiva. Se dice que el *linga* situado ahí es más antiguo que el de Vishvanath y, desde luego, uno de los más poderosos.

Además de asignar un lugar a cada uno de los dioses, la ciudad de Benarés tiene un sitio dentro de sus preceptos para cada una de las otras mencionadas tirthas de la India, razón por la cual los que residen ahí no tienen que abandonar el lugar para emprender otras peregrinaciones.

Como un centro sagrado, Kashi no sólo es la ciudad de Shiva sino un mandala<sup>6</sup> que contiene toda la población divina del panteón hindú. Hay doce adityas, “soles”; sesenta y cuatro yoquinis, “diosas”, y ocho bhairavas, “los terribles”, dirigidos por KailaBhairava, el gobernador divino de la ciudad. Hay cincuenta y seis Ganeshas, situados protectivamente alrededor de la ciudad en siete círculos concéntricos en los ocho puntos del compás para proteger a la ciudad. Brahma y Vishnú también están ahí... (Eck 1993, 94-190).

En Benarés hay tres lingas principales: Omkara, Vishvanath y Kedar. Los tres son el centro y llevan el mismo nombre de tres sectores geográficos tradicionales (*khandas*): Omkara al norte, Kedar al sur y Vishveshvar al centro. Omkara fue uno de los más importantes shivalingas en la antigüedad remota. Por otra parte, el Kedar original se halla a 3650 m de altura en los Himalayas; en las orillas del Mandakini, uno de los tributarios del Ganges, se encuentra uno de los jyotirlingas. En los textos de las *Puranas*, se afirma que es uno de los santuarios más populares y venerados de los Himalayas y en donde la cosecha de la liberación crece. Kedar tiene sus réplicas en varias partes de la India; Kashi, por supuesto, tiene también la suya que es una de las más veneradas, se localiza cerca del río y tiene su propio ghat.

Los peregrinos que acuden más frecuentemente a este templo son los que provienen del sur de la India y Bengala. Kashi, como se ha seña-

---

6 Un mandala es un mapa cósmico, un “círculo sagrado” en el que puede ser representado todo el universo.

lado ya, es un microcosmos de toda la geografía de la India y el templo de Kedar<sup>7</sup> es un microcosmos de Kashi.

El templo más importante, donde se encuentra el *linga* más sagrado, es Madyameshvara (Eck 1993, 94-190), pero en la ciudad hay innumerables capillas y templos dedicados a la misma deidad, cada uno con un *linga*. En consecuencia, se dice que Kashi es la ciudad de los *lingas*, pues se encuentran cientos de ellos en todas partes y los devotos pasan diariamente por las calles rociándolos con agua del Ganges y dejando flores de bilva (*Aege marmelos*). Muchos de los *lingas* se mencionan en los textos sagrados y se pueden localizar en Benarés.

Desde hace más de mil años, Vishvanat, también llamado Vishveshvara, ha sido el *linga* prominente en Kashi y en toda la India. El templo fue destruido y desecrado multitud de veces por los musulmanes; la primera vez ocurrió en 1193, cuando comenzó la conquista de los musulmanes: Qtub ud din Aibak destruyó cerca de mil templos y edificó mezquitas en su lugar. La última destrucción la perpetró en 1669 Aurangzeb, el último gran mongol, quien construyó sobre las ruinas una mezquita aún existente. El templo actual, edificado en el siglo XVIII, no tiene una arquitectura importante, como los templos del sur de la India o de Orissa.

Uno de los rituales más importantes, no sólo en Kashi sino en todos los santuarios de la India, es el baño ritual, sea en el río Ganges o en otro que se considere sagrado, o cuando menos en los estanques que forman parte de casi todos los templos de la India.

En Benarés, a lo largo de toda la orilla del río, hay una serie de escalones de piedra (*ghats*) que llevan a los peregrinos de las callejuelas de la ciudad al río para facilitarles el baño ritual; el más grande se llama Manikarnika.<sup>8</sup>

---

7 Kedar o Kedarnath es el mismo lugar, *nath* quiere decir señor, por lo que Kedarnath es el señor de Kedar.

8 Al templo de Vishvanath se permite la entrada sólo a los hindúes, pero por ciertas circunstancias tuve la oportunidad de entrar y sentir la sacralidad del lugar.

En el *sancto sanctorum* de Vishvanath se encuentra el *linga*, cuyo cuerpo es una columna de piedra negra pulida, pegada al suelo en un altar de plata sólida. El *linga* es adorado a través de los cinco principales *aratis*<sup>9</sup> en un día. El arati es el más importante de los *upacharas* o 16 ofrendas que incluyen incienso, flores, hojas frescas, entre otros.

A través del día, los devotos mojan el *linga* con agua del Ganges que transportan en grandes recipientes, lo cubren con flores y se inclinan para tocarlo con sus manos y repiten *Jaya, Jaya Vishvanath Shambo* (“Victoria, Victoria a Vishvanath”) y *Om Namah Shivaya* (“Om, alabado Shiva”).

El templo se relaciona con *ghat manikarnika*; se dice que los dos constituyen el eje religioso de Kashi (Eck 1993, 136). Cerca del manikarnika se encuentra el más importante de los campos de cremación.

En Kashi hay una geografía sagrada, un mandala: el centro es el *antargriha*, el “*Sanctum* interior o interno” de la ciudad, el área inmediatamente alrededor del templo central de Shiva, Vishvanath. Está rodeado por cinco círculos (*panchatirtha*) de peregrinaje que lo cubren como *koshas*, especie de capas o cubiertas. Estos son Kashi, Varanasi, Avimukhta, Antargriha y al final la más interna, el propio *linga* de Vishvanath (Gutschow 2009).

El peregrinaje diario (*nytiayatra*) más popular entre los peregrinos y los residentes de Kashi se concentra en los alrededores cercanos al templo de Vishvanatha, se incluyen, además, cuatro templos y el baño en el *ghat* Manikarnika. Una peregrinación más larga es la circunvalación del *sanctum internum del antargriha* de Vishveshvara, que incluye la mayor parte de los templos y los *ghats* más importantes de la ciudad (Eck 1993, 136).

El *avimukhta* es el círculo que le sigue y después el Vanarasi, un poco más grande, que cubre el espacio entre los ríos Vanaras y Asi y el

---

9 *Arati*: ofrenda de luz que se lleva a cabo con una lámpara de aceite o de alcanfor de cinco pabilos, con la que el sacerdote hace círculos frente a la imagen. Actualmente se llama así a todo el rito.

más amplio, el *panchkrosi-yatra*, que cubre el campo sagrado de Kashi, el *kshetra*, el lugar no sólo donde el *linga* de luz partió la tierra sino que, en un sentido más amplio, es el mismo *linga* de luz: un enorme *linga* geográfico, un campo sagrado rodeado por el *panchakrosi-yatra*, el circuito que hace 500 años se convirtió en el peregrinaje más externo definido idealmente por un radio de 17.6 km, con el templo y el *linga* Madyamesh-wara en el centro. La peregrinación del *panchkrosi-yatra* dura cinco o seis días, rodea toda la ciudad e incorpora 108 “estaciones” a lo largo de su ruta, que incluye templos de Shiva y Devi, así como capillas dedicadas a los *ganeshas*, *ganas* y *bhairavas* (*ibid.*, 352). Los peregrinos empiezan su ruta en la madrugada bañándose en el *ghat manikarnika*, en donde declaran su intención de llevar a cabo la peregrinación. A lo largo de la ruta hay ciertos lugares en donde los peregrinos pueden pernoctar. La peregrinación termina en el templo de Vishvanath (*ibid.*, 352-353).

Según Gutschow (2009, 72), la ruta refleja varios aspectos del orden cósmico ya que se encuentran ocho de las 64 *vinayakas* de Kashi, ordenando, así, el espacio de las direcciones cardinales e intercardinales, por lo que no sólo se refiere a la gran tradición del hinduismo sino que incorpora *ganas* (o guardianes) asociados a la tradición local. Hay gran número de *lingas*, además de capillas dedicadas a diferentes dioses.

Si no se puede efectuar el círculo completo, se puede adquirir el mismo mérito haciendo la circunvalación del templo llamado Panchakrosi, que contiene 108 relieves que representan los lugares sagrados de la ruta alrededor de la ciudad (Eck 1993, 352). Por otra parte, el *siddha*, la persona que ha adquirido el conocimiento interior, localiza a Kashi en su cuerpo y ejecuta el *panchakrosi-yatra* dentro de sí mismo.

Todas las capillas importantes llevan a cabo rituales anuales. El peregrino lo toma como una ocasión para realizar la veneración a esa deidad. Los rituales se practican a través de diferentes divisiones del año: los solsticios, las seis estaciones, los doce meses del año, los días lunares específicos, los siete días entre lunes y domingo dedicados a los siete planetas, y otras más.

Residir en Kashi por nueve meses equivale a revivir el vientre materno, y vivir en Kashi al final de la vida significa asegurar la salvación y la inmortalidad (*mukti*), que es la última meta del peregrinaje. Al tiempo de la muerte, Shiva murmura en el oído un *mantra* que destruye todos los pecados; por ello mucha gente devota pasa ahí los últimos años de su vida, para ser incinerado al morir a lado del río y que sus cenizas sean arrojadas a éste.

No importa cuán mala haya sido la conducta de la persona, si muere en Kashi todos sus pecados se perdonan (Eck 1993, 215). Al morir en Kashi tiene asegurada su liberación. No obstante, si la muerte sucede en otro lugar, la cremación en cualquier orilla del Ganges puede tener el mismo efecto, y si aún esto es imposible, las familias deben recoger las cenizas para llevarlas al Ganges en Kashi o incluso mandarlas por correo.

Existen varios campos de cremación, pero el más importante es el Manikarnika. En varios de ellos se pueden ver las piedras *sati* que conmemoran la inmolación de una viuda.

Los cuerpos de los muertos se acomodan en una litera de bambú envueltos en una tela blanca o roja y se sumergen en las aguas del Ganges por última vez y luego se colocan en la pira. El hijo mayor, recientemente tonsurado y en ropa blanca sin coser, circunvala al muerto y enciende la pira.

Los dolientes, que no deben dar muestras de dolor, esperan cerca mientras se quema el cuerpo. Cuando éste se ha consumido, el hijo mayor, de espaldas a la pira, arroja una vasija de barro con agua del Ganges sobre las brasas y se aleja sin mirar hacia atrás.

El campo de cremación se halla bajo la organización profesional de los *doms*, una casta de intocables cuyo dominio en este lugar se remonta a tiempo mítico. Ellos se encargan de recolectar la madera, exigen un impuesto por cada cuerpo y cuidan del fuego mientras arde el cadáver; luego recogen los restos del cuerpo calcinado y los arrojan al río.

Benarés, considerada como la ciudad más santa en la India, es únicamente un ejemplo del vasto panorama de los santuarios y las peregrina-

naciones en la India, inscrito dentro de un aspecto de la religión popular. Es el sitio más importante de peregrinaje. Bhardwaj (1973, 3) menciona que ya en el *Aitereya Brahmana* (1000 a 1500 a. C.) hay alusiones a esta práctica.

## ALGUNAS CONCLUSIONES

Una diferencia importante de las peregrinaciones entre la India y México, además de las mencionadas, son los innumerables textos en los que se recogen las descripciones de las diferentes rutas de peregrinación, que en general abarcan la geografía sagrada y que marcan un territorio sagrado desde tiempos inmemoriales de la India. En la mayoría de estos textos se hallan prescripciones escritas por los brahmanes para llevar a cabo los rituales que deben efectuarse en los santuarios y las peregrinaciones. Los *pandas* o *purohitas*, sacerdotes encargados de los rituales en los diferentes santuarios, tienen una relación clientelar de varias generaciones con los peregrinos.

También es importante el señalamiento de Bhardwaj acerca de que en los centros de peregrinación panhindúes la mayoría de los peregrinos corresponde a las castas altas y las clases económicamente altas, que él explica por su conocimiento de los textos religiosos al tratarse de personas que saben leer. Además, observa que en muchos de estos santuarios existe una asistencia mucho menor de miembros de la casta de los intocables, en los que además todavía sufren discriminación. Esto no sucede en santuarios que él califica como subregionales o locales. Tales hechos llevan a reflexionar en las consideraciones de Lanternari en relación con la religiosidad popular como algo siempre opuesto a la religión de la jerarquía.

Hay que tener en cuenta la continuidad histórica del hinduismo, a diferencia de la gran ruptura que hubo en México con la “conquista espiritual” de los pueblos mesoamericanos. En este segundo caso, pese a las supervivencias, especialmente en lo que respecta a las peregrina-

ciones, domina el “catolicismo popular”, aunque muchos grupos indígenas, como los huicholes, tienen sus propios patrones de peregrinación, con rutas en las que se visitan varios lugares sagrados específicos y que duran varios días (cuando se efectuaban a pie duraban hasta un mes), al igual que en la India.

Otra gran diferencia con México es que el motivo principal de las peregrinaciones a la mayor parte de los santuarios considerados como panhindúes, como es el caso de Benarés, en donde la proporción de peregrinos de las castas y clases económicamente altas es mayor, no tiene como finalidad la obtención de fines que pueden calificarse de “mundanos”; es decir, los peregrinos no acuden por una promesa hecha, o para solicitar a la deidad el remedio para una enfermedad o el buen término de un negocio, sino para obtener la purificación del alma y lograr un lugar más alto en el ciclo de renacimientos, cuando no la “liberación” después de la muerte (Bhardwaj 1973, 226), de acuerdo con la cosmovisión hindú.

Hay, desde luego, muchos otros elementos de semejanza y diferencia en los sistemas de peregrinación de ambos países, pero ello requeriría un tratado completo; es deseable que se pueda llevar a cabo con el tiempo.

Por último, me gustaría agregar que hoy en día, con el desarrollo de las vías de comunicación, la peregrinación se ha convertido en un negocio floreciente; es ahora una excusa para viajar y tener el *darshana*, la visión o vista sagrada de la imagen de la deidad y recibir el *prashad* u ofrenda consagrada. Este fenómeno es semejante a lo que ocurre en Chalma, por lo menos, en donde mucha de la gente que acude a este santuario lo hace por esparcimiento, precisamente por la facilidad de las vías de comunicación. El turismo también ha afectado a los centros sagrados de peregrinación; en Benarés, por ejemplo, el *arati* que se llevaba en los templos (aún en la actualidad), ahora se ha convertido en un espectáculo nocturno para los turistas, escenificado en uno de los principales *ghats* del Ganges. En realidad, se lo podría denominar turismo

religioso floreciente de las peregrinaciones y parece haberse extendido a muchas otras partes del mundo; algunos ejemplos sobresalientes son Santiago de Compostela, Lourdes, Jerusalén, Tirupati, otro famoso templo hindú, la ruta de los incas en Perú, y la de los templos de Ise en Japón.

## BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1988. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de una religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1994. Los hijos de Guadalupe (Religiosidad popular y pluralidad cultural en México), *La Palabra y el Hombre*. Núm. 89, enero-marzo. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 5-30.
- . 1998. *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BHARDAWJ, Sunrider M. 1973. *Hindu Places of the Pilgrimage in India: a study in cultural geography*. Berkeley: University of California Press.
- DÍAZ NIEVES, Israel. 2013. Crucifijo budista: sincretismo iconográfico religioso en un objeto japonés. Tesis de Historia. México: FFyL-UNAM.
- ECK, Diana L. 1993. Banaras. *City of Light*. Nueva Delhi: Penguin Books.
- ELIADE, Mircea. 2005. *Encyclopedia of religion*. Vol. 2, 2a ed. Thompson Gale, pp. 778-779.
- GARMA NAVARRO, Carlos y Robert D. Shadow. 1994. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: División de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM-Iztapalapa.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- GUTSCHOW, Niels. 2009. Pilgrimage and space: Case studies from Bhaktapur, Muktinath and Varanasi, J. M Malville y Baidyanath Saraswati, eds., *Pilgrimage. Sacred Landscape and Self-Organized Complexity*. Nueva Delhi:

- Indira Gandhi National Centre for the Arts, D. K Printworld (P) Ltd., pp. 58-90.
- HITOSHI MIYAKE, Shugendo. 2001. *Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*. Ann Arbor: The University of Michigan.
- MALVILLE, J. M. y Saraswati, Baidyanath, eds. 2009. *Pilgrimage. Sacred Landscape and Self-Organized Complexity*. Nueva Delhi Indira Gandhi National Centre for the Arts, D. K Printworld (P) Ltd.
- MONIER-WILLIAMS. 1877. *Brahmanism and Hinduism*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge.
- RODRÍGUEZ SHADOW, María J. y Robert D. Shadow. 2000. *El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. México: UAEM.
- SAX, William S. 2005. Pilgrimage: Hindu Pilgrimage, Lindsey Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*. 2a. ed., vol. 10. Thompson Gale, pp. 7168-7171.
- SINGH, Rana P. B. 2009. Kashi as a Cosmogram: Panchakrosi Route and Complex Structure of Varanasi, J. M. Malville y Baidyanath Saraswati, eds., *Pilgrimage. Sacred Landscape and Self-Organized Complexity*. Nueva Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, D. K Printworld (P) Ltd, pp. 91-102.
- TURNER, Edith. 2005. Pilgrimage: An Overview, Lindsey Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*. 2a. ed., vol. 10. Thompson Gale, pp. 7145- 7148.
- TURNER, Victor. 1958. Betwixt and Between: The liminal period in rites of passage, William Lessa y Evon Z. Vogt, eds., *Reader in comparative religion. And anthropological approach*. Nueva York: Harper and Row publishers.
- VELASCO TORO, José. 2010. Imaginario cultural e identidad devocional en el Santuario de Otatitlán, María J. Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila, comps., *Estudios del hombre*. Núm. 25, Serie antropología, santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 183-205.



# APORTE TEÓRICO DE FÉLIX BÁEZ-JORGE AL ESTUDIO HISTÓRICO Y ANTROPOLÓGICO DE LAS RELIGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO

JOHANNA BRODA

CON EL LIBRO *LOS OFICIOS DE LAS DIOSAS* Félix Báez-Jorge inició en 1988 un proyecto de gran envergadura en cuanto a la escritura y publicación de una serie de volúmenes dedicados al estudio de la religión mesoamericana.<sup>1</sup>

A *Los oficios de los diosas* (1988, 2a. ed. 2000), le siguieron *Las voces del agua* (1992); *La parentela de María* (1994; 2a. ed. 1999); *Entre los nahuales y los santos* (1998, 2a. ed. 2008); *Los disfraces del Diablo* (2003); *Olor de santidad* (2006), *El lugar de la captura* (2008), *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (2011) y, recientemente, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares* (2013), entre otros libros. ¡No he nombrado todos!

Los libros mencionados, en realidad conforman una unidad; se caracterizan por su coherencia temática y sus propuestas teóricas, y abren perspectivas novedosas para entender los procesos de transformación histórica que han vivido los pueblos indígenas de México desde el momento de la conquista española hasta nuestros días. En el amplio campo de los estudios antropológicos e históricos del país multiétnico y multicultural que es México, existen pocas investigaciones que plan-

---

1 Las reflexiones que presento en este ensayo reflejan el interés con el que he seguido la secuencia de las obras que Félix Báez ha publicado a lo largo de los años, cuyos datos y planteamientos teóricos han sido de gran utilidad e inspiración para mis propias investigaciones y para los proyectos de alumnos y colegas que he asesorado (cfr. Broda, coord. 2009; Broda 2009).

tean de manera tan creativa y sugerente la indagación realizada acerca de la reinterpretación simbólica de las cosmovisiones prehispánicas, del cristianismo implantado en la Colonia, el surgimiento de una nueva religiosidad popular entre los pueblos indígenas y su dinámica transformación a través de los siglos de colonización. En este sentido, Félix Báez-Jorge revisa en la secuencia de sus libros un crisol de datos concretos y planteamientos teóricos que aportan un enfoque original que puede servir de paradigma para otras investigaciones y para la discusión teórica acerca de este proceso.

Otra característica de los libros de Báez-Jorge, es que contienen un sinnúmero de párrafos paradigmáticos, escritos en un excelente estilo literario, de contenido teórico, por lo que me parece indicado reproducir textualmente una serie de ellos en vez de resumirlos –lo que empobrecería el discurso evocativo del autor y el que precisamente quiero transmitir en esta reseña.

### LOS OFICIOS DE LAS DIOSAS

*Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religión popular en los grupos indios de México* (1988; 2a. ed., 2000) constituye el primero de estos libros que diseñara Félix Báez-Jorge. Se trata de una obra densa. En ella quedan plasmados muchos de los planteamientos que serán retomados y enriquecidos en textos posteriores. El estudio abarca una dimensión histórica “de larga duración”, desde los remotos periodos de la época prehispánica hasta la Colonia y la actualidad. Dos extensos capítulos, “Argumentos y conceptos fundamentales” y “Reflexiones complementarias”, están dedicados a la teoría y los planteamientos generales. El autor concibe el estudio de la religión y de las cosmovisiones como “estudio de las ideologías”. Báez-Jorge apunta que “las cosmovisiones semejan galaxias ideológicas que apenas empiezan a conocerse [...] La antropología [...] ha mostrado las plurales imágenes que proyecta el juego de espejos configurados por las representaciones religiosas, singulares formas de conciencia social” (p. 20); y

afirma que “las ideologías religiosas deben entenderse como manifestaciones peculiares del ser social en la conciencia de los hombres” (p. 31). Dadas las contradicciones internas de la realidad social mexicana y la inserción diferenciada de los grupos indígenas en ella, “sus cosmovisiones no pueden analizarse como un todo homogéneo, sino atendiendo a sus diferentes planos ideológicos cuyos encadenamientos o contradicciones [se están reflejando]” (pp. 35, 36).

El enfoque planteado por Báez-Jorge es *dialéctico*; tiene en cuenta las contradicciones que se generan al interior de los grupos sociales. A la vez es *diacrónico*. La religión se visualiza como una institución sujeta a las transformaciones históricas de la sociedad en su conjunto. No puede estudiarse como sujeto genérico sino como *producto históricamente determinado*. Respecto al proceso histórico, Báez-Jorge constata que:

Decapitada la inteligencia mesoamericana [prehispánica] 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 sintetizándose con las deidades católicas (p. 327) (cursivas de J. B.).

A partir de estos conceptos, Báez-Jorge desarrolla su teoría de la *reinterpretación simbólica*,<sup>2</sup> es decir, del sincretismo que surge a partir de la conquista española. Propone que en la Colonia tiene lugar la configuración de nuevas tradiciones populares; al mismo tiempo que se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los conquistadores. En consecuencia, un aspecto fundamental son las propiedades retentivas que caracterizan a las ideologías religiosas.

*Los oficios de las diosas* está dedicado al estudio del complejo universo de las diosas mesoamericanas de la tierra, la luna y el agua, cuyas

---

2 Véase también Bartolomé y Barabás (1982, 1990).

huellas numinosas cubren un ámbito milenario. En la época prehispánica ya se produjeron procesos de sincretismo. En aquellas transformaciones también se daba la retención de elementos arcaicos. Así, por ejemplo, el politeísmo mexica era en sí un complejo sistema religioso, producto de un largo proceso evolutivo autóctono. El análisis evidencia el culto a la Madre Tierra como núcleo fundamental de las religiones prehispánicas, así como sus manifestaciones sincréticas y su reinterpretación simbólica durante la Colonia en el siglo XIX y hasta el presente.

En capítulos posteriores se investigan las manifestaciones de estas deidades en los cultos y las creencias indígenas de la actualidad. Báez-Jorge reivindica el análisis de la etnografía como un tema central de estas indagaciones. Presenta una síntesis etnográfica del pasado y del presente; se trata de un enfoque dialéctico y creativo que une a la antropología y la etnografía con la historia. Esta última se entiende como un proceso dinámico de transformación donde la retención de formas antiguas se entreteje con la continua reinterpretación simbólica y la configuración de nuevas creencias y prácticas religiosas. Estos procesos han estado insertos, según el autor, en la dinámica de violencia del periodo colonial y en los procesos hegemónicos que conducen hasta el presente. En palabras del autor:

Las huellas numinosas de estas deidades cubren un ámbito milenario, muchas de ellas encadenan su significación simbólica a las antiguas culturas prehispánicas, otras la remiten a la dinámica del periodo colonial, dimensión superlativa del etnocidio y la transfiguración cultural. Se examinan, entonces, fenómenos inherentes a formas religiosas en sus manifestaciones retentivas, articularias o sincréticas (p. 21).

## LAS VOCES DEL AGUA

En *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas* (1992), el autor se adentra en el mundo de las sirenas, poéticas

imágenes emparentadas con las divinidades del agua en la Mesoamérica indígena. Este libro explora la comparación de los sincretismos afroamericanos de Cuba y Brasil con los correspondientes fenómenos amerindios de Bolivia y Perú; además, plantea perspectivas más amplias a nivel del estudio comparativo de las religiones acerca del simbolismo profundo de estas imágenes numinosas.

### LA PARENTELA DE MARÍA

En obras posteriores, Félix Báez-Jorge se adentró mayormente al complejo mundo colonial que ha sido tan poco explorado por los antropólogos. En *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica* (1994, 2a. ed., 1999) introduce una exposición amplia y rica acerca del tema de la religiosidad popular. En este caso presenta un estudio comparativo de las devociones marianas en México, Bolivia y Cuba, enfocándose temáticamente en el análisis de los cultos marianos, el sincretismo y las identidades nacionales en Latinoamérica.

Sus ejemplos se refieren al culto de la Virgen de Guadalupe en México, al de la Virgen de Copacabana, cuyo culto surgió a orillas del lago Titicaca, en los límites de Perú y Bolivia (situado enfrente de la isla del Sol, el antiguo santuario incáico y preincáico), así como a la veneración de la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba. Contextualizando históricamente estas manifestaciones del culto mariano en una historia de larga duración, Báez-Jorge afirma que:

En las devociones en torno a las vírgenes de Guadalupe, Copacabana y la Caridad del Cobre [...] se trata de manifestaciones religiosas concebidas y desarrolladas en el centro mismo de procesos coloniales que, al configurarse como mediaciones simbólicas, serían incautadas para fines políticos, convirtiéndose en referentes básicos de las identidades nacionales...

Componentes de primera importancia en la herencia colonial de Latinoamérica, estos cultos florecieron inicialmente entre las clases sociales subordinadas (indios, negros, mulatos y mestizos). Al consolidarse como anclajes ideológicos de las formaciones nacionales, su influencia numinosa [sin embargo] abarcaría al conjunto del cuerpo social en cada país [...]. En México, al igual que en Bolivia y Cuba, las realidades pluriculturales y multiétnicas se han fortalecido y desarrollado impulsadas por dinámicas comunitarias, perfiladas a partir de la dimensión intrahistórica. *En este ejercicio de renovación y resistencia cultural frente a las hegemonías políticas y religiosas, los cultos populares han cumplido el papel de cohesionantes internos, sustentando alteridades y lealtades nacionales.* Las mariofanías estudiadas evidencian la significación que la religiosidad popular ha cumplido en la vertebración de las sociedades latinoamericanas, así como en los todavía erráticos intentos de recomposición socioeconómica y política que marcan la hora de su angustioso presente (pp. 159, 181-182) (cursivas de J. B.).

## ENTRE LOS NAGUALES Y LOS SANTOS

*Entre los naguales y los santos. Religiosidad popular y ejercicio clerical en el México indígena* “se centra en la función de *intermediación simbólica que cumplen los santos en la religiosidad indígena*” (p. 11, cursivas de J. B.). Se trata de la continuación de las investigaciones anteriores, de sus datos concretos y sus acercamientos teóricos. En esta obra, la concepción dialéctica del enfoque desarrollado por Báez-Jorge se ha ampliado, se ha vuelto más compleja en términos teóricos, y más histórica a la vez.

Este estudio de la religiosidad popular se centra en el periodo de la Colonia, “*concepuada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial*” (p. 65, cursivas de J. B.). En este contexto se inserta la investigación acerca de los santos patronos, advocaciones de las comunidades indígenas que ocupan un lugar protagónico en los complejos pro-

cesos sincréticos (es decir, ideológicos) desencadenados por la Conquista. De acuerdo con el autor:

Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. *Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesial; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico (p. 155) (cursivas de J. B.).*

Una singular dimensión simbólica de las imágenes de los santos se refiere a su asociación con los naguales, los espíritus guardianes de personas y comunidades, “los corazones de los pueblos” según la cosmovisión indígena. Las autoridades eclesiales coloniales denunciaban continuamente estas creencias y las prácticas asociadas, según consta en innumerables documentos de la época (1998, 173-187).

Los naguales indígenas eran, por lo general, animales o fenómenos atmosféricos, como el rayo, entre otros. Surge una reinterpretación de los simbolismos zoomorfos tanto indígenas como cristianos, sobre todo en lo que se refiere a los animales que acompañan a los santos (pp. 191, 198). Los oficios sobrenaturales atribuidos a los “santos patronos *nagualizados*” incluyen, entre otros, el control de las lluvias, la preservación de las milpas, el cuidado de las cosechas, la protección contra los desastres naturales y el cuidado de las *cosas de los antiguos* (p. 187).

En sus conclusiones al libro, Félix Báez destaca que "... la religión popular se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales..." (p. 229). Además, usa el tema de los naguales y los santos para seguir estudiando el complejo mundo colonial y sus variados procesos de elaboración y reformulación sincréticas. Al investigar la función de intermediación simbólica que cumplen los santos en la religiosidad indígena, el autor amplía y precisa sus planteamientos acerca de la religiosidad popular.

Se trata de un complejo proceso dialéctico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo que ha influido en la continua reformulación de la memoria colectiva y la identidad comunitaria. Estos procesos no se pueden abstraer de la inserción de las comunidades indígenas en estructuras políticas marcadas por la desigualdad y la opresión étnica, cultural y religiosa a lo largo de la Colonia, la Independencia y hasta nuestros días. En la investigación acerca de estos temas, se empleaban y discutían en las décadas de los años sesenta y setenta conceptos como "religión mixta", "cristo-paganismo", "religión sincrética" y "aculturación". Sin embargo, Báez-Jorge afirma que tales conceptos son insuficientes para denotar la complejidad simbólica y social inherente a las devociones populares. "Es necesario dejar a un lado las ópticas esquemáticas y reduccionistas, descubriendo las particularidades étnicas y comunitarias que definen las diferentes expresiones de la religión popular, resultantes de procesos históricos concretos" (p. 235).

Al entender *la religiosidad popular como religiosidad distante de la ortodoxia de la Iglesia católica oficial*, el autor maneja una concepción dialéctica, orientación teórica que ha sido influenciada por Antonio Gramsci y Georges Balandier.<sup>3</sup> En cuanto a la investigación histórica

---

3 Cfr. Gramsci (1961, 1986, 1992); Balandier (1969 [2004; 1975]); cfr. también Durkheim (1968); (Mauss 1970, 1971a, b); Lanternari (1982); Maldonado (1985).

sobre México se apoya en autores como Aguirre Beltrán, Gibson, Carrasco, Giménez, Gruzinski, Lafaye, Florescano, entre otros.<sup>4</sup> Báez-Jorge reseña una bibliografía muy amplia y a partir de las referencias a estos autores va tejiendo su propio argumento, que va más allá de los autores citados. Se le podría tachar de “eclectico”; sin embargo, las ventajas de este enfoque son múltiples. Félix Báez muestra una gran erudición al trazar los antecedentes de la discusión actual y enseñar al lector que los conceptos tienen su propia historia que es imprescindible tener en cuenta si se quiere avanzar en el nivel teórico.

Las coordenadas analíticas que maneja Báez-Jorge en el estudio de la religión popular son su dimensión histórica, los condicionamientos étnicos y de clase, la autonomía frente a la institución eclesiástica y la orientación terrenal de la religiosidad popular, que influye en los aspectos devocionales que ha generado. De allí se deriva la importante función de los santuarios y peregrinaciones y la importancia de las imágenes.

Según Giménez (1978), la religiosidad popular se caracteriza por el peso de las dimensiones devocionales que se manifiestan en prácticas propiciatorias a través de mandas, procesiones y peregrinaciones.<sup>5</sup> La importancia de los santuarios consiste en reunir periódicamente una gran afluencia de peregrinos. Todos estos aspectos de la religión popular y su sincretismo concomitante surgen a partir de las políticas de la Iglesia católica de la Contrarreforma y en reacción a ellas.

Al favorecer los aspectos mencionados del culto y particularmente aquel de los santos, Gruzinski (1994, 15) apuntó que “al espacio saturado de ídolos le sucedió [...] un nuevo espacio poblado de santos”. La Iglesia barroca precipitó entre la población indígena la misma idolatría (o más bien, una equivalente a la) que antes había combatido. De acuerdo

---

4 Cfr. Aguirre Beltrán (1963, 1982, 1986); Gibson (1967); Carrasco (1976); Giménez (1978); Bartolomé y Barabás (1982 y 1990); Signorini y Lupo (1985); Gruzinski (1988, 1991 y 1994); Lafaye (1983 y 1984); Florescano (1994 y 1997), entre otros.

5 Cfr. Ribeiro de Oliveira (1972, 13-14).

con Félix Báez, “este complejo proceso remite a la dialéctica de la imagen y la devoción, en cuya más acabada configuración la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen” (p. 50).

Félix Báez insiste en que hay que conceptualizar a las comunidades, no como pasivos receptores de las influencias que llegaron desde “afuera” sino como actores que desarrollaron estrategias de supervivencia y de reproducción creativa de su tradición cultural.<sup>6</sup> Las comunidades indígenas han adoptado diferentes estrategias frente a las imposiciones de la jerarquía eclesiástica colonial. Envuelta en un complejo proceso de ideologización, la religiosidad popular ha aceptado formalmente los símbolos de la religión hegemónica, en tanto que en el nivel profundo de su dinámica ha mantenido lealtades a los cultos tradicionales gestados en el seno de las comunidades devocionales. En estos procesos, la intermediación de los santos y sus advocaciones han constituido –en palabras del autor– “el núcleo en el que la conciencia étnica y las condicionantes históricas [han interactuado] de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social” (p. 249).

Félix Báez enfatiza en que todos estos fenómenos no deben abstraerse de los procesos hegemónicos que la sociedad mayor ha ejercido sobre ellos. En esta perspectiva existe una coincidencia entre sus planteamientos y aquellos de Eric Wolf, en el sentido de que los fenómenos ideológicos y culturales tienen que analizarse en su imbricación con las estructuras de poder. En su obra *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, Wolf enfatizó que para entender los procesos históricos de la transformación de las culturas, un tema central debe de ser el ejercicio del poder y su influencia determinante sobre la producción de las ideas, es decir, la ideología (Wolf 2001, 352). Como antropólogo, Wolf afirma además que “las discusiones teóricas deben fundamentarse en casos (concretos), en pautas observadas de comportamiento y en textos

---

6 Cfr. Broda (2001, 2004, 2005); Good (2004).

registrados” (*ibid.*, 17). Es decir, estos procesos no deben estudiarse en lo abstracto sino en su concreción histórica.

Al igual que Eric Wolf, Báez-Jorge insiste en reivindicar la importancia del trabajo etnográfico. El autor parte del dato empírico y afirma que la realidad que estudiamos es polisémica y cambiante. Su aportación consiste en confrontar los datos etnográficos con una serie de conceptos teóricos que buscan penetrar al nivel explicativo de los fenómenos sociales y los procesos culturales. Para aplicar estos conceptos, Félix Báez se propone trascender “los asfixiantes marcos temporales de factura sincrónica [...] mediante la ventana analítica que corresponde a la historia de larga duración (mal llamada historia inmóvil)” (1998, 27, 149).

### *¿QUIÉNES SON AQUÍ LOS DIOSES VERDADEROS? RELIGIOSIDAD INDÍGENA Y HAGIOGRAFÍAS POPULARES*

En 2013, Báez-Jorge retoma nuevamente el escrutinio de los santos, las devociones y hagiografías que se tejen alrededor de estos singulares personajes de la cultura popular. Así profundiza y amplía su acuciosa lectura de una amplia gama de obras acerca del proceso histórico colonial. Entre estas obras podemos mencionar a autores como Foster, Gibson, Wolf, Gruzinski, Bernard y Gruzinski, Rubial, Lafaye, Ricard, Weckman, López Austin, Gómez Martínez, Gómez Arzapalo, Broda, etc. También se apoya en numerosos estudios etnológicos clásicos, entre ellos los de Aguirre Beltrán, Villa Rojas, Holland, Ruz, Signorini, Lupo, Giménez, Bonfil, Bartolomé, Barabás, Galinier, Millán, Ichón, Williams García, Velasco Toro y otros.<sup>7</sup>

En esta obra, Báez-Jorge reseña un amplio abanico de planteamientos teóricos relevantes para las ciencias sociales apoyándose en una reseña selectiva de numerosos autores, entre quienes figuran

---

7 Para las referencias me remito a la bibliografía final del capítulo. Esta bibliografía representa sólo una pequeña selección de los numerosos títulos reseñados y citados por Félix Báez-Jorge en sus obras.

Mauss, Gramsci, Habermas, Kosik, Rappaport y L. Maldonado, entre otros, además de los escritores Carpentier, Galeano, Lezama Lima y A. Reyes.<sup>8</sup> A partir de estos autores y de sus propias propuestas podemos mencionar los siguientes conceptos 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 contrahegemónicas, alternativas sincréticas, alteridades, representaciones del otro, y la evocación de un complejo proceso signado por la dialéctica de la identidad y la alteridad.

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.

En cuanto a las políticas de evangelización que impulsaron la Iglesia católica y el Estado español, éstas no fueron homogéneas, existían tendencias divergentes que se mantenían en lucha a lo largo del siglo XVI. Félix Báez nos habla de las etapas de evangelización. La primera etapa, de 1523-1555, está representada por los órdenes mendicantes, sobre todo las actividades de los franciscanos, y 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 la educación de los hijos de la nobleza indígena, así como la labor de muchos cronistas, sobre todo fray Ber-

---

8 Cfr. nota 7.

nardino de Sahagún). Sin embargo, como es bien sabido, estos proyectos fueron aniquilados conforme se consolidaba el poder del Estado y de la Iglesia.

La segunda etapa comienza en 1555 con el Primer Concilio Mexicano, que va a 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 Giménez, quien señala:

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 (1978, 12; cfr. Methol Ferré 1973).

A partir del Primer Concilio Mexicano de 1555, anticipándose al Concilio de Trento sobre el empleo legítimo de las imágenes, se dio un gran impulso al culto de los santos como patronos de iglesias, pueblos y comunidades, así como al culto de la Virgen en sus diversas advocaciones.

En este libro,<sup>9</sup> Félix Báez-Jorge nos da una serie de ilustrativos ejemplos de cómo los santos fueron incautados por las comunidades indígenas para formar parte de la vida colectiva de ellos. 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 el espíritu de los ancestros que habitan las montañas sagradas del paisaje (2013, 83-88). La vida de los santos se sitúa en este paisaje ancestral, por eso se relacionan con los cerros, volcanes, cuevas, lagunas etc. Este paisaje sigue siendo la manifestación de la cosmovisión ancestral.

---

9 Cfr. Parte II, Perspectivas etnográficas.

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” (*ibid.*, 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 cargos, 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 también administraban recursos económicos a través de las cajas de comunidad, que ofrecían protección a sus miembros, y entre otros servicios cubrían los gastos funerarios asegurando beneficios para la vida más allá de la muerte. Según apuntara 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” (1967, 130-131). En este sentido afirma Báez-Jorge que “el sistema de cargos conjuntamente con el territorio constituyen [las] claves estructurales de la vida comunitaria”<sup>10</sup> (2013, p. 173).

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.<sup>11</sup> Podríamos afirmar que esta incautación manifiesta aspectos de la internalización del colonialismo. En palabras de Báez-Jorge:

---

10 “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” (Báez-Jorge 2013, 173, 174).

11 Cfr. Parte III: Más allá de la ortodoxia: las dimensiones de la relación con el “otro”.

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 la 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 (2013, 178, 179) (cursivas de J. B.).

La reinterpretación que experimentan las figuras de los santos traídos de España en el México colonial parten de la poderosa atracción que ejercieron las imágenes mismas en el proceso de evangelización –lo que Luis Millones (1997), en el caso peruano, ha llamado “*la violencia de las imágenes*”–. Existe una coincidencia importante entre las interpretaciones que presentan Báez-Jorge y Millones. Ambos autores coinciden en evocar la dinámica de los procesos sincréticos de una manera particularmente original y creativa. Luis Millones afirma, en 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” (1997, 74). Más adelante, en el mismo texto, Millones señala que:

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 (1997, 75).

En otra parte, Millones apunta que “el patrono así adquirido abandona la historia de la que fue provisto por el dogma católico” (*ibid.*, 30). En relación con el fructífero campo de la comparación entre Mesoamérica y los Andes, Félix Báez 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. Instrumentaron, en consecuencia, la inserción de sus deidades en imágenes y rituales propios de la fe hegemónica, configurando variadas expresiones de la religión popular (Báez-Jorge 2013, 184).

Los santos fueron reinterpretados en términos de estas cosmovisiones indígenas, y en palabras de Félix Báez, “transponiendo su condición hierofánica en la alteridad de la religión hegemónica, los santos fueron transformados en vehículos identitarios” (*ibid.*, 180).

### LOS DISFRACES DEL DIABLO

Este voluminoso estudio de 2003, añade aspectos cruciales a la temática de los santos arriba esbozada. Al proseguir su escrutinio del pensamiento religioso mesoamericano, en esta investigación Báez-Jorge da prioridad a *la dialéctica de lo sagrado* y a la oposición entre el Bien y el

Mal producto de la imposición de la religión católica en el contexto de conquista. En palabras del autor:

Tanto en la sociedad colonial como en el México de nuestros días, los imaginarios indígenas el Diablo –símbolo cristiano del Mal– remiten a contextos signados por la desigualdad social y el conflicto interétnico, la oposición de valores, el choque de cosmovisiones, contradicciones que se proyectan en el ámbito de los relatos míticos [...] Se advierte un ejercicio de repudio al OTRO que implica complejos procesos de contra-aculturación, apropiación y reinterpretación simbólica, que tienen como eje nuclear la contradicción entre lo propio y lo extraño (Báez-Jorge 2003, 47).

En la estratificación y polarización social que surge en la sociedad colonial, la noción del Diablo llega a asociarse con los mestizos, negros y mulatos, sectores dominantes con los que conviven los indígenas en sus comunidades. Báez-Jorge considera que estos grupos dominantes llegan a identificarse con los imaginarios colectivos de Diablo-poder, Diablo-mestizo, Diablo-riqueza, Diablo-ganadería, Diablo-embriaguez, y enfatiza:

Expresando actitudes de resistencia étnica frente al ejercicio del poder y la hegemonía económica de los grupos mestizos (o ladinos) dominantes en las relaciones interétnicas regionales [...] Detrás de ese caleidoscopio de imágenes diabólicas [...] se enmascara el rechazo indígena a la hegemonía cultural de los mestizos atentatoria del equilibrio comunitario y de sus secuelas de explotación (*ibid.*, 598, 599).

De esta manera, el Diablo llega a representar simbólicamente el miedo colectivo y las angustias cotidianas que cobra la vida al interior de las comunidades (*ibid.*, 620).

A diferencia de los santos patronos que operan como singulares referentes de las identidades étnicas en tanto símbolos de valencia positiva, el

Diablo y las visiones demoníacas sincretizadas son entidades negativas que contrastan con los valores propios del orden comunitario y la pertenencia étnica (*ibid.*, 623).

En este sentido, los pueblos indígenas desarrollaron estrategias simbólicas, instrumentando la inserción de sus antiguas deidades en el nuevo universo religioso que les fue impuesto. En la cima ubicaron a las imágenes cristianas asociadas al Bien –particularmente los santos y vírgenes– y en el escalón opuesto a las entidades malignas. Por otra parte, Félix Báez propone que “en medio de estas posiciones bipolares, en las cosmovisiones mesoamericanas se identifican héroes culturales, seres ambiguos y demiurgos vinculados a las arcaicas mitologías”, y que en esta inserción sincrética se trata de expresiones de los antiguos imaginarios mesoamericanos que fueron articulados al proceso colonial, sujetas a permanente reinención (*ibid.*, 624).

### DEBATES EN TORNO A LO SAGRADO

Finalmente comentaremos algunos conceptos claves que presenta Félix Báez-Jorge en su libro *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (2011). En esta obra, Báez-Jorge retoma nuevamente los principales conceptos de análisis que ha desarrollado en las obras anteriores. Defiende un enfoque antropológico que, a su vez, se basa en el estudio de datos empíricos y en el proceso histórico concreto. Además, se trata de un enfoque dialéctico del desarrollo histórico, no sólo de las sociedades sino específicamente de los fenómenos religiosos. Éstos se visualizan como parte de un todo social, se insiste en el carácter social del hombre, la religiosidad está inmersa en esta totalidad (p. 35).

El autor discute nuevamente el uso del concepto y término de “*religiosidad popular*”, profundizando en la discusión de él y ampliando las referencias a otros autores. Enfatiza el estrecho vínculo que se pro-

duce entre la religiosidad popular y el poder, afirmando que “durante siglos la religiosidad popular indígena ha operado en el marco de un complejísimo proceso de ideologización” (p. 261). Desde esta perspectiva, el análisis que propone presta particular atención a los procesos hegemónicos y contrahegemónicos del poder, en su acepción simbólica. Desde este punto de vista, reseña una amplia gama de autores que comparten este enfoque teórico, pero dedica especial atención a la cita de numerosos trabajos etnográficos que aportan datos concretos, donde los antropólogos argumentan la utilidad de usar el concepto en las investigaciones etnográficas e históricas sobre los pueblos indígenas de México.

Esta vez, Báez-Jorge sitúa la religiosidad popular en el contexto más amplio de la discusión de “*lo sagrado*”, es decir, del fenómeno religioso en sí. Cita numerosos autores que han versado sobre este tema y constata que el debate en torno a lo sagrado pertenecía más bien al campo de la filosofía, la epistemología y la teología, antes de que fuera asumido por la antropología. En esta discusión teórica, Báez-Jorge se remonta a autores “clásicos” como Marx, Engels, Feuerbach, Durkheim, Mauss, Weber, y sobre todo a Gramsci, pero incluye también a sociólogos más recientes como Balandier, Lanternari, Bourdieu, Habermas, Giménez<sup>12</sup> y otros, que han defendido el vínculo existente entre el fenómeno religioso, las relaciones de poder y el proceso histórico concreto. En sentido crítico, aunque no abunda mucho en ello, nombra también a Otto, Jung y Eliade, quienes han sustentado la plena autonomía del fenómeno religioso, considerando la experiencia de lo sagrado como irreducible a cualquier otra categoría de lo humano. Para Eliade, “la influencia de los procesos históricos para explicar lo sagrado pasa a segundo término, desplazada por la pretendida trascendencia de los arquetipos” (cit. por Báez-Jorge 2011, 45-47). Contraria a esta posición ha sido la del filósofo alemán Feuerbach, quien afirmó en su momento

---

12 Cfr. nota 7.

que “los dioses no son otra cosa que los deseos humanos personificados o materializados”. Báez-Jorge señala que “entender este principio contribuye a evitar juicios absolutos en torno a lo sagrado” (Báez-Jorge 2011, 289).

Si bien en este libro Báez-Jorge hace numerosas referencias concretas al proceso histórico de México y al papel político que la Iglesia católica ha jugado en relación con las esferas del Estado a lo largo del tiempo, a nivel teórico el autor insiste ante todo en la discusión acerca de la dialéctica *hegemonía-contrahegemonía*, que son conceptos derivados de la obra de Gramsci (1961, 1986, 1992).

En relación con este autor, Báez-Jorge expresa que “las observaciones de Gramsci en torno al estudio de los fenómenos sociales y culturales han sido fundamentales en la reorientación de las perspectivas analíticas centradas en los cultos populares, con especial referencia a México” (2011, 238). El pensamiento gramsciano es antiesencialista, es dinámico y dialéctico.

En opinión de Félix Báez, “hegemonía es el concepto gramsciano más afortunado pero también el más malinterpretado”, (2011, 239). Y explica que:

Gramsci opone las funciones de la dominación (cohesión física) a las de hegemonía o dirección (consentimiento y control ideológico) [...] 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. [Según Gramsci] la Iglesia y la religión son coadyuvantes a la concreción del “principio organizador que cumple la hegemonía. Este concepto implica la reciprocidad entre la base material y la superestructura, así como las formas de manipulación social y control ideológico. 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 (p. 241)  
(cursivas de J. B.).

Según Gramsci, tres elementos constituyen la religión: 1. la creencia en una o varias divinidades 2. el sentimiento humano de dependencia hacia dichos “seres superiores que gobiernan la vida del mundo”, y 3. la existencia de relaciones entre hombres y dioses, es decir, el culto (p. 246). En otras palabras, Gramsci equipara la religión con *a)* “una concepción del mundo”; *b)* un instrumento hegemónico o de resistencia (tratándose de las devociones populares), y *c)* una norma de conducta, es decir, una expresión ideológica (2011, 247, 248).

Gramsci propone estudiar a la Iglesia como aparato ideológico y a la religión como forma ideológica. Por otra parte, define al “pueblo” como “el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes”. De esta manera, a este autor le interesó describir “el orden social y las formas de legitimarlo” (2011, 245-252).

En una perspectiva semejante, el sociólogo francés Balandier (1963, 14 y ss), al escribir a partir del análisis de la situación africana, afirma que lo característico 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 (2011, 141).

Báez-Jorge (1998, 33) ya había planteado en sus obras anteriores que convendría retomar algunas discusiones de los años setenta del siglo xx. Autores como Bastide (1973), Balandier (1963, 1973) y Lanternari (1974, 157-158; 1982) señalaron en aquel momento *las imbricaciones entre el colonialismo y los procesos sincréticos*. Referente al proceso de descolonización en África, Balandier (1973) destacó “el papel que el sincretismo cumple en la captación e integración de los valores religio-

sos del colonizador”. 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, nos puede ayudar mucho a entender mejor los procesos que tuvieron lugar en México a raíz de la Conquista.

En esta perspectiva, Báez-Jorge menciona también a Aguirre Beltrán (1963, 1982), quien aportó a la discusión acerca del colonialismo interno en la historia de México al insistir en que no hay que olvidar la estratificación en clases sociales así como en regiones configuradas en términos socioeconómicos y políticos. Esta discusión ha sido fundamental para caracterizar al país en términos estructurales (Báez-Jorge 2011, 142). Señala que “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 esta manera, el estudio de la religión popular revela también [palabras de J. B]], las contradicciones, las transformaciones y las tendencias presentes en la estructura social en general, y en el campo religioso, en lo particular” (*ibid.*, 172, 173).

En este libro, Báez-Jorge retoma también la discusión respecto del polémico y a veces mal entendido concepto de *sincretismo*, y señala que este último “tiene relevante utilidad heurística en los estudios antropológicos, pero se ha manejado con demasiada amplitud” (p. 206). “Se trata 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” (p. 202).

Bartolomé y Barabás (1982, 34, 138-139; 1990) han argumentado que es mejor sustituir el término de sincretismo por el de *reinterpretación simbólica*, dado que éste, en su opinión, manifiesta mejor la naturaleza de la estrategia social involucrada. Esta estrategia implica, por parte de los dominados, al igual que de los dominadores, “una manipulación de los respectivos códigos simbólicos” (Báez-Jorge 2011, 204). Al respecto, Báez-Jorge opina que:

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 sistema simbólicos que entran en relación (*ibid.*, 203).

Desde esta perspectiva, propone que “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*” (*ibid.*, 203, 206) (cursivas de J. B.).

En este sentido, Félix Báez afirma que “la proyección contra-hegemonía reviste particular riqueza heurística en tanto descubre claves simbólicas de las transformaciones operadas en las dimensiones míticas y rituales contextuadas en las cosmovisiones” (Báez-Jorge 2013, 64). Y señala que la confusión terminológica que rodea los conceptos de sincretismo y de religión popular ha erosionado su utilidad analítica. *Se trata de confusiones epistemológicas* (Báez-Jorge 2011, 222):

Recordemos de paso la importancia radical de los conceptos para vertebrar las orientaciones metodológicas y ordenar sistemáticamente los datos que sustentan las formulaciones teóricas [...] La instrumentalidad de los conceptos refiere a funciones de descripción, clasificación, organización y previsión (*ibid.*, 221).

Insiste, también, en que debe prestarse más atención a la cuestión epistemológica. En este sentido, afirma que:

Los problemas cognoscitivos que plantean estas acciones trascienden el campo antropológico y deben debatirse, necesariamente, en la dimensión epistemológica, por cuanto refieren [...] a la necesidad de revisar críticamente el aparato conceptual de nuestra disciplina [...] 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 (*ibid.*, 254).

## REFLEXIÓN FINAL

En mi opinión, la destacada aportación de Félix Báez-Jorge al estudio de las religiones y cosmovisiones de los pueblos indígenas de México, consiste en ubicar la historia de estos pueblos como sectores subalternos de la sociedad altamente estratificada que surge a raíz de la Conquista, y de situar la comprensión de las cosmovisiones indígenas en este campo dialéctico mayor. Si bien Félix Báez enfatiza la importancia del dato empírico concreto, la descripción de creencias y ritos, su interés se dirige fundamentalmente hacia la comprensión de la inserción de estas creencias y prácticas en los procesos sociales y políticos mayores que, según este enfoque, determinan *la noción de lo sagrado como un conjunto históricamente determinado*. La religión y las cosmovisiones no existen como entidades esencialistas, sistemas de creencias cerrados, sino que se encuentran en un proceso continuo de reformulación que corresponde a la vida de los pueblos.

Si bien el estudio de las cosmovisiones indígenas de México es un tema fascinante en sí –propio de la antropología como la indagación comparada de las expresiones culturales humanas–, sin embargo, para alcanzar una comprensión más profunda de la creación de estas cosmovisiones su análisis no debe abstraerse de los procesos sociales mayores en los que han estado envueltas a lo largo de los siglos. El concepto de religiosidad popular permite entender la cosmovisión de los pueblos indígenas como expresión ideológica de su situación subalterna dentro de un crudo proceso histórico, la situación colonial y su impacto en las mentes colonizadas. Esta dialéctica hegemónica-contrahegemónica permite entender la fusión –no sin contradicciones– de creencias y prácticas

procedentes de diferentes estratos históricos ancestrales, que en la mente de los conquistados fueron ensamblados con los símbolos y las prácticas impuestos por las instituciones del Estado colonial y moderno.

En este sentido, Báez-Jorge explora también en sus obras cómo la dinámica de los cultos populares indígenas ha contribuido al proceso de configuración multicultural de la sociedad mexicana. Sus sugerentes planteamientos tienen una inusitada actualidad en el mundo convulsionado que es el México de nuestros días y cuando las políticas neoliberales a ultranza constituyen una nueva conquista económica, política y espiritual contra los pueblos indígenas y la población mexicana en general.

En cuanto al estudio de los contenidos de las cosmovisiones y el análisis de las dinámicas de los rituales entre los pueblos indígenas contemporáneos, Báez-Jorge delinea el marco conceptual y teórico para situar estos estudios en una perspectiva global más amplia.

## SIGLAS

CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

CNCA: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

ENAH: Escuela Nacional de Antropología e Historia

FCE: Fondo de Cultura Económica

INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia

INI: Instituto Nacional Indigenista

UIA: Universidad Iberoamericana

UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México

## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1963. *Magia y medicina. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: INI.

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1982. *El proceso de aculturación*. Núm. 15. México: Ediciones de la Casa Chata/CIESAS.
- . 1986. *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1988. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religión popular en los grupos indios de México*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988 [2a. ed., 2000].
- . 1992. *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1994. *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1998. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana [2a. ed., 2008].
- . 2003. *Los disfraces del Diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2006. *Olor de santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2008. *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- . 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2013. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BALANDIER, Georges. 1963. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. París: PUF.
- . 1969. *Antropología política*. Barcelona: Península.
- . 1973. *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- . 1975. *Antropo-lógicas*. Barcelona: Península.
- BALANDIER, Georges. 2004. *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

- BARTOLOMÉ, Miguel A. y Alicia Barabás. 1982. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México: INAH.
- . 1990. *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. T. II. México: INAH-CNCA.
- BASTIDE, Roger. 1973. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BERNARD, Carmen y Serge Gruzinski. 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las creencias religiosas*. México: FCE.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1990. *México profundo. Una civilización negada*. México: CNCA/Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre. 2006. Génesis y estructura del campo religioso, *Relaciones*. Vol. xxvii, núm. 108, otoño, pp. 29-70.
- BRODA, Johanna. 2001. La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE/Conaculta, pp. 165-238.
- . 2004. ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH, pp. 61-81.
- . 2005. La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana, Antonio Garrido Aranda, comp., *El mundo festivo en España y América*. Córdoba: Servicio de Publicaciones-Universidad de Córdoba, pp. 219-248.
- . 2009. Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México, Johanna Broda, coord., *Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México*. México: ENAH/INAH, pp. 7-19.
- , coord. 2009. *Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México*. México: ENAH/INAH.
- CARPENTIER, Alejo. 1987. *La consagración de la primavera*. La Habana: Letras Cubanas.
- CARRASCO, Pedro. 1976. *El catolicismo popular de los tarascos*. Sep-Setentas, núm. 298. México: SEP.

- DURKHEIM, Emile. 1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapus.
- ELIADE, Mircea. 1981. *Tratado de historia de las religiones*. 4a. ed. México: Era.
- FEUERBACH, Ludwig. 1998. *La esencia del cristianismo*. Valladolid: Trotta.
- FOSTER, George M. 1985. *Cultura y conquista. La herencia española en América*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- FLORESCANO, Enrique. 1994. *Memoria mexicana*. México: FCE.
- . 1997. *Memoria indígena*. México: Taurus.
- GALEANO, Eduardo. 1992. Para que América se descubra a sí misma, *Casa de las Américas*. Núm. 136. La Habana.
- GALINIER, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM/INI/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- . 1999. L'entendement mesoaméricain. Catégories et objets du monde, *L'Homme*. Núm. 151. París, pp. 101-122.
- GIBSON, Charles. 1967. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI Editores.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos A. C.
- GÓMEZ ARZAPALO, Ramiro. 2009. *Los Santos, mudos predicadores de otra historia (la religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo. 2002. *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Conaculta/Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. 2004. La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH, pp. 127-149.
- GRAMSCI, Antonio. 1961. *Literatura y vida nacional*. Buenos Aires: Lautaro.
- . 1986. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos.

- . 1992. *Antología*. Selec., trad. y notas de M. Sacristán. México: Siglo XXI Editores [15a. ed. 2005].
- GRUZINSKI, Serge. 1988. *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México: INAH-IFAL.
- . 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- . 1994. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: FCE.
- HABERMAS, Jürgen. 2005. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. México: Taurus Humanidades.
- HOLLAND, William R. 1978. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México: INI.
- ICHÓN, Alain. 1973. *La religión de los totonacas de la Sierra*. México: INI/SEP.
- JUNG, Carl G. 1981. *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós Studio.
- KOSIK, Karel. 1967. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- LAFAYE, Jacques. 1983. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE.
- . 1984. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. México: FCE.
- LANTERNARI, V. 1974. *Occidente y Tercer Mundo*. México: Siglo XXI Editores.
- . 1982. La religión populaire. Perspective historique et anthropologique, *Archives de Sciences Sociales de Religions*. Vol. 53, núm. 1 (ene-mar), pp. 121-143.
- LEZAMA LIMA, J. 1993. *La expresión americana*. Irlemar Chiampi, eds., México: FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1997. Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial, Xavier Noguez y Alfredo López-Austin, coords., *De hombres y dioses*. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, A. C., pp. 224-251.
- . 1999. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM.
- MALDONADO, Luis. 1985. *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Terrae.

- MARX, Carlos y Federico Engels. 1974. *La ideología alemana*. México: Cultura Popular.
- MAUSS, Marcel. 1970. *Lo sagrado y lo profano*. Obras. T. I. Barcelona: Barral Editores.
- . 1971a. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- . 1971b. *Institución y culto*. Obras. T. II. Barral Editores, Barcelona.
- MEMMI, Albert. 1980. *Retrato del colonizado*. Pról. de Jean-Paul Sartre. 4a. ed. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- METHOL FERRÉ, A. 1973. *Pueblo e Iglesia en América Latina*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- MILLÁN, Sául. 2007. *El cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. México: INAH.
- MILLONES, Luis. 1997. *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*. Sevilla: Fundación El Monte/Universidad Pablo de Olavide.
- . 2005. De las siete ciudades de Cíbola a la urbe indiana. Apuntes para una historia de los santos patronos, Luis Millones, ed., *Ensayos de historia andina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 11-36.
- OTTO, Rudolf. 1980. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- RAPPAPORT, Roy A. 2001. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REYES, Alfonso. 1992. *Letras de la Nueva España*. México: FCE.
- RICARD, Robert. 1986. *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A. 1972. Religiosité populaire en Amerique Latine, *Social Compass*. Vol. XIX, núm. 4, pp. 13-14.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. 1993. Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España, Clara García A. y Manuel Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: UIA/INAH/Condumex.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. 2011. *La Justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. Madrid y México: Ediciones de Educación y Cultura/Trama Editorial.
- RUZ, Mario H. 1992. Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el diluvio hispano, María del Carmen León, Mario H. Ruz y José Alejos García, coords., *Del*

- Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas.* México: Conaculta, pp. 85-162.
- SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo. 1985. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla.* Xalapa: Universidad Veracruzana.
- VELASCO TORO, José. 2000. *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán.* Xalapa: IVEC.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1990. *Etnografía tzeltal de Chiapas.* México: Gobierno del Estado de Chiapas/Miguel Ángel Porrúa.
- WEBER, Max. 2004. *Sociología de la religión.* 2ª reimp. México: Ediciones Coyoacán.
- WECKMANN, Luis. 1996. *La herencia medieval en México.* 2a ed. México: El Colegio de México/FCE.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto. 2004. *Los tepehuas.* 2a. ed. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- WOLF, Eric. 2001. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis.* México: CIESAS.



# EL SIGNIFICADO INESCRUTABLE DE LAS DIOSAS: MITOS Y RITOS EN LOS SANTUARIOS DEL SUR DE VERACRUZ

GUADALUPE VARGAS MONTERO

La catequesis de los indios de México debe mirarse bajo el análisis reflexivo que corresponde a un doloroso ejercicio etnocida.

FÉLIX BÁEZ JORGE, *Entre los nahuales y los santos*

## INTRODUCCIÓN

EN EL SUR VERACRUZANO EXISTEN SEIS SANTUARIOS MARIANOS que están dedicados a: la Virgen del Carmen, situado en la ciudad de Catemaco; la Virgen de los Remedios, en San Andrés Tuxtla; la Virgen Dolorosa, en Santiago Tuxtla; la Virgen del Rosario, en Alvarado; la Virgen de la Candelaria, en Tlacotalpan, y la Virgen de la Concepción, en Cosamaloapan. A partir de la historia documentada, la memoria histórica y la tradición oral, abordaré algunos significados inescrutables de las diosas/virgenes/señoras que los creyentes indígenas, negros y mestizos de la Sierra de Santa Marta, Los Tuxtlas y la Cuenca Baja del Papaloapan, han construido en el devenir histórico y que se han plasmado mediante escenificaciones y performances de mitos y ritos cuya peculiaridad es la polifonía y el dialogismo.<sup>1</sup> Para ello analizaré algunas de estas vírgenes, atendiendo a sus atributos, sus significados y a las características de sus peregrinaciones.

Los creyentes tienen como fundamento espiritual la fe, y ésta se objetiviza mediante actos de comunicación (dialogismo) y de acción

---

1 Bajtin, *Problemas de la poética de Dostoievski*, pp. 12-14.

colectiva, como los mitos y los ritos, además de otras prácticas específicas dirigidas a las imágenes de adoración religiosa.

Los sistemas de creencias y prácticas religiosas de un grupo cultural dado forman, con otros grupos culturales, sistemas interrelacionados cuyos rasgos en común son la creencia y la fe en una imagen determinada. Tal es el caso de las regiones devocionales, que se caracterizan por su constitución heterogénea (desde la perspectiva social, económica y cultural). En esta conformación heterogénea encontramos los puntos de convergencia: la fe y la devoción hacia la misma imagen, las que se sitúan, espacialmente, en el templo continente del icono, es decir, en el santuario.

La construcción de estas representaciones religiosas la podemos percibir, en parte, a través de los mitos: conjuntos de “representaciones colectivas estructuradas en forma de relato que explican los fenómenos naturales o humanos. A los dioses (fuerzas de la sobre natura) se les atribuye el origen del mundo, de los hombres y de las técnicas”.<sup>2</sup> También existe una configuración mediante los ritos, ya que éstos son cadenas de ceremonias derivadas de su propia escenificación.

En el fenómeno religioso, la devoción y la fe son sentimientos indispensables que propician las peregrinaciones a los santuarios. La primera, se refiere al amor, a la veneración y al fervor religioso. La segunda, es la creencia, es decir, no se encuentra fundamentada en argumentos racionales. Es un tipo de asentimiento de la inteligencia a verdades religiosas reveladas que orientan el pensamiento y las acciones de los creyentes. Para los peregrinos, la fe es la fuerza interior que induce a creer que el sacrificio –personal–, realizado durante el camino de la peregrinación, es la mayor ofrenda para obtener los dones deseados. Parece evidente que este hecho se conforma como el rito propiciatorio más importante del fenómeno religioso peregrinación-santuario.

---

2 *Diccionario de Ciencias Sociales*, [http://biblioteca.universia.net/html\\_bura/ficha/params/title/diccionario-unesco-ciencias-sociales/id/37915548.html](http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/title/diccionario-unesco-ciencias-sociales/id/37915548.html) (consultada el 17 de mayo de 2014).

Los pueblos peregrinos, indígenas y mestizos, que componen las regiones devocionales de los santuarios de la costa sur de Veracruz, en su catolicismo popular comparten elementos de la misma cosmovisión y del sistema de creencias religiosas. Los nahuas, popolucas y mestizos de Los Tuxtlas representan, cada uno, variantes en la cosmovisión mesoamericana. Todos contienen un análogo “núcleo duro”. En el caso de la Cuenca Baja del río Papaloapan encontramos en este proceso la variante africana. Las prácticas religiosas de los devotos, en sus lugares de origen y en los santuarios, escenifican episodios religiosos emanados de una cosmogonía y una cosmovisión diferentes, las cuales, con el paso del tiempo, han producido el fenómeno de consubstanciación entre númenes mesoamericanos y católicos, y entre númenes africanos y católicos.

Antes de adentrarnos en el imaginario religioso, recordemos que la cosmovisión es un componente fundamental en la construcción de la vida cultural de los pueblos. Para Johanna Broda,<sup>3</sup> comprende con precisión a toda una serie de complejas creencias indígenas mesoamericanas, las cuales, según Félix Báez-Jorge, se “asemejan a galaxias ideológicas que apenas empiezan a conocerse. La ecuación [...] no es simple, y la antropología [...] ha mostrado las plurales imágenes que proyecta el juego de espejos configurado por las representaciones religiosas, singulares formas de conciencia social”.<sup>4</sup> Se define la cosmovisión como la representación estructurada que los pueblos tradicionales<sup>5</sup> tienen y

---

3 Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 165.

4 Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, p. 20.

5 El concepto “tradicional” lo tomo en el sentido en que Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999, 62) lo definen: “Por tradición podemos entender un acervo intelectual, creado, compartido, transmitido o modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presenta en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia”.

combinan de manera coherente en sus nociones sobre el medio ambiente de su hábitat y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre.<sup>6</sup>

Para las sociedades indígenas y mestizas de la costa sur, el ser humano se ubica en el centro de un universo rodeado por el entorno natural. En el firmamento se encuentran el sol, la luna, las estrellas, las nubes y las “turbonadas” (tormenta, rayos, truenos y lluvia). Las cuevas son las entradas para ir debajo de la tierra, el espacio donde está el inframundo y donde habitan los encantos. Además de las tres dimensiones señaladas, existe una cuarta, imbricada a una concepción multidimensional: el mundo de la sobrenaturaleza, mágico y religioso, que gobierna los actos de la naturaleza (culturizada), del cosmos y del ser humano.<sup>7</sup>

El imaginario religioso, relacionado con el ámbito de acción de las entidades tutelares que rigen el bienestar del individuo, de los grupos domésticos y del pueblo, se establece en un sistema de creencias colectivas. La fe hacia las imágenes de los santuarios registra una medular distinción si se considera su efecto en el entorno de sus devociones.

## NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN

De acuerdo con la tradición oral, el mito de la aparición de la Virgen que, con algunas variantes, se relata en la ciudad de Catemaco es el siguiente:

Tres veces la pasó. Eso cuenta la leyenda. Que él era pescador y se llamaba Juan, Juan Catemactla. Todas las madrugadas se iba a pescar a la laguna y un día en la orilla de Agaltepec (una de las islas del lago) la vio. Era una niña, ahí paradita y Juan le gritó: qué haces ahí, y ella le respondió: pásame a la otra orilla, al Tegal, y Juan la pasó. Contó que era muy bonita. Y así al día siguiente se la volvió a encontrar y la volvió a pasar al

---

6 Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad...*, p. 166.

7 Guadalupe Vargas Montero, *Del agua y la tierra. Mística y cosmovisión en las peregrinaciones*, pp. 229-231. Cfr. García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de cultura nahua*.

Tegal, y ella no le decía quién era, ni su nombre le daba. Después de la tercera vez que la llevó a tierra firme ya no la volvió a ver, como que la niña se había desaparecido. Nadie la vio, sólo Juan. Pasó el tiempo, y un día Juan que va a la iglesia y al voltear hacia el altar mayor que pega un grito bien asustado: ¡Es la niña! ¡Es la niña de Agaltepec! ¡La Virgen del Carmen es la niña de la isla que yo pasaba al Tegal! El testimonio de Juan Catemaxtla se plasmó en una roca al pie del lago, ahí quedaron las huellas de los piecitos de la niña.<sup>8</sup>

La creencia difundida entre los peregrinos se le adjudica a la Virgen del Carmen y al Cristo Crucificado de Otatitlán, aun cuando en la religión católica se trata de la Madre y su Hijo, también la doble función donde el Hijo es el Padre. Aseveran que el Padre y la Madre poseen el mayor poder y fuerza –“quién como ellos”–. En cambio, los santos tutelares, como por ejemplo San Judas Tadeo, San Isidro Labrador, Santa Martha (la Santa Muerte), son intermediarios de los humanos y los dioses: “ellos son los que interceden con Nuestra Madre Santísima o con nuestro Padre para que alivien nuestras necesidades”.<sup>9</sup> Reconocen, además, que la Madre y el Padre poseen cualidades diferentes y que cada uno conserva sus propios ámbitos de acción simbólica.

Para los nahuas y tuxtecos, la Virgen del Carmen simboliza las aguas superficiales (lluvia, lagos, ríos y arroyos). También representa la cueva (el Tegal) y la entraña de la tierra (la fuerza interna del volcán San Martín). Las cuevas, en la concepción mesoamericana, se encontraban asociadas al culto de los dioses de la tierra y del agua y se coligaban con la luna. En el mito de creación se menciona que la Virgen emerge de la cueva; incluso a la cueva se le ha comparado con el vientre materno.<sup>10</sup>

8 Entrevista: GVM/Doña Carmita Sosa, Catemaco, 10/02/14.

9 Entrevistas: GVM/Doña Julia Roque, 9/06/04, Medellín, S. Tuxtla; GVM/Don Crisanto Luis, 28/05/04, Huazuntlán.

10 González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, pp. 53-63.

En los testimonios orales de nahuas y mestizos se halla un trasfondo simbólico de las concepciones en torno al Cristo y la Virgen, que encuentra cierta correspondencia con la cosmovisión de la tradición mesoamericana. Báez-Jorge, en sus análisis acerca de las relaciones simbólicas de lo femenino y lo masculino, indica que lo femenino se encuentra conectado con las diosas madres telúricas (en este caso: la Virgen del Carmen = Virgen del Volcán) y lunares, asociadas a las aguas, como la diosa Chalchiuhtlicue, posible advocación soterrada de la Virgen del Carmen.<sup>11</sup>

La diosa Chalchiuhtlicue, “falda de jadeita”, o Chalchiuhcueye, “falda de piedras preciosas”, de igual forma llamada Acuecúeyotl, “olas de agua”, y Apozonalotl, “espuma de agua” o diosa del agua corriente, en la mitología nahua se convirtió en el primer sol para alumbrar el universo; con Tláloc, su esposo, tuvo un hijo que arrojó a una hoguera y de ahí salió convertido en la luna. Fray Bernardino de Sahagún la describe:

Pintábanla como mujer, y decían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman *tlaloques*; honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua del mar y de los ríos, y hacer tempestades y torbellinos en ellas, y anegar los navíos y barcas [...] Los que eran devotos a ella y la festejaban eran todos aquellos que tienen sus granjerías en el agua.<sup>12</sup>

Algunos elementos simbólicos, asociados con los atributos señalados, se relacionan con la identificación antigua de la Virgen con el volcán: la planta de arrayán que crece en lo alto del volcán y que sirve para apaciguar la tormenta; los baños rituales que hacen los peregrinos en ríos, arroyos y en el lago de Catemaco, que más adelante describiremos.

Por los atributos que los devotos le adjudican al Cristo Negro de Otatitlán, éste posee características identificables en Tezcatlipoca, el

---

11 Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, p. 25.

12 González Torres, *Diccionario...*, p. 110.

“espejo humeante”. Al dios mexica se le detalla portando un espejo negro de obsidiana –color con el que se le reconoce–, además de ser una de las deidades masculinas más importantes del panteón azteca. También se le conocía con las advocaciones de Telpochtli, “el mancebo”, Yoali Ehécatl, “viento nocturno”, Titlacaua, “cuyos hombres somos” y Moyocoyani, “el que se inventa a sí mismo”.<sup>13</sup> Como bien apunta Félix Báez-Jorge:<sup>14</sup>

La ambivalencia de los dioses mesoamericanos dificulta su comprensión si se les examina desde la óptica que, en torno a la naturaleza del Mal, preconiza el cristianismo. Se trata de deidades que se imaginan actuando como parte de una continuidad entre lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra, la vida y la muerte [...] la bondad y la maldad. Así por ejemplo [...] el agua enviada por Chalchiuhtlicue fertiliza las tierras, pero también provoca tempestades, y ahoga a los humanos; omnipotencia, piedad y misericordia son atributos de Tezcatlipoca, contrarios a los de enemistad, castigo y exterminio que le son, igualmente, adjudicados (2002, 51).

La forma consubstancial de concebir a la pareja Virgen/Cristo se precisa mediante el tipo de rogativas y exvotos que patentizan el manejo del bien y del mal. En la ética cristiana, concederle las dos cualidades a los númenes es erróneo. El Cristo, la Virgen y los santos sólo poseen la cualidad del bien, dejándole toda la carga nociva a Lucifer, que encarna todo el mal. De manera contrastante, en la religión mesoamericana los dioses dominan ambas cualidades. Éstas se complementan e integran en una unidad.

La conformación sincrética de la religión de los pueblos coloniales se expresa en la actualidad, cuando los devotos solicitan a Cristo bienestar, salud, prosperidad, riqueza, aunque en ocasiones se le pide hacer el mal (para consumar una venganza e incluso para provocar la muerte de alguien).

---

13 *Ibid.*, pp. 167-168.

14 Báez-Jorge, *Dioses, héroes y demonios...*, p. 51.

La Virgen del Carmen y el Cristo Crucificado –consideran los creyentes– contienen en sí mismos la dualidad de hacer el bien y el mal, de recompensar o castigar–. Esta idea se plasma en algunos votos expuestos en los santuarios. En el ejemplo que citamos se requiere la intermediación de Santa Martha (nombre con el que se designa a la Santa Muerte) ante el Cristo:<sup>15</sup>

En el nombre de Santa Martha dominadora,  
domíname a Eva Sóstenes y a Petra Guerrero Alicia,  
Gelacio Fernández, Alfonso Nava.  
Rendidos y humillados los Roque del plátano.

En el siguiente voto se pide la muerte de dos asesinos:

Patricio Rivas fue asesinado el 3 de Marzo.  
Asesinos: Adelfo García Carrera, Felicitas Carrera.  
Castígalos con la muerte.

El miedo a la ambivalencia bueno/malo se manifiesta cuando los peregrinos se preparan para iniciar el camino hacia ambos santuarios. El temor les invade. Advierten que una peregrinación que no cumple con los preceptos establecidos por la tradición, en el plano individual o colectivo, pueden causar el enojo y, por consiguiente, el castigo de la Virgen o el Cristo. Pareciera que el mayor temor de los peregrinos es hacia la imagen del Cristo Negro o Señor Santuario, pues muchos de ellos, antes de salir a peregrinar, solicitan la intercesión protectora de la Virgen del Carmen.<sup>16</sup>

Algunos de los símbolos relacionados con la Virgen y el Cristo se encuentran en ritos y ceremonias que se despliegan a lo largo de las

---

15 Guadalupe Vargas Montero, *Del agua...*, pp. 261-262. Los nombres son ficticios.

16 *Ibid.*, pp. 261-262.

peregrinaciones y durante la estancia de los penitentes en los santuarios. Puntualicemos primero los ritos más relevantes en honor a la Virgen del Carmen:

Durante la ceremonia de salida a los santuarios (de la Virgen del Carmen y del Cristo), los nahuas de Pajapan hacen en procesión el recorrido simbólico de su pueblo: inician en *la cabeza*, prosiguen *al ombligo* y finalmente llegan a *los pies*. La cabeza es el cerro en donde habita el dueño del monte y el chaneco. *El ombligo* es la iglesia, el lugar del santo patrón San Juan de Dios, del Cristo Negro, de la Virgen del Carmen, de los Hermanos Mayores encargados de la misma. En el atrio de la iglesia, uno de ellos les dirige palabras de aliento y les dice en qué consiste el camino y cómo lo deben de hacer, los bendice y todos realizan una oración. De aquí continúa la procesión, encabezada por los músicos tradicionales (tocan el tambor y la flauta); le siguen los estandartes, los rezanderos y atrás de ellos los peregrinos, a los límites del pueblo, a *los pies*. Ahí se encuentra el Calvario ubicado en la cima de una loma.

En este último punto se “ramean” frente a la imagen de San Juan de Dios y frente a una cruz de madera instalada de manera permanente. Oran, lloran y se encomiendan a San Juan de Dios y a la Virgen del Carmen para que nada les pase y regresen con bien. Este ritual de pasaje prepara a los peregrinos para entrar a un espacio culturalmente sacralizado: el camino.<sup>17</sup>

Durante el trayecto hacia Catemaco, la mayoría de los peregrinos nahuas y popolucas se bañan en los nueve arroyos o ríos que cruzan. En la carretera que transita del poblado de Coyame a Catemaco hacen dos paradas. La primera, en un nacimiento de agua “agria” donde toman y se refrescan la cabeza. La segunda, la realizan para “ramearse” frente a una imagen del Sagrado Corazón de Jesús, que está en una pequeña ermita a un lado de la carretera.

---

17 Entrevista: GVM/Pedro Rosas y don Alejandrino Trujillo, 12/07/2001, cit. en Guadalupe Vargas Montero, *op. cit.*, pp. 262-264.

La llegada al pueblo es por el oriente (por la carretera que conduce al mar), ahí se encuentra la Cruz del Perdón. Por tercera vez se “ramean”, previo a ingresar en procesión a la iglesia y postrarse a “los pies de la Virgen”. Se pasan por el cuerpo ramas silvestres recién cortadas en el monte porque dicen que es la forma de “limpiar el cuerpo del cansancio del camino”. Significa prepararse para ingresar limpios al recinto sagrado del santuario.

Los baños de purificación en el lago de Catemaco ocurren del 14 al 17 de julio. Para los nahuas mesoamericanos el acto de bañarse era una ceremonia de purificación, cuando se realizaban en ciertas fechas y lugares, asienta Yolotl González.<sup>18</sup>

## VIRGEN DE LOS REMEDIOS

La Virgen de los Remedios es un culto que se venera en San Andrés Tuxtla, en la casa de la familia que encontró la imagen. Nunca la han depositado en la iglesia y su veneración se realiza al margen de ésta, trasladan a la Virgen –bajo expresa solicitud a los dueños– de casa en casa, de pueblo en pueblo de Los Tuxtlas. Su mito de aparición reza lo siguiente:<sup>19</sup>

Mi bisabuelo se encontró a la Virgen, él con su familia vivían en la sierra (de Sotapan), eran serranos, la Virgen era serrana y mi abuelito, todos eran serranos, ya después se vinieron con la Virgen a vivir a San Andrés. Dicen que ellos, como no había qué comer, agarraban y se iban a ver qué había en la tierra, venado. Iban a buscar puro animal de monte. Y que buscando a un venado que salió corriendo, iban correteando un venado y que ya cuando entró en el monte, ya era pura serranía, es que escuchó una voz le dijo: yo soy virgen, la Virgen de los Remedios, si me van a llevar, llévenme y me quedo con ustedes, pero si no quieren me voy otra vez, me

---

18 González Torres, *op. cit.*, p. 22.

19 Entrevista: GVM/Doña Nacha Tepol, 11/03/2014, San Andrés Tuxtla, Veracruz.

voy si no me quieren. Ella estaba en una mata grande de esas de maguey y ahí estaba ella ahí paradita, y que le habló y que le dijo que aquí ninguno vive y por qué huele a incienso.

Y el señor fue avisarle a los demás que está una niña que habla y le dijeron ¿dónde está?, y dijo: allá está en una mata, paradita, en una mata de maguey, me habló clarito, me dijo que es la Virgen de los Remedios, que la lleváramos a la casa y que le hagamos nueve novenarios. Los hombres dejaron botado el venado y se fueron corriendo, levantaron a la virgencita y hicieron lo que quería y se quedó con ellos. Pero era mi bisabuelo, luego mi abuelo, luego mi papá, luego de mi papá, pues ya me quedó a mí. La Virgen es milagrosa, todo lo que le pidas, todo te lo da.

La virgen es originaria de la Sierra de Santa Marta. El mito de su aparición procede del municipio actual de Soteapan, zona interétnica nahua y zoque-popoluca. Está vinculada al maguey y migra a Los Tuxtlas durante la revolución. Su devoción se ha insertado en el imaginario de la población eminentemente rural y, además, marca cierta identidad étnica territorial. El espacio geográfico que recorre durante su peregrinación abarca caseríos y rancherías de los municipios de Catemaco, San Andrés y Santiago Tuxtla. En ocasiones recorre la Sierra de Santa Marta. Esta devoción mariana, producto del *bricolage* religioso mesoamericano/católico, se encuentra liada a la música de jarana, al huapango y al fandango, a la actividad festiva y lúdica. Las velaciones que se le ofrecen para el intercambio de dones contienen cuatro elementos performativos indispensables para el ceremonial, en orden de importancia son: música de jarana/zapateado, comida, bebida y rezos. Cuando no se cumple con ello la Virgen “entristece, quema los arreglos, crea disgusto, la Virgen se enoja”.<sup>20</sup> Esta parte del culto entreteje a la Señora de los Remedios con la diosa Mayahuel, deidad vinculada al maguey, al aguamiel, a la embria-

---

20 Raydel Araoz, “Sobre el fandango y la peregrinación de la Virgen de los Remedios, de San Andrés de Tuxtla a Nopalapan”.

guez, a la fertilidad y a los mantenimientos.<sup>21</sup> Doña Ignacia apunta que la situación de precariedad económica de estos tiempos hace difícil las relaciones de tres o cuatro días, por el gasto que significa dar de comer y beber día y noche a toda la gente que llega a la casa del solicitante, más a los músicos jaraneros y bailadoras y bailadores, ya que es obligación satisfacer a todos los devotos.

## VIRGEN DE LA SOLEDAD O VIRGEN DOLOROSA

Según el relato del origen de esta imagen:

Diego José Guadalupe de Palma esculpió la imagen de la Virgen de la Soledad en 1712. Desde esa fecha fue llevada a Santiago Tuxtla. El 18 de septiembre de 1833, cuando la población de Santiago moría por el *cólera morbus*, traído a Veracruz por los tripulantes de un barco procedente de Asia, la población se dirigió a la iglesia a rezar frente a la imagen para que cesase la enfermedad y los fallecimientos, pues ya se había mermado 50% de la población. Las personas se dieron cuenta que la Virgen no estaba en su camerino. Entre tanto, pobladores vieron como una mujer alta, delgada y vestida de negro se acercaba a los enfermos, se arrodillaba frente a ellos, sin temor al contagio les proporcionaba agua, los santiguaba –en una palabra– les daba el buen morir. Al año siguiente, dos mujeres de apellido Rivas Palma organizaron una procesión para recordar y reverenciar que la Virgen había salido de su camerín para ayudar a los enfermos del *cólera morbus*. Se apagó la ciudad, se repartieron velas y así se inició la procesión del silencio. Desde ese evento la Virgen cambia de nombre de la Soledad a la Dolorosa, la cual es venerada por los habitantes del municipio de Santiago Tuxtla.<sup>22</sup>

---

21 González Torres, *op.cit.*, p. 23.

22 Eneas Rivas Castellanos, <http://www.mexico-tenoch.com/gobernadores/veracruz/SANTIAGOTUXTLAVER-MPIO.htm> <http://www.geocities.ws/afrorastaman/historia-santiago.html>.

El origen y la devoción a ella se encuentran asidos a la tradición católica del sur de España y a la tradición andaluza. La procesión que se organiza para ella el Viernes Santo de cada año presenta alrededor de cuarenta jóvenes mujeres ataviadas con vestidos negros, mantillas y peinetas, simulando el traje andaluz de duelo. Estas mujeres son las que cargan la imagen y recorren con ella la parte central de la ciudad de Santiago. Más de cinco mil personas vestidas de blanco o negro le acompañan con velas encendidas y en silencio. Al final de la procesión –igual que en Andalucía– se lleva a cabo el “Encuentro” de la madre dolorosa con el hijo en la cruz: la madre mira cómo el hijo se dirige hacia la cruz. *La Dolorosa* es una imagen considerada milagrosa y cuyos atributos son el restablecimiento de la salud y el buen morir de los enfermos. La imagen tiene una cofradía y una mayordomía en el seno de la familia Rivas, iniciadores de su culto público. En Andalucía, hace poco más de cien años fusionaron las cofradías de la Buena Muerte con la de la Soledad;<sup>23</sup> en el caso de Santiago, uno de los atributos de la imagen es justamente proporcionar la “buena muerte”, aunque no hubo una cofradía con este nombre en este lugar.

## VIRGEN DEL ROSARIO DE ALVARADO

Durante la segunda parte del siglo XVII y todo el siglo XVIII, la población de Alvarado era negra en su mayoría, y mulata. Desafortunadamente, no se ha encontrado información puntual que manifieste la cosmovisión de la población de origen africano o de cómo se llevó a cabo el desarrollo de evangelización, de acuerdo con el proceso de *bricolage* surgido en Mesoamérica con las religiones nativas. Se supone que, como sucedió en los casos sumamente documentados de Brasil y Cuba, a la diosa acuática africana Iemanjá, Madre de Agua, es posible que la hayan identificado con la epifanía mariana de la Virgen del Rosario. No

---

23 Obispado concede coronación canónica, <http://sevilla.abc.es/andalucia/malaga/20140111/sevi-obispado-concede-coronacion-canonica-201401111514.html>.

se descarta la posibilidad soterrada de un sincretismo proveniente de la cosmovisión africana y no indígena, pues la población mayoritaria era negra, y en menor medida mulata. Como ocurre en otras advocaciones marianas, la historia de la aparición de la Virgen queda en el velo del mito, en él se encuentran tres versiones:

El arribo de la Virgen del Rosario se asocia a un hecho milagroso, el mito de origen de la Virgen del Rosario lo encontramos en el informe de Ignacio Camino Frías escrito en 1743, documento que da cuenta de los trabajos realizados con miras a levantar un mapa de la costa de Sotavento. En él se menciona la localización y las características del pueblo de Alvarado, así como el breve dato de la maravilla del hallazgo de la efigie de la Virgen del Rosario. El autor narra que en ese pueblo se encuentra una imagen con el título del Rosario, de cuya señora se experimentan repetidos y grandes milagros; el origen de esta señora dicen haber sido hallada en la costa de Coatzacoalcos en un cajón, y de otras dos señoras, que se hallan, una en este pueblo, la señora del Rosario; la otra señora en Cosamaloapan con título de la Soledad y la otra Tenatitan con el título de la Concepción.

La relación Virgen del Rosario y Virgen de la Candelaria se da en 1776, cuando dicen que llegaron las dos vírgenes a Alvarado, de Barcelona, España, traídas por la Orden de los Juaninos y con ellos los primeros frailes del orden de San Juan de Dios de España; se dice que llegaron a Alvarado dos cajas con las dos vírgenes y que se repartieron las cajas con las vírgenes, sin saber cuál era la que pertenecía a ese pueblo, ya que no traían ningún distintivo; al llegar a su lugar, en este caso a Tlacotalpan, se dieron cuenta que la virgen era la de la Candelaria y que esa no era la que les correspondía, ya que a Tlacotalpan le enviarían la Virgen del Rosario y a Alvarado la Virgen de la Candelaria; decidieron cambiárselas y al intentarlo comenzó a llover haciendo imposible el cambio; hicieron varios intentos y en uno de ellos no pasó nada y se lograron cambiaron las vírgenes, que de manera milagrosa se volvieron a cambiar, pues al llevarse los tlacotalpeños a la Virgen del Rosario, como les correspondía,

en su lugar estaba la de la Candelaria, y se dieron cuenta de que las vírgenes querían quedarse donde estaban: la Virgen del Rosario en Alvarado y la Virgen de la Candelaria en Tlacotalpan.

Cuando llegaron con las vírgenes a Alvarado, le dieron a escoger primero a los de Tlacotalpan y éstos quisieron a la Virgen del Rosario, pero cuando quisieron levantarla no podían, se sumaron mucho más hombres para hacerlo y ni aún así pudieron moverla; al desistir lo intentaron con la Virgen de la Candelaria, y a ella entre cuatro hombres pudieron levantarla y llevársela. En Alvarado se cuenta que hubo un año en que los vientos del norte azotaban sus costas con tal fuerza y furia que no podían salir a pescar, además de que sus embarcaciones estaban siendo destruidas y hundidas. Los días transcurrían y el viento no amainaba, cuando en otras ocasiones su presencia era por dos o tres días. Fue entonces cuando pescadores y marinos se dirigieron al templo de la Virgen del Rosario. Prostrados ante Ella, rogaron su protección y le solicitaron que interviniera para acallar la furia con la que la naturaleza los estaba tratando. La Virgen los escuchó, y ante los atónitos ojos de sus feligreses bajó de su nicho y desde la puerta del templo bendijo a su pueblo. Luego caminó, como si flotara, hacia la bocana, y posada sobre las aguas ordenó al viento que se calmara. Después, con un movimiento de su mano, las embarcaciones hundidas salieron a flote y junto con las que habían sufrido daño fueron reparadas. Vuelto el sosiego, los peces emergieron hacia la superficie en gran cantidad. Ese año la pesca fue abundante y los vientos no volvieron a azotar sus costas.<sup>24</sup>

## VIRGEN DE LA CANDELARIA

Como antes se anotó, la historia de la imagen de la Virgen de la Candelaria, venerada en Tlacotalpan, se encuentra vinculada con la Virgen del Rosario.

---

24 José Velasco Toro, "Fronteras en el imaginario e identidades en conflicto en dos pueblos ribereños: Alvarado y Tlacotalpan", *Revista del CESLA*, pp. 21-44.

La devoción a la Virgen de la Candelaria, a diferencia de Alvarado, se despliega en la población indígena, española y criolla. De los significados o reelaboraciones que los indios hacen de la imagen está la presencia de la diosa de las faldas de esmeralda, como el caso de la Virgen del Carmen.

## VIRGEN DE LA SOLEDAD/DE LA CONCEPCIÓN/ DE COSAMALOAPAN/VIRGEN DE LAS MANZANAS

El caso de la Virgen de Cosamaloapan es sumamente interesante. En la actualidad se trata de una devoción celebrada cada año y que a través del tiempo ha cambiado de nombre. En ocasiones es sólo un sector de la población el que la rebautiza y nombra, según muestra el ejemplo de los vendedores de ajo mixtecos provenientes del estado de Puebla, quienes la llaman la Virgen de las Manzanas. Pero históricamente significó una advocación ya que, en los siglos XVII y XVIII, constituía su iglesia un santuario muy importante de irradiación extrarregional. Las evidencias están en las imágenes de la Virgen de Cosamaloapan que se encuentran difundidas en diversas iglesias del país. No sabemos el origen de su alta jerarquía ni cómo se difundió la magnificencia milagrera de la imagen, ni tampoco cómo perdió su fama.

Francisco de Florencia y Antonio de Oviedo, en el año de 1755, dieron cuenta de la importancia de la imagen y de su santuario:

En este Pueblo se venera con gran devoción, y frecuencia una Imagen de la Soledad de la Virgen. Es de talla, y de vara, y quarta de estatura, y tiene en la Iglesia Parrochial del Pueblo una Capilla muy buena, y la Imagen se venera en su Tabernaculo muy bien adornado, y guarnecido con vidrieras. Y ha mas de 180 años, que esta en este Pueblo la Imagen. Qual aya sido su origen, y como viniessse à Cozamaloapan no consta por relacion alguna impressa, ò manuscrita. Solo se sabe por tradicion de Padres a Hijos, que en el camino, que va de la Veracruz vieja à la nueva hallaron una mula muerta cargada con una caja rotulada à la Iglesia de Cozama-

loapan, y que dentro venia la dicha Imagen. Pero quien la embiaba, quien la llevaba, quien matò a la mula nunca se ha sabido, si aun siquiera por tradicion. Su principal fiesta es el dia 15 de Agosto, qn que la Santa Iglesia celebra la Assumpcion a los Cielos de nuestra Señora, y el dia 8 de Diciembre dedicado a la Concepcion de la misma Soberana Reyna.<sup>25</sup>

Las mariofanías y cristofanías acaecidas en la costa sur de Veracruz están pobladas de mitos y leyendas inscritas en la memoria histórica y colectiva de sus habitantes. Muestra de ello son los interesantes casos de similitud entre éstos, procedentes de diferentes lugares que nos indican relaciones sociales y culturales, espaciales y temporales insertas en la tradición oral. Veamos: los peregrinos sureños del santuario de Otatitlán afirman que el Cristo Negro Crucificado es hermano del Cristo de Esquipulas y del Cristo de Chalma, porque son del mismo color y viajaron juntos desde España. El Cristo del templo de San Diego, que está en Santiago Tuxtla, atestiguan también que es hermano del Señor de Otatitlán. Cuentan que originalmente la escultura era de color negro; pero que un sacerdote lo pintó “güero” porque negro no le gustaba.<sup>26</sup> Otros hermanos del Señor de Otatitlán son el Cristo Negro de San Andrés Tuxtla<sup>27</sup> y el Cristo de la Salud de Cosoleacaque, originario de Tabasco, en donde se encontraba su santuario.<sup>28</sup>

---

25 Francisco de Florencia y Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano*, pp. 199-206.

26 Entrevista GVM/varios informantes de Santiago Tuxtla, Veracruz, 9/06/2000.

27 Este Cristo lo donó como exvoto un señor de la zona. Él mismo lo talló y pintó. El sacerdote de la catedral de San Andrés, al verlo, exclamó su disgusto por estar tan fea la talla y lo guardó en una bodega. Al poco tiempo, una de las capillas del templo se desocupó y el sacristán lo expuso para no tener el lugar vacío. Al día siguiente que el sacerdote se enteró fue a la capilla y su gran sorpresa fue encontrar al Cristo, que con la cruz mide cerca de dos metros, con flores frescas y con exvotos y votos colocados en su cendal. Esto ocurrió hace 10 años aproximadamente, y ahí se encuentra hasta la fecha.

28 Durante la persecución religiosa en el estado de Tabasco, en la década de 1930, y durante el gobierno de Garrido Canabal, los habitantes del poblado de Metepec, Tabasco, sede del santuario del Cristo de la Salud, sacaron al Cristo por la noche y lo trasladaron en andas por pantanos y médanos hasta llegar a Cosoleacaque, Veracruz. Ahí quedó en depósito en la iglesia para evitar fuera destruido.

Santuarios Marianos

NOMBRE	LUGAR	FECHA DE INTRODUCCIÓN O APARICIÓN	ASOCIADO A	TIPO DE SANTUARIO
1. Nuestra Señora del Carmen, protectora de la navegación costera. Correspondencia: Chalchiuhtlicue, diosa de los lagos y aguas superficiales.	Catemaco, Veracruz. Basilica de Nuestra Señora del Carmen.	Siglo XVII. La introdujeron los padres dieguinos / apareció en el lago de Catemaco.	Agua, cueva, volcán, isla.	Nacional
2. Nuestra Señora de los Remedios, San Andrés Tuxtla (peregrina intraterritorial). Correspondencia: Mayahuel, diosa de la embriaguez, fertilidad, mantenimiento.	San Andrés Tuxtla. Familia de Ignacia Ventura. Culto doméstico.	S/f. Apareció en un maguey, entre los zurcos de una milpa en la Sierra de Sotepapan, a unos labriegos nahuas.	Marca límites étnico-territoriales. Se asocia con la tierra, la música, la comida y el baile.	Regional
3. Virgen Dolorosa.	Santiago Tuxtla, Veracruz. Parroquia de Santiago Apostol.	1712	Salud y bien morir	Regional
4. Nuestra Señora del Rosario. Correspondencia: diosa acuática africana Iemanjá. Panteón yoruba. Originaria de Nigeria. Reina en los mares y todo lo que hay en ellos, protectora del hogar y la familia, de los barcos y de los pescadores y dueña de los frutos del mar.	Alvarado, Veracruz. Parroquia de San Cristóbal. Santuario de la Virgen del Rosario.	Primera mitad del siglo XVII, la introdujeron los padres juaninos.	Agua, en la tradición local y africana.	Regional

(Continúa)

NOMBRE	LUGAR	FECHA DE INTRODUCCIÓN O APARICIÓN	ASOCIADO A	TIPO DE SANTUARIO
<p>5. Nuestra Señora de la Candelaria. Correspondencia: Chalchiuhtlicue, diosa de los lagos y corrientes de agua. También es patrona de los nacimientos, protectora de la navegación costera.</p>	<p>Tlacotalpan, Veracruz. Iglesia de Nuestra Señora de La Candelaria.</p>	<p>Siglo XVII, la introdujeron los padres juaninos</p>	<p>Agua, isla.</p>	<p>Regional</p>
<p>6. Nuestra Señora de la Soledad / de la Concepción / de Cosamaloapan / de las Manzanas, protectora de la navegación costera. Correspondencia: Chalchiuhtlicue, diosa de los lagos y corrientes de agua. También es patrona de los nacimientos.</p>	<p>Cosamaloapan, Veracruz. Parroquia y Basílica Libertaria de San Martín de Tours, ahí se encuentra el Santuario de Nuestra Señora de Cosamaloapan.</p>	<p>Siglo XVII. Apareció en la orilla del río Papaloapan.</p>	<p>Agua, fertilidad, cultivos.</p>	<p>Regional</p>

## RELACIÓN PARENTAL Y DEVOCIONAL ENTRE DIOSOS Y DIOSAS

La Virgen del Carmen de Catemaco también tiene su parentela: argumentan que tiene una hermana gemela, la Virgen del Carmen Peregrina, que visita los pueblos nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta cada año. A su vez, ellas son hermanas de la Virgen del Rosario y de la Dolorosa de Santiago Tuxtla, y también de la Virgen de los Remedios de San Andrés Tuxtla, que tiene su circuito de peregrinaje en los municipios tuxtecos.

En el municipio de Chinameca está la Virgen de la Concepción, la cual, a su vez, posee una hermana gemela en Cosamaloapan. Cuentan que los del pueblo de Barrillas, una región asentada en la costa, vieron que

los españoles tiraron al mar dos urnas donde venían las vírgenes: una traía una placa que decía Chinameca; la otra se la llevaron a Cosamaloapan, dicen que son igualitas. La de aquí era muy riquísima, tenía joyas, anillo, corona, piedras preciosas, retablo de plata, tierras, ganado pero [...] lo fue perdiendo todo.<sup>29</sup>

En este contexto, la comunicación y la vinculación social entre los santuarios y las devociones no sólo se entienden a partir de los sistemas de redes sociales, económicas y políticas, sino también por la existencia de grandes espacios culturales que comparten un sistema de creencias y una manera peculiar de percibir la vida. Estos espacios culturales refieren una demarcación territorial étnica y religiosa que señala fronteras.

La construcción de territorios delimitados por devociones obedece, por lo menos, a tres diferentes necesidades:

---

29 Entrevista GVM/Felipe López, sacristán de la iglesia de Chinameca, Veracruz, el 4 de marzo de 2001.

- A. *Protección individual/familiar*: construcción del espacio devocional intrafamiliar. En este caso no sólo nos referimos a la devoción expresada a las imágenes presentes en los altares domésticos, también nos referimos a las mayordomías familiares, a la circulación de santos peregrinos (propiedad de familias o individuos) que tienen establecidos circuitos de peregrinaje, que van de pueblo en pueblo o de casa en casa, de acuerdo con las familias que lo soliciten, para hacerles novenarios o velaciones.
- B. *Protección del pueblo*: construcción del espacio devocional, que en México puede corresponder al municipio que cobija y es protegido por el santo patrón local.
- C. *La expresión religiosa que para los creyentes constituye la más sagrada y milagrosa*: la protección individual y colectiva; lo que implica la construcción de las grandes regiones devocionales de los santuarios, mismas que rebasan los territorios locales y regionales.

Para terminar, subrayo el complejo proceso histórico y cultural que, como en un gran caldero, se sigue cocinando al infinito: las diversas tradiciones religiosas, las creaciones, las reelaboraciones, los nuevos sentidos y significados, los nuevos y viejos mitos, los nuevos y renovados ritos, que no cesan en la danza de las imágenes femeninas expresadas y soterradas.

## BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1988. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2002. *Dioses, héroes y demonios. Avatares en la mitología mesoamericana*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- BAJTIN, Mijail. 2005. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: FCE.

- BRODA, Johanna y Félix Báez-Jorge. 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE.
- FLORENCIA, Francisco de y Antonio de Oviedo. 1995. *Zodiaco Mariano*. México: Conaculta, pp. 199-206 [1a. ed., 1775].
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. 1969. El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. 8. México: UNAM.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. 1995. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Larousse.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján. 1999. *Mito y realidad de Zuyúa*. México: El Colegio de México.
- VARGAS MONTERO, Guadalupe. 2015. *Del agua y la tierra. Mística y cosmovisión en las peregrinaciones*. México: IVEC/Conaculta.
- VELASCO TORO, José. 2006. Fronteras en el imaginario e identidades en conflicto en dos pueblos ribereños: Alvarado y Tlacotalpan, *Revista del CESLA*. Núm. 8, pp. 21-44.

## CITAS ELECTRÓNICAS

- ARAOZ, Raydel. Sobre el fandango y la peregrinación de la Virgen de los Remedios, de San Andrés de Tuxtla a Nopalapan, Pacarina del Sur, año 3, núm. 11, abril-junio. En línea: <http://www.pacarinadelsur.com/home/brisas/427-sobre-el-fandango-y-la-peregrinacion-de-la-virgen-de-los-remedios-de-san-andres-de-tuxtla-a-nopalapan> (consultada el 20 de mayo de 2014).
- DICCIONARIO DE CIENCIAS SOCIALES: [http://biblioteca.universia.net/html\\_bura/ficha/params/title/diccionario-unesco-ciencias-sociales/id/37915548.html](http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/title/diccionario-unesco-ciencias-sociales/id/37915548.html) (consultada el 17 de mayo de 2014).
- OBISPADO CONCEDE CORONACIÓN CANÓNICA: <http://sevilla.abc.es/andalucia/malaga/20140111/sevi-obispado-concede-coronacion-canonica-201401111514.html> (consultada el 17 de mayo de 2014).
- RIVAS CASTELLANOS, Eneas: <http://www.mexico-tenoch.com/gobernadores/veracruz/SANTIAGOTUXTLAVER-MPIO.htm> <http://www.geocities.ws/afrorastaman/historia-santiago.html> (consultada el 18 de mayo de 2014).

VIRGEN DE LA CANDELARIA: <http://eccechristianus.wordpress.com/2011/01/26/virgen-de-la-candelaria-de-tlacotalpan-veracruz-mexico/> (consultada el 18 de mayo de 2014).

VIRGEN DE COSAMALOAPAN: <http://virgendecosamaloapan.wordpress.com/-2009/05/06>.



# NI DE DIOS NI DEL DIABLO: LA CUESTIÓN DEL PODER ANTE LA PRESENCIA PENTECOSTAL EN COMUNIDADES INDÍGENAS

MARÍA GABRIELA GARRETT RÍOS

TUVE LA OPORTUNIDAD DE QUE FÉLIX BÁEZ asesorara mi tesis de doctorado en Historia y Estudios Regionales, de la Universidad Veracruzana. El proceso consistió en un rico intercambio de ideas y temas en torno a la tensión que existía entre la religión institucional y la religión popular, la presencia de nuevas alternativas religiosas como estrategias para promover la asimilación en favor de la sociedad nacional o, en sentido contrario, como una opción de los grupos étnicos para generar mecanismos de resistencia contra el poder institucional, entre otros. Aunque diferimos en la cuestión última que atañe a la posibilidad de las iglesias no católicas como dispositivos contrahegemónicos que abren otras vías de resistencia contra el poder institucional,<sup>1</sup> existe una trama de transformaciones económicas, sociales y culturales donde su presencia figura más como consecuencia que como causa, y de la que no podemos extraer nuestro análisis. Las sociedades reelaboran sus propias nociones de lo sagrado y construyen, a través de la razón arquitectónica, el entramado de relaciones que regulan la vida social e individual.

En numerosas regiones indígenas ocurren dos procesos paralelos. Uno rápido, asociado a la asunción de los valores de la modernidad, la

---

1 En *Debates en torno a lo sagrado*, Báez (2011, 233) cita a Medina: “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...” Aunque la cita –considerada por Báez como “certera”– es de 1984, esta alianza Estado-capitalismo-instituciones religiosas hegemónicas tiene plena vigencia.

tecnología y “la sociedad de conocimiento”, y que se plasma en las condiciones objetivas de los sujetos que producen cultura. Otro, ocurre de manera lenta y se expresa en la pervivencia de símbolos, valores e ideas que articulan el mundo de las relaciones. No habría que mirarlo como un choque entre fuerzas favorables al progreso y otras que le son adversas (Aguirre Beltrán 2009, 58), sino de cómo los grupos, de manera original, construyen cultura en el vértice de la globalidad y la especificidad.

En este breve artículo pongo a la mesa una reflexión acerca de las transformaciones que se dan en las comunidades indígenas, como consecuencia de la aparición de nuevas ideologías religiosas. Para quienes hacemos etnografía y escudriñamos en temas que tienen que ver con la modernización y sus efectos, nos topamos con un fenómeno añejo pero creciente y contundente en las regiones indígenas. A saber: la presencia protestante, en especial del tipo pentecostal, que tiene características más o menos precisas en su manifestación religiosa, la organización del culto y los valores contestatarios hacia las cosmologías autóctonas.

La inserción del protestantismo en México –protestantismo histórico– respondió a un proyecto político-religioso del Estado liberal a finales del siglo XIX, para favorecer la transformación moral y romper con la hegemonía de la Iglesia católica. Sin embargo, a siglo y medio de distancia, vemos que el movimiento religioso no católico dominante –el pentecostalismo– se desarrolló fuera del control del Estado, como una religión popular adversa a la religión oficial (la de la Iglesia católica) y al catolicismo popular<sup>2</sup> (hegemónico en la localidad).

En consonancia con Báez, la religión popular, como ideología, se expresa en su capacidad para orientar las conductas de sus adeptos, les

---

2 El concepto de religión popular, que si bien es polisémico y funciona más como herramienta de análisis antropológico que como una categoría cerrada, ha sido largamente tratado en la obra de Báez-Jorge. En general la caracteriza a partir de su independencia relativa de la institución oficial católica, contribuye a definir la pertenencia social (identidad), genera lealtades y obligaciones para el grupo que la sostiene. Generalmente la religión popular gira alrededor de la veneración a un santo patrono y un sistema de cargos (1998, 40).

señala su posición respecto a las categorías sociales y frente a la autoridad, es una guía de acción y responde de maneras variadas hacia los grupos de poder, sea como resistencia o como su aliada.

El pentecostalismo es una variante del protestantismo, que actualmente goza de enorme popularidad en regiones indígenas pauperizadas asociado, quizá, a su aspecto emocional y a la posibilidad de tener contacto directo con lo sagrado. Al igual que las iglesias protestantes y evangélicas, comparten la creencia en la Biblia, principalmente el Nuevo Testamento, pero además consideran que la Iglesia “vive en un continuo Pentecostés” y el Espíritu Santo se manifiesta físicamente a través de sus dones: glosolalia, revelación, visiones, sanidad divina, interpretación de lenguas y profecía. El pentecostalismo pone al alcance del feligrés común las vías de acceso a los carismas y a la constitución de liderazgos “populares”. En este sentido, la accesibilidad y la plasticidad del mensaje evangélico son una fortaleza para ganar adeptos.

Este trabajo forma parte de mi tesis doctoral de la que extraigo dos temas principales. En un primer término, me interesa explorar el papel de los liderazgos religiosos, en especial el del *bādi* o chamán (cabeza religiosa y/o política del grupo de tradición dentro de numerosas comunidades otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo o Sierra Otomí-Tepehua –sor–), el pastor (líder moral de una iglesia que encabeza los cultos y guía a su feligrés) y, en menor medida, el cura (líder institucional dentro de una parroquia<sup>3</sup>). En este apartado veremos de qué manera el pentecostalismo interviene en los equilibrios de poder dentro de las sociedades indígenas y se instaura como una “tercera alternativa”, en términos de Sandstrom<sup>4</sup> (2010, 179), capaz, o no, de crear un discurso religioso más adecuado a los procesos de transformación socioeconó-

---

3 En las comunidades estudiadas por mí en la Sierra Otomí-Tepehua, los curas católicos han sido poco participativos de la vida comunitaria.

4 Los misioneros protestantes, probablemente sin saberlo, proporcionaron una tercera alternativa para la gente que experimentaba el colapso de los antiguos modelos coloniales y la creciente influencia del nuevo orden económico. En vez de escoger entre indio y mestizo, ahora podían hacerse “hermanos”...

mica que se viven en regiones indígenas. Hago hincapié en que la mayor parte de mi investigación la realicé en la Sierra Otomí-Tepehua, por lo que algunos términos y afirmaciones pueden no coincidir con los procesos que ocurren en otras regiones indígenas.

Un segundo tema que me interesa desarrollar es el papel del Diablo como mediador simbólico en una religión que abiertamente rechaza la tradición.

Una característica fundamental de la religión en las comunidades otomíes serranas es la persistencia de chamanes, denominados localmente como *bādi* (traducido como “el que sabe”).<sup>5</sup> Actualmente, los chamanes son un constitutivo importante en las sociedades agrarias, pues establecen comunicación con las fuerzas de la naturaleza y las manipulan a su favor, sea para procurar la producción o para proveer la salud, individual y colectiva. En general, los chamanes han sido los depositarios del saber ancestral en torno a la cosmología otomí, y su poder deviene del “don”, la cualidad dada por lo sagrado que instaaura a estos personajes “en un pie dentro del mundo de los espíritus y un pie en el mundo” (Severi 1996). Esta cualidad les faculta para establecer el intercambio con lo sagrado, cuya finalidad última es procurar el equilibrio del mundo. El don otomí no es sólo una capacidad de comunicación e intercambio con lo sagrado, es un saber hacer que se traduce en praxis.

Cabe precisar que para los otomíes el mundo está poblado por entidades humanas y no humanas, pero que comparten un principio energético fundamental, que es el *n'zaki*. A través del *n'zaki*, creador y creación son uno mismo, ambos vivos y actuantes. De esta manera, los astros, el monte, los elementos, la tierra, la naturaleza en sí, son entidades que tienen voluntad y conciencia y, por tanto, son susceptibles de

---

5 Existe una jerarquía amplia de especialistas rituales entre los que destaca el *bādi*, cabeza de un grupo ritual: madrinas, yerberos, cantadores, adivinos, músicos, entre otros. Algunas comunidades tienen sólo un *bādi* con autoridad indiscutible, mientras que en otras existe una marcada competencia entre ellos.

interlocución. La geografía del universo es clara: Arriba-Cielo y Abajo-Tierra/Inframundo. No obstante, en esta dicotomía las entidades que pueblan uno y otro se caracterizan por su neutralidad moral, pueden beneficiar o hacer daño según la relación que se establece con ellos. Por tanto el *bādi*, interlocutor por excelencia con las entidades del universo, es también moralmente neutro.

Los otomíes de la sierra fueron reacios a la presencia de los religiosos y a la implantación de una creencia cuyos valores eran ajenos a su propia concepción del mundo. No obstante, el catolicismo arraigó en la población las maneras que rebasaron lo que los religiosos hubiesen imaginado. Los religiosos trataron de implantar una ética que respondía a una lógica completamente diferente a la de los indígenas, pues para los invasores el orden moral fundamentaba la existencia del Cielo-Bien y el Infierno-Mal. A pesar de sus esfuerzos, “Cielo e Infierno constituyeron más referencias espaciales del devenir que consideraciones de orden ético. Fue en este punto en donde se suscitaron mayores conflictos entre los religiosos y los chamanes” (Galinier 1991, 70). En muchos casos, los chamanes y especialistas indígenas debieron pasar a la clandestinidad para mantener su posición de liderazgo, pero mientras el sistema cosmológico prevaleció, éstos continuaron sus acciones.

El catolicismo indígena hacía acopio de símbolos cristianos pero corrió paralelo, si no es que se integró plenamente a la lógica chamánica otomí. En este sentido, cabe el señalamiento de Galinier en torno a la religión indígena, que es más una yuxtaposición de sistemas que una verdadera asimilación de la ideología dominante.

En la actualidad, los *bādi* se autoadscriben como católicos, van a misa y participan de ciertas festividades. En la sot existió durante largo tiempo un delicado equilibrio entre la institución católica y el catolicismo popular (integrado a un sistema cosmológico más amplio amparado en la devoción hacia los ancestros y las fuerzas de la naturaleza). Hasta donde tengo noticia –salvo el caso de un líder en San Bartolo durante el siglo XVIII–, en el último siglo en la región, los curas han

ejercido liderazgos débiles que no se contraponen a la acción de actividades rituales fuera del canon. Sin embargo, en materia política, los *bādi* han actuado con una eficacia tal que, sin gozar de nombramiento, han tenido participación en las decisiones que atañen a la comunidad. En algunos casos ratifican o protegen a los delegados para que tengan buen desempeño.

La presencia creciente de las iglesias pentecostales transformó el campo religioso y la correlación de fuerzas entre los actores que poseen el capital religioso (tanto los especialistas rituales como los curas católicos), y en la configuración del capital religioso mismo. La diversificación religiosa ha favorecido el surgimiento de un nuevo grupo de “intelectuales”, a los que identifico como pastores. Los pastores pentecostales incidieron enormemente en los equilibrios de poder.

El liderazgo pentecostal es diametralmente distinto al de la Iglesia católica, pero al mismo tiempo compite con el de los especialistas rituales. El pastor se comporta como un “intelectual” porque arrebató el sentido del libro sagrado a los sacerdotes, cuestiona a la institución misma y sus intermediarios, por tanto, se apropia de los símbolos de la religión y les da una nueva orientación. Sobre los especialistas, pone en tela de duda su eficacia simbólica y ofrece formas asequibles para acceder al favor de lo sagrado. El acento de la disputa por el capital religioso entre sacerdotes, especialistas rituales y pastores depende del contexto mismo en donde se enfrentan. Donde tiene preeminencia la palabra del cura, la crítica del pastor se orienta hacia la institución; en cambio, si los especialistas son el poder a vencer, el discurso cambia hacia la tradición misma, fuente de legitimidad de aquellos.

El pastor es un verdadero insubordinado. Accede al liderazgo a través del acuerdo entre los congregados, ya sea mediante voto directo o a través de consejeros. En algunos casos llegan a constituir verdaderos cruzados en contra del *statu quo*.

Sin embargo, la gran paradoja de las religiones evangélicas, entre ser una ideología a favor o adversa de la hegemonía, no estriba propia-

mente en su capacidad para acotar el poder local de la Iglesia católica o desacreditar la influencia del sacerdote, sino en su capacidad para desarticular las religiones autóctonas y las relaciones de poder local. En este sentido, los esfuerzos que pastores y feligreses hacen por alejarse de su cultura los empuja a la asunción de valores y modos de vida más cercanos a los de la sociedad nacional.

Si ponemos al *bādi* y al pastor pentecostal como formas de liderazgo, vemos que hay un contraste entre las fuentes de legitimidad de cada uno de ellos. Mientras que el *bādi* responde, en términos de Weber (2001), a una autoridad fundada en la tradición y el carisma, en el pastor pentecostal la legitimidad se construye a través del acuerdo y la racionalidad, a veces por el carisma.<sup>6</sup> En ambos casos la autoridad tiene sus límites, en el *bādi* la pérdida de la eficacia simbólica puede generar rechazo; en el pastor pentecostal, la falta de acuerdos, la opacidad en la conducta y la administración de los recursos.

Mientras que el *bādi* es portador de un saber secreto que le permite tener control sobre hombres y canalizar la violencia en su favor, en el pastor sólo su fuerza moral le permite intervenir en los asuntos de su feligresía. En este sentido, su autoridad está sometida constantemente al escrutinio público. Además, la flexibilidad de pentecostalismo permite que se creen nuevas iglesias a partir de cierto número de personas, y que un líder pueda aventurarse a formar una nueva congregación. Sin embargo, la multiplicación de congregaciones en un mismo espacio socioterritorial nos habla de la debilidad del propio sistema. Las fricciones internas y el cuestionamiento al liderazgo del pastor generan fracturas que resultan en la creación de nuevas iglesias. En resumen, vemos que el pentecostalismo favorece la generación de líderes, pero no de liderazgos duraderos, y su fuente de legitimidad es inestable.

---

6 En la Sierra Otomí-Tepehua no tengo noticia de movimientos religiosos de carácter carismático, ni católicos ni pentecostales. Al menos en la comunidad de San Antonio, el carisma como agente precursor de un liderazgo religioso no existe.

## ÉTICA OTOMÍ

La relación católica y protestante es conflictiva en cuanto a los valores que sostiene una y otra y del concepto de orden que parte del sistema de creencias. La ética fundamental otomí se articula a través de la idea del intercambio recíproco, que consiste en una estrategia de solidaridad, alianza y comunicación que puede presentar varias formas. Por un lado el intercambio “entre iguales”, de tipo simétrico, es expresado en la manovuelta –laboral y ritual–, cuyos participantes retribuyen en equivalencia al don recibido. Impera también la relación de reciprocidad entre los hombres y los seres extrahumanos (Godelier 1998, 155). En caso de no realizar dicho intercambio, la consecuencia para los hombres puede ser nefasta: en forma de sequías, lluvias torrenciales o enfermedad. Como eje articulador de esta forma de intercambio está el *bādi*, quien por estas razones goza de un papel fundamental dentro de la sociedad otomí. Él encuentra la explicación de los fenómenos en la realidad inmanente e interviene –a través de la magia– para cambiar sus efectos.

La respuesta pentecostal es la negativa al intercambio mismo. El rechazo de los pentecostales hacia las entidades portadoras del sustento y su reorientación hacia una idea cristiana del Orden, no se traduce en una reorientación del intercambio. Esto es, que ya no se le ofrece a Dios o a Jesucristo una acción en espera de una retribución. Al contrario, la gracia (la salvación al final de los tiempos) y los dones del Espíritu Santo (la experiencia mística del Espíritu Santo en la persona), son concebidos como un regalo, arbitrio del Creador. Por tanto, la explicación de la realidad se encuentra en un campo ajeno a la acción de los hombres.

Mientras el chamanismo otomí se funda en el uso de la magia y utiliza medios simbólicos para transformar la realidad, el pentecostalismo se vale de la súplica para “conmover” a lo sagrado y sus fines últimos son ideales.<sup>7</sup>

---

7 Olavarrieta (1997, 46-52) repasa de manera interesante los conceptos de magia, ciencia y religión, y señala ciertas características que definen muy bien cada una de ellas. Sin embargo, vemos que los sistemas religiosos en numerosos pueblos indígenas se

La consecuencia más honda en esta transformación es que se rompe con el sistema ritual otomí, que incluye también la mayordomía y el carnaval. Los difuntos pierden su función de intermediación entre el orden sagrado, la producción agrícola y los hombres. Se desarticula el *continuum* hombre-ancestro, que apuntala el orden social tradicional y la reciprocidad hacia el territorio.

El pentecostalismo configura una “antiestructura” que cuestiona la prevalencia del sistema cívico-religioso tradicional y establece nuevas formas de relación entre los individuos y con lo sagrado; en cierta forma revierte la ambigüedad del sistema chamánico otomí y construye nuevos sujetos que tienen una perspectiva diferente de lo sobrenatural, fundamentada en la certeza de las sagradas Escrituras. Ello permite que el creyente encuentre solución a sus problemas sin recurrir al arbitrio del chamán. Por otro lado, sustrae la ambigüedad de las entidades para desplazarlas al campo de lo indeseable, lo reprobable, lo antagónico, las priva de su carácter ambivalente y les extrae su operatividad ortógena. Sin embargo, aunque la cosmovisión pentecostal sea capaz de rechazar aspectos centrales de la cultura originaria, también recurre a otros conceptos autóctonos que le permiten establecer una conciencia étnica alternativa, adecuada a la nueva ideología religiosa.

## EL DIABLO

Como señalamos líneas arriba, las deidades mesoamericanas se caracterizaron, entre otras cosas, por su neutralidad moral. Durante la evangelización, los frailes primero y luego los curas promovieron la identificación de los rasgos más atemorizantes de las deidades indígenas con las imágenes más temibles del Diablo cristiano. Éste era enemigo de Dios y, por tanto, cualquiera que le rezaba estaba atentando contra el

---

valen tanto de medios simbólicos como reales para alcanzar fines inmanentes y trascendentes. Es decir, contienen elementos tanto de magia como de ciencia y religión.

mismo Dios. Sin embargo, aunque los indígenas paulatinamente identificaran la imagen del demonio como adversario de Dios, la relación de intercambio y de reciprocidad propia del sistema sociocosmológico indígena era el mayor obstáculo para que los conversos le repudiaran. Los indios invocaban al Diablo “a semejanza de cómo lo hacían sus antepasados”, y, aunque consideraran a ciertas entidades como dotadas de patogenicidad, debían proveerles cierto sustento para apaciguar su enojo.

El dualismo indígena entró en conflicto con la noción cristiana de la lucha entre Dios y el Diablo. En el caso del segundo, aunque los religiosos hicieran un enorme esfuerzo por atribuirle un carácter moral, resultó una entidad polisémica ligada a la naturaleza, los astros, el ciclo agrícola, la muerte, la noche y la tierra, con cualidades ortógenas y patógenas. No obstante, el Diablo puede comprenderse en una doble coordenada, la de los atributos cristianos del mal (la envidia, la lujuria, la brujería, la corrupción, la embriaguez, el odio, la codicia) y en la de las imágenes del Otro (el rico, el mestizo, el conflicto interétnico, entre otros). El Diablo indígena presenta tantos “disfraces” y características como los pueblos y culturas que lo crean dentro de contextos históricos y culturales específicos. Hay tantos diablos como imaginaciones y circunstancias que lo producen. Aunque podríamos caracterizar diablos “étnicos”, su variabilidad puede ser de una comunidad a otra.

El Diablo se convirtió en un contenedor simbólico que representa al gran antagonista, aquél que invierte el universo aspiracional de una sociedad, aunque, en otro sentido, también se puede mirar como una rebelión simbólica contra el poder, cuyo ápice puede apreciarse en numerosos carnavales indígenas (Báez y Garrett 2009). La asociación del Diablo con el español o el mestizo y sus animales (como el caballo y el toro) resultó la respuesta simbólica para que los indígenas hicieran un régimen opresor, el cual se valió de la fuerza y la coerción para inculcar un sistema político y una fe religiosa, un símbolo que a la vez representa una alteridad que repulsa y, al mismo tiempo, atrae.

Señala atinadamente Baéz-Jorge (2011; 39) que las divinidades no son seres físicos o cósmicos, sino sociales y psicológicos. En este sentido, es también oportuna la apreciación de Bourdieu, quien apunta que la religión es un *medium* simbólico, a la vez estructurada (susceptible al 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) (Baéz-Jorge 2006, 29-30). En este sentido, la religión articula discursos de poder destinados a justificar un orden determinado, dar un sentido identitario a quienes la abrazan y a articular una praxis.

## GUERRA DE DIOSES: EL DIABLO OTOMÍ

Si bien podemos aducir que las causas de la conversión de las poblaciones autóctonas son multifactoriales, relacionadas a procesos sociohistóricos y económicos micro y macrorregionales, defiendo que no hay una ruptura real en el sistema de creencias entre católicos y pentecostales. En ambos sistemas religiosos opera una oposición complementaria que permite a ambas religiones coexistir sin confrontación *têtê a têtê*, pero que transfieren al ámbito simbólico. Cada religión resuelve el conflicto de distintos modos, en concordancia con sus propias ideologías. La presencia del “otro”, en sus religiones respectivas, es un componente importante en la construcción de las identidades.

Sin embargo, descubrimos que, a diferencia del Dios cristiano intocable,<sup>8</sup> el Diablo pentecostal adquiere el estatus de gran adversario –con el que se lucha–, y su presencia en el imaginario es demasiado amplia. Se le configura como símbolo continente de la cosmología otomí: el numen que se niega a morir y que se hace presente en los sueños de los

---

8 Dios y Diablo para los otomíes son principios opuestos: *Ok'ha* es principio y fuerza generadora de todo en el universo, se le identifica con Dios. Inmediatamente se encuentra Jesucristo, identificado con el Sol y con el señor del Mundo de Arriba; su opuesto es *N'yoki* (El Antigua), Señor del Mundo de Abajo.

conversos para reclamar su territorio perdido, la entidad que posee cuerpos y provoca las enfermedades, la que incita las envidias y desajustes sociales. Dicho sea de paso, no sólo habita en el espacio físico del monte, la calle y el mundo subterráneo, sino también en las imágenes de bulto de los santos. Paradójicamente, si el *N'yoki* otomí es el gran Ancestro y receptáculo del saber (y saber-hacer) sobre el mundo, la repetición distorsionada del símbolo en el imaginario pentecostal nos revela su permanencia. En el escenario de un *N'yoki* otomí (con el que se puede negociar), al de un Diablo pentecostal, con quien no existe dicha posibilidad, el devoto puede hallarse en una condición de vulnerabilidad paranoide o de estoicismo sacramental. De cualquier forma, los pentecostales participan del sistema de creencias ubicándose del otro lado del espejo: son los emisarios de la Palabra –el Mundo de Arriba– que se enfrentan a los poderes del Mundo de Abajo –los portadores de la tradición.

Numerosos pentecostales otomíes utilizan un discurso identitario que abiertamente rechaza la creencia otomí, pero, paradójicamente, favorece la dialéctica energética que da soporte a esa misma cosmología que pretende negar. Es decir, mientras que desde lo social se hace un trabajo sistemático y continuo para terminar con la “ignorancia y el politeísmo”, en el contexto simbólico operan valores propios de una misma creencia y que tienen gran vitalidad social. Asimismo, en la construcción de su identidad se integran categorías y modos de pensamiento de la sociedad nacional y la historia bíblica. En general, los pentecostales se sitúan frente a sus coetáneos otomíes como quienes pueden revertir la miseria económica y social, pues “han sido capaces de resolver los errores culturales” que anclan al pasado en su pasado y frustran su porvenir.

En el ámbito de la praxis ritual, existe una dura competencia por el mercado religioso entre los especialistas rituales en ambas religiones, los *bādi* o chamanes por un lado, y los pastores pentecostales por el otro. En ambos casos son portadores de fuerza política y simbólica que les permite tener control sobre su feligrésia. Su conducta es ampliamente

vigilada por el resto de la sociedad y genera tensiones expresadas, ya sea durante los cultos, la misa y los rituales. A nivel simbólico se expresa como una guerra de dioses y sus representantes: los pastores y la comunidad evangélica usan sus recursos persuasivos y rituales para desarticular la acción de los especialistas rituales; al mismo tiempo, los chamanes y gente “de tradición”<sup>9</sup> refuerzan sus rituales para restablecer el equilibrio energético que pueda preservar al colectivo y evitar el enojo de lo sagrado frente a la progresiva pérdida de creyentes.

Tenemos, pues, dos enemigos principales entre los pentecostales otomíes: uno, etéreo y contingente de los temores sociales, que tiene numerosas representaciones y viene acompañado de una cohorte de demonios; otro, humano (no cualquier humano), que cristaliza en su saber-hacer los “errores” culturales: el atraso, la envidia y la división. Los pentecostales denominan brujo al *bādi*, con toda la carga peyorativa que arrastra el término. Lo señalan como una especie de esbirro del Diablo, idea que tiene aceptación creciente entre la población.

Tanto el *bādi* como otros especialistas rituales aceptan esta relación “sucia”, pero su interpretación es opuesta: es preciso dialogar con estas entidades que provocan el daño, para que acepten desocupar el cuerpo del enfermo. Es decir, toda limpia lleva implícito un trabajo sucio.<sup>10</sup>

No obstante, si un *bādi* deja de creer para sumarse a las filas pentecostales le restaría veracidad a todo el sistema de creencias que sustenta la religión tradicional. La consecuencia natural es que quienes creen en él también dejarán de creer y se sumarán a las filas del nuevo credo religioso.

---

9 Hago referencia al grupo de tradición como aquellos que se autoadscriben como católicos, pero que, además, rinden culto a las fuerzas de la naturaleza a través de rituales llamados “costumbres”.

10 En la comunidad se reconoce que hay especialistas que hacen trabajo negro (brujería) exclusivamente, y quienes sólo trabajan con lo bueno. Sin embargo, la intencionalidad del trabajo no exime el tipo de fuerzas con las que se trabaja, ya que gozan entre los otomíes de neutralidad moral. Por otro lado, los pentecostales no distinguen entre brujos buenos y malos.

El siguiente relato proviene del pastor Alfredo, de la iglesia Horeb, nieto de don Rafael, *bādi* principal de la comunidad de San Antonio el Grande hasta 2007. Él aprendió desde pequeño diversos saberes y prácticas rituales de su abuelo, quien pretendía heredarle el don por línea sucesoria.<sup>11</sup> No obstante, el joven Alfredo partió a Estados Unidos y ahí se convirtió al pentecostalismo. Llama la atención que al regreso a la comunidad se constituyera como el líder espiritual de la iglesia pentecostal a la que se adscribió:

Mi abuelito [*don Rafael*<sup>12</sup>] luego se dio cuenta [*de la conversión*]. Se molestó porque había dejado sus enseñanzas. Nos distanciamos, ya no era igual porque yo ya le decía a él [*le predicaba*]. Pero sucedía que yo me sentaba a predicarle y él se enfermaba porque sí llegó a sentir lo que yo sentía. Yo conozco para qué sirven los recortes, allí llegaban a comer, eran como enanitos. Yo era el indicado para apoderarme de ese lugar [*suceder en el cargo a don Rafael*]. Había dios del agua, dios del camino, del bosque, del aire, del pozo, del agua.

Él quería convertirse, pero los poderes que estaban con él no lo dejaban. Se dice que está “cubierto de poderes malignos”. Esas fuerzas, el Diablo se me manifestaba: “¡Por qué estás molestando a mi hijo!”. Me quitó la cobija con un escalofrío tremendo, con olor a azufre, es una persona normal como brujo, era persona, barbudo. La segunda vez no era barbudo, vestido de negro, sin sombrero, chaleco negro, playera y pantalón negro. Se me presentó tres veces. Pero Dios me mostraba en visión que eso iba a pasar. Dios me decía “Alfredo, vas a tener visita esta noche y para que veas que voy a estar contigo, yo te voy a mandar señales”. En el techo de mi cuarto había versículos de la Biblia. Lo que el Diablo me decía, Dios me movía las citas. Así lo rechazaba. Me giraba citas, a base de citas yo lo sacaba.

---

11 En esta región opera un sistema de linajes a través del don, que sigue una estructura más o menos definida: bisabuelo/abuelo-bisnieto/nieto; hombre-hombre; mujer-mujer.

12 Las frases que están en cursivas son mías, las utilizo para clarificar el sentido del texto.

Yo le prediqué a mi abuelito como seis o siete veces y todas, él se enfermaba. Al último él aceptó a Jesucristo, dejó ese poder, se salió de ese poder, por eso le costó la vida. Yo le decía al Señor que era mejor así. Cuando él reconoció a Jesucristo, él vio visiones. Cuando yo oré por él, le dije, repite estas palabras, y cuando él quería decir “entra en mi corazón Señor Jesús”, como que se le enchuecaba la boca, tuve que ungirlo con aceite para que pudiera decirlo. Y él ya que lo dijo, vio y dijo:

—“Veo el Cielo abierto”. Luego me buscaba para que lo ayudara a orar “¿Verdad que no voy a ir al Infierno. Yo lo creo, estoy viendo visiones, ¿Pero Dios me sanará?”

—Confía en Dios, sí te vas a sanar, pero ¿vas a predicar?

—Voy a ser como tú, voy a predicar el Evangelio. Si no me levanta, entonces me voy a ir con mi Dios.

En San Antonio había una tradición de elegir al siguiente brujo. El anterior a mi abuelo llevaba un día y una noche muerto, pidió una hoja blanca [*sic*]. Después de dos horas sacaron de su ataúd la hoja y veían quién era el que tomaría su lugar, y así salió el nombre de mi abuelito.

—[*Don Rafael*]: “Cuando yo muera no voy a hacer nada de hoja, sólo te pido que ores por mí”. Murió feliz y contento porque él había reconocido, “Dile a la gente que acepté a Jesucristo”.

Le digo a mi mamá pero no cree, le digo a mi papá pero no cree. Ahora ella se enferma cuando le predicán la palabra.

El sepelio fue muy difícil porque estaban los brujos de la región, su gente. Metí a los hermanos ahí, oramos, cantamos. Me paré y le dije a la gente: “Antes, éramos esclavos de esta gente, ahora somos libres”.

Mi papá ya aceptó a Jesucristo, mi mamá lo va a aceptar. Yo siento que a través de la enfermedad que tiene. Ella va a cambiar. Parece que tiene dolor de hueso, diabético o cáncer. Yo confío en que Dios la va a traer.

Los especialistas rituales, en especial los *bādi*, son muy valorados por los pentecostales como sujetos de conversión. La conversión de un *bādi*

tiene valor político y valor simbólico. En cuanto a su capital político, se relaciona con el poder que detentan para incidir en los destinos de la comunidad a través de su voto en ciertas decisiones que atañen a toda la comunidad. En lo que concierne a su capital simbólico, hay una estrecha relación entre su saber y su saber hacer, su eficacia y su calidad de depositarios de una verdad compartida por los católicos, y que se verifica a través de la salud individual y colectiva, así como su poder para intervenir en los fenómenos atmosféricos.

No sabemos si realmente el *bādi* en el lecho de muerte se convirtió al pentecostalismo, pero sí resulta claro que el discurso del pastor al referirse al hecho revela un sentimiento de triunfo que resultó de la conversión de su abuelo.

El testimonio es significativo porque revela aspectos ligados al don y al concepto que los pentecostales tienen acerca de la figura del *bādi*. En primer lugar, afirma categóricamente que se trata de un hijo del Diabolo, hijo por el pacto que estableció al aceptar el don chamánico. Es un acuerdo que obliga a las partes al mutuo compromiso. Como tal, el Diabolo “lucha” por evitar que sus operadores rompan el compromiso. Esta idea se repite en otros testimonios. En cierta forma, el donatario no es dueño de su voluntad ni de su cuerpo, sino de la entidad que acepta como protector. Al romper el pacto, la persona corre el riesgo de perder la vida, acción que cierra el círculo de la enfermedad como signo de don chamánico. Sin embargo, ¿cómo entender la enfermedad del *bādi*? ¿Un castigo por escuchar la predicación o por la sensibilización hacia la prédica? ¿Una advertencia del Diabolo hacia el súbdito que duda? ¿Somatización de una crisis espiritual? ¿La evidencia de una lucha de fuerzas contrarias que opera dentro del cuerpo del enfermo?

En el relato, el pastor lucha por rescatar al enfermo –no su salud, sino su espíritu–, acción que recuerda el acto terapéutico chamánico. Para ello tuvo que utilizar una serie de recursos mágicos y rituales. El pastor tuvo que ungir con aceite al *bādi* para que éste lograra verbalizar su aceptación a Jesucristo. La unción en la tradición judeocristiana es

un vehículo de liberación,<sup>13</sup> mientras que la verbalización es una acción interpretada por los grupos pentecostales como una vía para romper con la cadena de condenación. La verbalización, interpretada como “abrir tu corazón a Cristo”, consiste en aceptar públicamente el error y proclamar a Dios como verdad absoluta. Sólo hasta que el *bādi* pudo proclamar “públicamente” su disposición a aceptar a Cristo fue capaz de liberarse, aunque dicha aceptación le costara la vida. La confirmación de dicha aceptación, según el pastor, fue precisamente la ruptura con la tradición de transmisión del don chamánico.

Otra referencia de la lucha entre contrarios, que puede estar asociada al chamanismo otomí, es precisamente la “batalla” verbal entre el pastor y el Diablo. Reconstruyamos las escenas: 1. Dios le anuncia al pastor (como una voz que resuena en su cabeza) que va a ser visitado por el Diablo, pero también que durante el encuentro éste va a estar protegido y guiado por la mano divina; 2. cuando la entidad maligna se aparece y reclama sus derechos sobre el *bādi* enfermo se inicia una lucha de fuerzas que se expresa en una batalla verbal: Satán profiere maldiciones y el pastor responde con las palabras reveladas directamente por Dios. Éste le señala los “conjuros” precisos (los versículos de la Biblia) que logran ahuyentar al espíritu indeseado, 3. El Diablo se aparece como una visión, no es el mundo onírico ni la realidad, es sólo un estadio intermedio entre ambos. Todas las apariciones sucedieron durante la noche. El paralelismo entre las acciones llevadas a cabo por el pastor tiene una notable semejanza con la terapéutica chamánica. Recordemos, además,

---

13 “¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la iglesia, y oren por él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor; y la oración de fe salvará al enfermo; y si hubiese cometido pecados, le serán perdonados” (Santiago 5:14-15). La unción con aceite era algo frecuente en las ordenanzas del antiguo pacto. Se ungía a aquel que debía subir al trono; se ungía también a los sacerdotes cuando entraban en sus funciones; el tabernáculo y todos los utensilios debían ser ungidos con aceite de la santa unción, etc. Esta función prefiguraba (o simbolizaba) la venida del Espíritu Santo que, más tarde, debía habitar en los creyentes y en la iglesia (o Asamblea de creyentes), que es la casa de Dios. G. Alf, “La unción con aceite”, traducido de “El mensajero evangélico”, año 1944. [http://www.biblecentre.org/language/spanish/articulos/me\\_uncion\\_con\\_aceite.htm](http://www.biblecentre.org/language/spanish/articulos/me_uncion_con_aceite.htm).

que el pastor era precisamente el nieto del *bādi*, entrenado para el trabajo ritual y, también, depositario del don por línea paterna.

El discurso del pastor viene acompañado de dos provocaciones a los católicos. La primera, cuando el *bādi* le pide al nieto “dile a la gente que acepté a Jesucristo”, esto es, renegar de la tradición, los saberes ancestrales e incluso de sí mismo. ¿Por qué su familia habría de creer la conversión del pastor? ¿Acaso no fracasó la verdad del pastor al no poder impedir la muerte del enfermo? O al contrario, ¿no fue la predicación lo que enfermó y progresivamente arrebató la vida al *bādi*? La segunda ocurrió durante las exequias, cuando el pastor proclama ante los asistentes, “antes éramos esclavos de esta gente y ahora somos libres”. La escena debió haber sido de enorme tensión: la familia en duelo por la muerte del ser amado; el grupo de tradición en crisis porque “se instaura un verdadero pánico y una angustia general” ante la carencia de su líder moral (Lepp 1967, 66); entre los pentecostales, el duelo por el recién converso y, secretamente, las delicias del triunfo sobre el adversario católico.

El Diablo pentecostal refleja aquellos aspectos que considera repulsivos y susceptibles de sanción: el poder injusto, opresor y explotador de las oligarquías económicas y políticas, asociado a la figura del mestizo y del cacique; también encara la intolerancia religiosa del catolicismo y, en general, la dupla Estado-Iglesia condensa las imágenes de la religión indígena y la perversión de la ciudad. Es una figura polisémica que, de acuerdo con Durand, “llega a integrar en una sola figura las cualidades más contradictorias...” (cit. por Báez-Jorge 2003, 36).

En tanto mayor sea la vigilancia que la comunidad religiosa tiene sobre sus miembros, mayores serán los márgenes de acción del Diablo: sus dimensiones externas, internas, sociales e individuales. Según un pastor pentecostal, cuando Lucifer se rebela contra Dios y es expulsado del cielo lo acompaña la tercera parte de los ángeles. Estos ángeles se transformaron en demonios, habitan en el mundo y se dedican a causar diferentes males. Son demonios especializados: la envidia, la

usura, la miseria, la pobreza, la enfermedad, la vanidad, la pereza, el malgasto, entre otros. Sin embargo, esta idea de la existencia de agentes del sufrimiento externos al hombre funciona como válvula de escape que reduce las culpas y responsabilidades individuales, lo que también permite adquirir la confianza para superarlos. Sin embargo, si pensamos en lo opuesto a estos demonios especializados (salud, trabajo, frugalidad, riqueza, entre otros), nos sorprende que los valores que se realzan tienen una notable semejanza con aquellos que defiende el capitalismo.

## CONSIDERACIONES FINALES

Una mirada analítica nos permite observar cómo las nuevas religiones impactan los equilibrios de poder y las identidades étnico-territoriales y, además, favorecen el establecimiento de “hegemonías locales”. Si abrimos el espectro y ubicamos las religiones evangélicas y pentecostales dentro del ámbito el Estado-nación, encontramos que no es contestataria de la hegemonía del Estado y tiene un papel perfectamente adecuado para contrarrestar las pretensiones hegemónicas de la Iglesia católica, que le disputa al Estado el control del espacio público. La religión protestante en lo general ha “acompañado” al Estado en la promoción de valores que favorecen la individualización y el bienestar material. En este punto cabe la pregunta: ¿El desempeño de las iglesias protestantes, en especial evangélicas y pentecostales, ha sido favorecedor de las políticas integracionistas del Estado hacia los pueblos indios? Pregunta difícil de responder, pues, salvo la abierta cooperación entre el IIV y el Estado para castellanizar –y favorecer la integración nacional– a la población, no tenemos conocimiento de algún acuerdo explícito pero sí de coincidencias ideológicas.

La respuesta fácil, y sobre la que giran numerosos antropólogos de la religión, es que los efectos del trabajo misionero en las comunidades violentan las dinámicas internas y rompen con la “armonía” social. Sin

embargo, en muchos casos esta armonía social es producto de la fantasía de mentes folcloristas y no de realidades concretas. La presencia de cacicazgos y la hegemonía de los especialistas rituales en ocasiones resultan onerosas para la población, que debe sujetarse a cargas excesivas, como en el caso de San Juan Chamula en Chiapas. En estos lugares la acción de las iglesias evangélicas y pentecostales puede ser revolucionaria, ya que éstas ofrecen vías de autonomización política, además de la religiosa, y favorecen una conciencia étnico-territorial. Sin embargo, hacen falta estudios que analicen si la reorientación evangélica genera dinámicas comunitarias más democráticas y una mayor o menor “ciudadanización” de la feligresía indígena.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 2009. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BÁEZ, Lourdes y María Gabriela Garrett, coords. 2009. *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena*. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2003. *Los disfraces del Diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1998. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BOURDIEU, Pierre. 2006. Génesis y estructura del campo religioso, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Vol. xxvii. Núm. 108. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 29-83.
- G, Alf. La unción con aceite, traducido de “El mensajero evangélico”, 1944.

- GALINIER, Jacques. 1991. *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM/Centro de estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI.
- GODELIER, Maurice. 1998. *El enigma del Don*. España: Paidós.
- LEPP, Ignace. 1967. *Psicoanálisis de la muerte*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Holéele.
- OLAVARRIETA, Marcela. 1997. *Magia en Los Tuxtlas*. México: INI/Conaculta.
- PORTELLI, Hugues. 1977. *Gramsci y la cuestión religiosa*. Barcelona: Laia.
- SEVERI, Carlo. 1996. La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamanística, *Amerindia*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- SANDSTROM, Alan. 2010. 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*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 158-195.
- WEBER, Max. 2001. *Economía y sociedad*. México: FCE.



# ÁMBITO DEVOCIONAL DE LOS SANTUARIOS: REFLEXIONES HISTORIOGRÁFICAS

JOSÉ VELASCO TORO

## INTRODUCCIÓN

EL ESPACIO ES DIMENSIÓN ABSOLUTA que posee posibilidad de existencia y condición de movimiento. Como posibilidad de existencia, el espacio es realidad dada por la presencia del lugar en el que está una cosa; y en tanto condición de movimiento, el espacio se articula con el tiempo, cuya fluidez es presencia, ausencia y posibilidad de pasado, presente y futuro, aunque también del retorno en el ser del mito y en el hacer cultural de lo que ha sido sacralizado. En el orden de lo sagrado, el espacio posee su existencia en la incidencia del lugar donde se ha manifestado lo divino, o donde ha ocurrido un evento que ha sido sacralizado por los creyentes al margen del contexto “religioso”. El lugar adquiere cualidad de centro significativo, punto de unión desde el cual los humanos tejen redes numinosas que unen a sus lugares con el lugar divino o sacralizado, construyendo un escenario territorial con el cual se identifican. En él, el tiempo adquiere el don del retorno circular que va hacia el origen para repetir en el presente la filiación con lo divino o lo sacralizado. Movimiento de restitución simbólica en la que ocurre y se recrea la experiencia religiosa en la existencia del momento vivido.

La experiencia religiosa radica en el sentimiento de la presencia de lo divino, que es creada y recreada por la repetición de determinadas acciones culturales que se corresponden con el corpus de mitos y creencias, símbolos y ritos constitutivos de la cultura íntima del devoto en pertenencia con el sentido de su devoción. En esta dimensión de lo posible, el lugar que es considerado sagrado se eleva, cual engrama espacio-

temporal, hacia la interconexión de “varios pasados” individuales y colectivos. En él se manifiesta el sentimiento religioso que se reactualiza en memoria de la imaginería popular. La creencia identifica a los devotos en el plano devocional, pese a la paradoja que establece parámetros de diferenciación con lo otro en el orden simbólico y social. De ahí que el estudio del sentimiento religioso, expresado en el lugar como espacio sagrado, se puede abordar desde múltiples ópticas: histórica, sociológica, filosófica, psicológica, antropológica, neurológica, literaria o estética, y no solamente teológica.

En el presente ensayo tratamos aspectos relacionados con la experiencia religiosa intrínseca a lo humano más esencial. Vemos elementos relacionados con expresiones devocionales del orden de lo popular en el ámbito del catolicismo, que se corresponden con lo colectivamente social e íntimo-individual, desde la perspectiva de una breve revisión historiográfica. De igual forma, analizamos lo concerniente a la dimensión del espacio devocional y mencionamos procesos de resignificación que se derivan de la concepción del mundo y de la vida manifiestos en la práctica cultural y cultural de la persona en el grupo devocional.

## ÁMBITO DEVOCIONAL

En las dos últimas décadas se ha avanzado mucho en el conocimiento de nuestro cerebro, descubriéndose que en él existen estructuras cuya activación produce experiencias espirituales y místicas. Algunos neurobiólogos han planteado que la espiritualidad es un sentimiento innato emergente de la emoción en el ser humano, lo que representa, junto con la razón, “una segunda forma de enfrentarse al mundo” (Rubia 2007, 364). Desde esta perspectiva, podemos decir que el sentimiento religioso corre parejo al proceso de humanización y aparece como “capacidad autoconsciente de reflexión, que muestra una preocupación por la vida y lo que se esconde tras su manifestación física, en un acto natural de negación de la muerte” (Domínguez 2002, 170). Capacidad humana

de autotranscenderse que, en dinámico y constante contacto social, propició el sentimiento consciente de un destino final. De ahí que en todas las culturas de todos los tiempos existe la manifestación del sentimiento religioso, expresado de maneras similares (como las ofrendas mortuorias, la sacralización del Sol y la Luna, la asignación de cualidad numinosa a un espacio), como también ocurre la paradoja de lo múltiple y diverso en las explicaciones de la vida, en consonancia con las concepciones creadas del mundo-habitado desde el cual se teje el plexo de lo sagrado, que constituye el nodo propiciatorio de lo religioso.

Lo religioso, movimiento de consciencia y comunión que no necesariamente se manifiesta de forma continua, sino que se activa “en tiempos y espacios específicos”, según se corresponda con los diversos modos en que los creyentes se inscriben en la relación del mundo-habitado (Martín 2007), se expresa con intensidad variable y carácter diferente, según se corresponda con la cultura íntima de quienes profesan una creencia vinculante y una tradición cultural compartida. Cuando los creyentes asisten a un lugar de culto en un tiempo predeterminado o espontáneo, lo hacen con actitud de búsqueda de la experiencia religiosa y se sienten identificados con el sentimiento de lo supremo, que modula la sensación espiritual personal.

La devoción hacia lo que se encuentra en un lugar de culto, bien sea un templo, un lugar que se interpreta elegido por la hierofanía o un sitio que ha sido sacralizado y consagrado por la tradición popular como santuario, transfigura a éste en centro que es punto de reunión de fieles y gradiente de un ámbito que es o puede llegar a constituirse en espacio devocional ampliado. En el lugar de convergencia devocional, se cree, está lo divino que lo glorifica, manifiesto en una imagen o figura icónica que es considerada milagrosa, está depositada una reliquia que es venerada o, como también puede corresponder, representa un símbolo de relación de semejanza con lo numinoso manifiesto en un árbol, una formación geológica (cañada, cueva, cerro), un manantial o un sitio en el que convergen ciertas características físicas que le hacen singular.

El lugar donde está lo reverenciado es, en última instancia, pulsar de simultánea irradiación de toda la fuerza de la fe que mueve a los creyentes hacia su destino, sitio supremo de confluencia devocional y encuentro con lo divino. En este sentido, el lugar donde se encuentra lo santo o lo sacralizado por la tradición popular atrae y vincula a múltiples devotos, independientemente de la dimensión o del radio de influencia espacial que este pueda tener, hacia el cual periódicamente se mueven en sentido cíclico, alterno u ocasional para solicitar un favor con la palabra de correspondencia o agradecer el bien recibido con el pago de la promesa realizada, adorar y realizar la actividad cultural establecida.

En el orden del mundo católico occidental, los lugares santificados como santuarios tienen una tradición histórica fundamental que emana del proceso mismo de evangelización y reproducción del culto cristiano. En este contexto, la Iglesia católica reconoce un lugar como santo y lo consagra como santuario cuando acepta que la imagen o reliquia venerada tiene significación de origen divino. Esta postura no siempre es coincidente con la creencia del pueblo, que percibe un lugar en relación con un hecho o suceso considerado expresión de algo “sagrado”, el cual sacraliza elevándolo a cualidad lumínica de santuario. En este sentido, un lugar trasciende hacia la cualidad de santuario cuando la aceptación popular lo sacraliza y reconoce como sitio contenedor de lo sagrado, momento en el cual adquiere preeminencia como destino de peregrinación. Coordinadas en las que los escenarios se multiplican porque la hierofanía, en tanto manifestación de lo divino, relaciona espacios en los que el imaginario religioso percibe, cree y hace suyo el hecho sobrenatural o la manifestación de la naturaleza que ha sido interpretado como expresión de la presencia divina.

En los santuarios se realizan procesos conmemorativos de escenificación festiva-religiosa que se corresponden con la cultura íntima de un país, una región, un lugar, un grupo étnico o social, claramente expresados en un ambiente regional, local y del hogar. La expresión del sentimiento religioso es universal-intercultural, que en el ámbito popu-

lar el sentimiento religioso posee profundo sentido sacro, incluso místico, en el que forja una espiritualidad que responde a sus necesidades (Bamat 2001; Linden 2010). De ahí que en los lugares donde la devoción del pueblo identifica un fenómeno como manifestación divina o expresión de lo sagrado, lo consagra señalizándolo mediante la construcción de un templo, la erección de un monumento conmemorativo o el adorno del sitio para significarlo, lo mismo que realiza diversos eventos de adoración y reverencia fruto de la fe y la creencia.

En el sentimiento popular, la diversidad del impulso religioso y la visión holística que posee de la vida se expresan de manera múltiple porque, al igual que los sueños, son variadas las circunstancias particulares y colectivas que le dan sustento narrativo. Es creativo en la ideación de maneras y formas de expresar el sentimiento religioso, de construir y reconstruir la narrativa simbólica que en la práctica ritual da sentido corporeizado al hacer devocional para poder ser en el Ser. Es diverso porque, si bien en última instancia es un sentimiento individual, su grado de expresión posee cualidad universal que bulle en la interculturalidad. Pero también es expresión de libertad. Libertad fundada en alternativas de albedrío que le permite al ser humano obrar por reflexión o por elección. Una potestad que está y va más allá de la jerarquía y de los ritos oficiales de la Iglesia católica, lo que brinda trascender las pasiones al mantener vivo el espíritu de creación, de producción y reinterpretación simbólica, esencia del imaginario humano en que se da la experiencia de comunión con uno mismo y con el conjunto de personas que comparten la devoción.

Es sorprendente la creatividad del sentimiento religioso cuando entraña un estremecimiento existencial, pues ese impulso busca trascender la angustia mediante la creación de una relación con lo divino que procee armonía consigo mismo en el entorno vivido. Ello se refleja de múltiples maneras al identificarse la persona con un lugar significado como sagrado, porque en él está presente lo numinoso expresado en una imagen que es venerada por sentirla milagrosa (en el significado latino

de *sentire*, que es la experiencia de una sensación que llega por los sentidos) o es lugar que se percibe habitado por algún numen de la naturaleza mediador con lo divino. La búsqueda existencial encuentra realización en la adoración a Cristo, en el fervor a las múltiples advocaciones marianas; en el celo hacia una santa o santo cuyo culto puede ir desde el espacio del altar hogareño hasta el templo donde se le venera; en la memoria mediadora de los antepasados; en el sitio identificado con un personaje que ha sido sacralizado por el pueblo; o bien en un lugar imbricado con un elemento de la naturaleza (manantial, árbol o cueva), un *encanto* que establece la relación entre la fe y los problemas cotidianos que la gente debe afrontar.

Hacia esos lugares los devotos confluyen, movidos por su fe, desde los ámbitos que habitan, en fechas específicas, previstas o fortuitas, así como por diversos motivos peticionales. Se peregrina de manera congregada desde un lugar común de origen, como es el caso de las organizaciones guadalupanas que van hacia la Basílica de Guadalupe, o en grupo familiar, como ocurre entre chinantecos y mazatecos cuando van hacia el santuario de Otatitlán (Veracruz); o bien se viaja individualmente como el universal peregrinar a Santiago de Compostela o al pueblo de Asís en la provincia de Perugia, Italia. Buen número de peregrinos procede de un ámbito espacial identificado histórica y simbólicamente con el lugar sagrado, sea urbano o rural, cuyo radio de influencia va de lo local a lo regional o a lo nacional, incluso llegan a rebasar fronteras internacionales. En ese universo se distinguen lugares excepcionales significados no sólo por el número de peregrinos que concurren a él o por el área de influencia espacial de donde proviene la gran mayoría de los devotos, sino también por la particular identidad de la devoción compartida en el conjunto de relaciones culturales en las que interactúan las culturas íntimas de las personas y grupos sociales.

En el ámbito de la devoción católica existe gran diversidad cultural vinculada a lugares consagrados y considerados como contenedores de lo divino, los cuales se corresponde con la incidencia cultural e íntima

de los creyentes. El santuario irradia un sentimiento sobrecogedor de fe que se entreteje con el sentimiento religioso de las personas, creándose un plexo devocional que se extiende en el espacio, se hace presente en el tiempo ritual y se proyecta en el futuro esperanzador de las personas, familias, de los grupos sociales o comunidades. Hay santuarios cuyo mito fundacional de larga tradición histórica se enraiza en el orden nacional y llegan a trascender hacia la esfera internacional; otros poseen una influencia que fluctúa entre lo regional e interregional y entretejen, incluso, ámbitos interétnicos, así como también están aquellos que remiten a un orden local hasta el orden de lo familiar circunscrito a la cultura íntima de los creyentes.

Ejemplos de santuarios que trascienden fronteras son, en México, el culto mariano de la Virgen de Guadalupe, cuya irradiación empezó a expandirse a partir del siglo XVII, hasta constituirse en mediadora simbólica y alegoría colectiva de la nacionalidad mexicana con devocional presencia en muchos otros países de América Latina y Estados Unidos. En España, es significativo el santuario de Santiago de Compostela cuyos caminos jacobeos son continuamente transitados por peregrinos de Europa Occidental y Oriental desde el siglo VIII, y en épocas más recientes por peregrinos procedentes del continente americano, África y Asia. El Cristo Negro de Esquipulas, en Guatemala, rizoma sagrado que entrelaza, desde Centroamérica hasta el sur de México, a un complejo de cristos negros relacionados íntimamente con la tradición cultural indígena que fusiona a Cristo con el maíz y el sol, como son el santuario del Cristo de Alajuelita en Costa Rica; los de Arada, Gualjoco y el de Gualala en Honduras; el Señor de Tila en Chiapas, Cupilco en Tabasco, Otatitlán en Veracruz y San Román en Campeche, México.

En el ámbito de lo nacional podemos mencionar el culto a la Virgen Negra de Czestochowa en Polonia, hacia cuyo santuario peregrinan miles de devotos polacos a lo largo del año, pero especialmente el 3 de mayo, día en que se celebra la fiesta de María, considerada “Reina de

Polonia”. Como también el culto al Señor de *Qoyllur Rit'i* en los Andes peruanos, santuario quechua ubicado al pie del nevado de Colquepunku a cinco mil metros de altura y al que se peregrina justo antes de la fiesta de Corpus Cristi (Schaber 2005). En Haití, la simbiosis de Santiago de Compostela y Ogou, divinidad africana de la fertilidad y patrón de los oficios de la forja de hierro, constituye un culto nacional y hacia su santuario en Plaine du Nord peregrinan, cada 25 de julio, haitianos procedentes de todo el país (Hurbón 2004).

Son múltiples los santuarios que conservan un histórico flujo devocional que trasciende hacia otros espacios, tejiendo un conjunto interregional que entrelaza vínculos de identidad cultural y cultural. Mencionemos algunos de ellos. En el Norte de México, ese ámbito desértico dominado por la nítida luz solar, encontramos el santuario interétnico dedicado a San Francisco Javier, en Magdalena de Kino, Sonora, espacio habitado por los *Tohono O'otham* (“Gente del desierto”, llamados Pápagos) y al que también concurren yaquis de ambos lados de la frontera con Estados Unidos de Norteamérica, así como seris y mestizos. Más al sur, en el estado de San Luis Potosí, se encuentra el santuario dedicado a San Francisco de Asís, santo al que cariñosamente llaman “San Pancho”, “Panchito” o “El Charrito”, y al que concurren miles de peregrinos de pueblos mineros de San Luis Potosí y del entorno de Aguascalientes, Nuevo León, Zacatecas y Durango, ligando caminos peregrinos como los que van de Charcas, Villa de la Paz o Villa de Cos hacia Real de Catorce, como también con el santuario del Santo Niño de Atocha en Plateros, Zacatecas (Alvarado 2008).

En el Bajío está el importante santuario mariano de la Virgen de San Juan de los Lagos (Jalisco), nodo devocional al que concurren peregrinos y viajeros del centro, occidente y norte de México, así como del sur de Estados Unidos de Norteamérica. Hacia la porción central de México está el histórico santuario del Cristo de Chalma (Estado de México) al que en continuas oleadas llegan devotos de Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Querétaro y Ciudad de México. En la costa del Golfo de México resalta

la devoción a Cristo Crucificado en su santuario de Otatitlán (Veracruz), icono de color oscuro por lo que se le conoce como el “Cristo Negro de Otatitlán”, aunque también los peregrinos devotos procedentes de Oaxaca, Puebla y Chiapas le llaman el “Señor de Otatitlán”. Y hacia la costa del Pacífico, en el sureste mexicano, resalta uno de los santuarios marianos más visitados a lo largo del año, el de la Virgen de Juquila (Oaxaca), devoción que identifica a creyentes de los estados de Puebla, Veracruz y Tlaxcala.

En la constelación de lugares que se corresponden con un ámbito regional específico o lugares señalizados como contenedores de lo divino, están santuarios cuya influencia devocional comprende una región específica. En este contexto resalta el de la Virgen de Ocotlán (Tlaxcala), el del Cristo de Tlacotepec (Puebla), el “Señor del Tizonazo” (Chihuahua) o el Cristo de San Román (Campeche).

Testimonio histórico de la relevancia de los espacios señalizados como lugares santos, que por la fe y la carga sagrada que reviste han constituido ámbitos de relación interregional e interétnica, lo es el complejo de lugares en los que se venera a Cristo Crucificado, cuya escultura de color negro implica elementos simbólicos compartidos en el sur de México y Centroamérica. Hasta mediados del siglo xx, estos santuarios estuvieron íntimamente ligados por redes de peregrinos, viajeros devotos, comerciantes de objetos religiosos y actividades de diversión “profana”, que alternativamente concurrían a dos o más de ellos. Cual si fuera un rizoma, de occidente convergen en Otatitlán flujos de devotos en peregrinaje y viajeros vinculados con los santuarios de la Virgen de Juquila, el Señor de los Corazones, de Huajuapán de León, la Santa Cruz y el Señor de las Tres Caídas, de Teutila, o la Santa Cruz, de Teotlalpan, todos localizados en Oaxaca. De oriente y sur del istmo de Veracruz, se entrelazan los santuarios de la Virgen del Carmen de Catemaco y el del Cristo de la Salud de Cosoleacaque, los que mantienen íntima relación entre sí. De Puebla, el Cristo de Tlacotepec; de Campeche, el Cristo de San Román, y de Tabasco, el Cristo Negro de Cupilco. Este rizoma

de santuarios comparte elementos míticos fundacionales que los legitiman como sagrados.

La tradición de transitar hacia el lugar santo, año con año o de manera imprevista por algún motivo o ruego específico, permitió la construcción histórica de la multiplicidad de redes entre el lugar y los lugares de procedencia de los feligreses. Relaciones que van desde el simple hecho de compartir la fe hasta el entramado de correspondencias religiosas, culturales, sociales, económicas e incluso políticas, enraizadas en la tradición y en la memoria histórica comunitaria y familiar de quienes peregrinan. Las relaciones de mediación numinosa que reflejan la existencia de un espacio sagrado compartido por la creencia común que profesan individuos, grupos y sociedades a distintos niveles, constituyen una región devocional. Sin embargo, esa vinculación que motivaba al traslado físico de los devotos y comerciantes que frecuentan las ferias que acompañan a la celebración religiosa, también se ve modificada al reconfigurarse la relación de los espacios devocionales como consecuencia del impacto negativo de la precariedad económica, la inseguridad y otros factores que inciden estructural y simbólicamente en la experiencia religiosa.

Pero las expresiones devocionales también se expresan en cultos locales, familiares o comunales que comprenden espacios íntimos y cercanos, en los que la hierofanía asocia simbióticamente la imagen o manifestación numinosa con el lugar de encuentro y afirma la identidad de quienes participan de la devoción. Ejemplos de ello se multiplican aquí y allá, lo mismo en México que en América Latina o en Europa Occidental y Oriental. La Virgen del Rocío, cuidada por el pueblo de Almonte en España, por ejemplo, es referente de identidad andaluza que se fue expandiendo a lo largo del siglo xx. En 1919, se calculó que el número de romeros que asistieron a la celebración del lunes de Pentecostés fue de entre cinco y seis mil; ahora rebasan los dos millones, incremento que se atribuye a los movimientos nacionalistas que están promoviendo la recuperación de tradiciones, entre ellas, las religiosas

(Albert Llorca 2014). En México hay múltiples referentes culturales que implican la identidad local o regional. En el orden Mariano está la Virgen de la Candelaria, conocida como Nuestra Señora de Huajicori, Nayarit, culto que nació en el siglo XVII y articula lugares del norte de Nayarit, sur de Sinaloa y sur de Durango, desde los cuales fluyen peregrinos que laboran en la minería, como jornaleros en los campos agrícolas y obreros en maquiladoras para su celebración el 2 de enero (Rangel 2013). También están los santuarios del Señor del Encino que se venera en la ciudad de Aguascalientes, o el Señor de los Rayos, en Temastlán, Jalisco, ambos remiten a una constelación de pueblos devotos que se identifican porque comparten ciertos códigos regionales. El Señor del Sacromonte, en el Estado de México, la Cruz Parlante, de Carrillo Puerto y los Tres Santos Reyes, de Tizimín en Yucatán; o aquellos dedicados al Niño Dios, como el Niño Cieguito en la ciudad de Puebla, son cultos muy enraizados en la tradición religiosa y constituyen un componente significativo de la cultura y las estructuras mentales de los grupos sociales que hacen posible la coparticipación y la identificación, aunque no necesariamente la identidad social y étnica, con un lugar que implica una epifanía.

Hay otros lugares que los creyentes han constituido en centros de veneración porque el suceso que ahí aconteció los identifica en su condición social, en su angustia y en su deseo de protección. En estos espacios sacralizados por el imaginario popular se venera la memoria de algún acontecimiento sobresaliente, en ellos se localizan los restos humanos u objetos que son considerados reliquias, o bien son escenarios en los que se realiza un ritual de profunda significación religiosa. En este contexto la fe se asocia a determinadas creencias y se concibe como una convicción que anima a las personas a remontar las dificultades. En México son famosos los santuarios de Jesús Malverde en Culiacán, Sinaloa, y el del Niño Fidencio en Espinazo, Nuevo León. En Argentina los del gaucho Juan Bautista Bairoletto, que se venera en La Pampa, y el de la cantante Gilda, “El Ángel de la Cumbia”, cuya tumba en la galería 24

del cementerio de Chacarita es el lugar sacralizado por sus devotos (Coluccio 1994; Martín 2007).

Es palpable que la divinidad venerada en el sinfín de santuarios es parte íntima y plural de millones de personas. Que existe una pluralidad dable en la creatividad del pensamiento religioso popular que va más allá de la ortodoxia católica de la Iglesia y se expresa como factor de identidad vital en medios urbanos y rurales. Casi podemos decir que existe una pluralidad de “catolicismos populares” cuyos creyentes concurren a los lugares considerados santuarios en un acto de fe. Ellos lo hacen constituidos en agrupaciones de peregrinos, en grupos familiares o de manera individual, recorriendo a pie, a caballo, en bicicleta, en automóvil o autobús, desde unos cuantos kilómetros hasta distancias que implican diversos grados de dificultad en el recorrido. Como también lo hacen en tiempos rituales preestablecidos en ciclos anuales, de manera intermitente o espontánea ante la necesidad de consuelo espiritual.

Pero a pesar de la diversidad de santuarios existentes en el mundo católico, de la dinámica de sacralización popular de personas o sitios, del peso socio religioso que tienen en el pueblo, de la magnitud cultural y de la pluralidad étnica que reviste, es tema que aún guarda muchas interrogantes. Veamos algunos aspectos.

## TEMAS POR EXPLORAR

Si bien el estudio de los santuarios y de la religiosidad católica como expresión popular ha sido objeto de la antropología, la sociología, la historia, la psicología social y el arte, estudios que día a día arrojan nueva luz que ayuda a comprender las características de la devoción popular, la maleabilidad creativa del imaginario cultural, las características que adopta la organización social emergente en los diversos contextos sociales ligados a los creyentes y los cambios que se suscitan influenciados por situaciones de orden económico, social y cultural, aún existen muchas

interrogantes en torno a diversos elementos estructurantes de los santuarios.

Son pocos los estudios que dan cuenta del proceso histórico de emergencia, constitución e irradiación devocional de los santuarios, del análisis simbólico de su significación y la forma en que el culto se reproduce al crear ámbitos locales y regionales devocionales. Desde luego, aún falta mucho por explorar: cómo es que funcionan las estructuras de mediación simbólica y cómo es que la multiplicidad ritual de los creyentes se corresponde con su cultura íntima. Y qué decir de las formas de organización de los peregrinos, que llegan a tener implicaciones políticas y constituyen redes de poder derivadas del manejo de recursos económicos y del ejercicio del prestigio social obtenido; o de los flujos mercantiles que construyen circuitos comerciales “santuareños” especializados en la venta de imágenes, ornamentos, votos y recuerdos religiosos; o del orden jerárquico de la Iglesia, que controla donaciones, limosnas, ofrendas y pago de servicios rituales, así como de la injerencia de autoridades municipales donde se localiza el santuario, independientemente de las estudiadas concepciones mágicas implicadas en lo religioso, que están en permanente resimbolización, del contenido semántico e ideológico de las rogativas y de las expresiones plasmadas en exvotos, iconos, textiles, orfebrería y cerería, que han incorporado técnicas de creación y modas de expresión en correspondencia con el entorno cultural vivido por el creyente.

El estudio de lo religioso refiere a una realidad compleja que está presente en todas las culturas. No sólo se ocupa del conocimiento de la fe, que es cualidad de la vida de los seres humanos, sino también por la multiplicidad de implicaciones de orden histórico, social, cultural y geográfico que lo convierten en un universal intercultural (Linden 2010). Las manifestaciones externas que refieren a símbolos, instituciones, doctrinas o prácticas rituales, no son en sí misma religión. Lo religioso se encuentra en el ámbito variado de las significaciones que puedan tener o que tienen los participantes; sin embargo, está circunscrito a un

conjunto de límites, que en el nivel de lo popular determinan la dinámica de los procesos de autoevangelización, lo que asegura la continuidad de la reproducción de la significación devocional. Al no ser las cosas y la exterioridad la mismidad de la religión, se hace necesario traspasar los umbrales de la descripción empírica, de superar los límites de la particularidad etnográfica, de rebasar el detalle de lo meramente institucional y dejar sólo de observar la exteriorización como si ésta constituyera el fin de lo religioso. Hay que implicar el análisis del acontecimiento con la costumbre, el examen de lo imaginario, la relación del gesto, la palabra y el sentimiento profundo, la comprensión de las estructuras de larga duración y la sincronía, buscando los componentes que permiten el desarrollo de las relaciones de mediación social y étnica, sin perder de vista la dimensión multiléctica y la carga numinosa que tienen los espacios cargados de sacralidad.

Pese a que hay diversos estudios en torno a la religiosidad católica en la manifestación del pueblo, la mayoría de ellos se ha centrado en derredor a un aspecto funcional o estructural del culto o en la descripción etnográfica de la expresión socioreligiosa seleccionada en relación con un problema observable. Aún hace falta incursionar en la búsqueda diacrónica y sincrónica del nivel social en el que se expresa el fenómeno religioso; esto es, la memoria colectiva de generaciones, la cultura y la tradición, la significación del acto de comunicación con la divinidad, el ámbito local y regional de influencia ritual, así como de los procesos de construcción del imaginario y de reelaboración simbólica. Como también, ahora, explorar el sentimiento religioso desde el ámbito de los descubrimientos de la neurociencia, cuya hipótesis en proceso apunta hacia el pensamiento religioso como impulso de la función narrativa del cerebro a partir de fragmentos de la percepción y la memoria. El neurocientífico David Linden explica que:

Si bien en una escala individual la religión es una cuestión de fe personal en la que inciden determinados factores socioculturales, la herencia evo-

lutiva que compartimos como seres humanos, tal y como se refleja en la estructura y función de nuestro cerebro, nos predispone como especie al pensamiento religioso en el mismo sentido que nos predispone en gran medida a otros universales culturales humanos... (Linden 2010, 246)

El número de trabajos que tratan de manera directa o indirecta aspectos relacionados con un santuario, independientemente de su magnitud devocional, está creciendo, y en ellos se aprecia la preocupación por comprender la implicación simbólica y cultural del lugar considerado sagrado. Dada la imposibilidad de reseñar en un espacio tan reducido un número mayor de investigaciones sobre el tema, nos limitaremos a comentar algunos trabajos que desde diversas perspectivas han contribuido al conocimiento de los santuarios mexicanos y de la tradición cultural indígena.

## BREVE REVISTA HISTORIOGRÁFICA

El estudio de las peregrinaciones, su significado socioreligioso y la capacidad de organización de los integrantes para desplazarse hacia el lugar consagrado, giró la mirada hacia la observación del espacio como lugar central y el sentido cultural y cultural que lo vincula con los pueblos de donde proceden los creyentes. Se aprecia que las redes de peregrinaje históricamente constituidas son eslabones que conforman una región devocional y que otros autores también han denominado espacios o territorios rituales. Empero, en la mayoría de los estudios se resaltan las manifestaciones externas que pueden analizarse por separado.

A partir de la década de los setenta, la antropología, la historia y la sociología ampliaron su campo de estudio hacia el conocimiento del impulso religioso popular. En este contexto, la obra de Gilberto Giménez (1978) abrió una brecha que ahora se ha convertido en un ancho camino que conduce hacia múltiples estudios que están permitiendo ahondar y comprender la dinámica del sentimiento religioso y la

creatividad humana de resignificación. Cuando Giménez se ocupó de San Pedro Atlapulco, pueblo del Estado de México cuyos habitantes históricamente han peregrinado al santuario de Chalma, su atención sociológica la centró en los aspectos étnicos. Imbuido por Max Weber y Antonio Gramsci, resaltó los rasgos culturales de la religiosidad popular rural teniendo como eje de análisis la fenomenología de la peregrinación. A medida que fue penetrando en la vida y las formas de organización social, en el sentido religioso de la tradición peregrina y en la cultura íntima del pueblo, descubrió la profunda e histórica relación entre el pueblo que peregrina y el santuario. Para él, la peregrinación es rito por el orden simbólico que implica, y fiesta campesina porque conmemora los lazos de fe y pertenencia de San Pedro Atlapulco con el espacio ritual de Chalma. En este sentido, su obra abrió una perspectiva distinta para estudiar el santuario en relación con los pueblos que concurren al lugar sagrado. Si bien en su obra poco penetra en la explicación histórica del fenómeno, en sus conclusiones sugiere la existencia de niveles que se corresponden espacialmente y construyen regiones de influencia devocional, premisa que inspiró otros estudios.

Teniendo de referente la obra de Gilberto Giménez, en mayo de 1990 se realizó el Coloquio sobre Peregrinaciones y Procesiones Religiosas en la Universidad de las Américas de Puebla. Varios de los trabajos presentados fueron publicados por la Universidad Autónoma Metropolitana bajo la coordinación de Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow con el título de *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (1994). En esta obra se aborda el análisis del fenómeno religioso relacionando el ámbito del espacio y lo sagrado, los procesos del complejo acto de peregrinar, la función moral de los mitos y el conjunto ceremonial con que se rinde culto a lo considerado divino. Desde luego, la aportación que aquí se hizo es relevante y marcó un hito en los estudios posteriores, pues en ella encontramos implícita la propuesta de ver la peregrinación y el espacio sagrado como componentes de un mismo fenómeno cuya dimensión es plural y se expresa de manera ritual construyendo fronteras simbóli-

cas que delimitan una región. Ellos comparten la concepción de que la peregrinación no es un mero acto de trasladarse a un santuario para rendir culto a una divinidad. Sostienen que en muchos casos las redes de peregrinación están íntimamente ligadas a una reproducción simbólica de un espacio territorial que consideran social y culturalmente propio. En este sentido, pueblos, redes de peregrinos y santuario conforman una región. Asimismo perciben que el peregrinar implica un tránsito liminal que conduce a los individuos a un estado de disposición psíquica que les permite ingresar al ambiente de lo numinoso y sagrado, aunque en mi opinión también el tránsito liminal puede darse durante la preparación ritual que conlleva al arranque de la peregrinación y que al momento de iniciar el camino ya se está dentro de lo sagrado. A lo que cabría agregar que el acto de peregrinar no es sólo una expresión individual o colectiva de fe, sino un entramado estructural que vincula históricamente a distintos lugares con el lugar central, relación que construye y comparte un espacio por que participa de la misma devoción.

Las nuevas líneas de investigación y los paradigmas de estudio, que superan la visión de la práctica de la religión popular como conducta ideológica, fueron el rumbo por el que continuaron trabajando María Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow. En su obra, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma* (2000), explican el fenómeno religioso desde una perspectiva histórica-etnográfica. Su análisis les permitió profundizar en la experiencia religiosa de los fieles, la organización social soportada en estructuras comunitarias y corporativas, el arte popular expresado en pinturas votivas y exvotos, y, desde luego, en la expresión de la hierofanía que trasciende hacia lo profano y se expresa a través de la danza, los ritos de curación o el autosacrificio, actos de la vida cultural que se consideran como una mediación significativa y expresiva de la relación con lo divino, independientemente de la diversión y de las relaciones mercantiles que conlleva la feria.

En *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán* (1997), libro coordinado por José Velasco Toro, se aborda desde diversas dimen-

siones de análisis la expresión devocional de los peregrinos que van de múltiples lugares de Veracruz, Oaxaca y Puebla hacia el santuario del Señor de Otatitlán. Se pone especial énfasis en la comprensión del significado de la fe del creyente y en las formas de organización social que resaltan el carácter corporativo de los peregrinos. La búsqueda de virtud como capacidad para conservar o restablecer la salud que es componente central en todo culto religioso. No hay creyente que al estar frente a la divinidad de su predilección no rece o pida por su salud o la de sus seres queridos, elemento estudiado en el que se demuestra el profundo significado de la fe que espera el milagro, o sea, el hecho sensible y portentoso mediante el cual la divinidad concede el don solicitado. Dimensión también abordada fue la significación del espacio y del tiempo en su relación cultural con la divinidad y vistos como un conjunto a través del cual el hombre expresa sus modelos del universo y de la sociedad que vive.

La reproducción regional del culto en torno a lo que significa y representa un santuario, lo resalta Miguel Ángel Rubio en su obra *La morada de los santos* (1995). Desde una perspectiva etnológica centrada en los aspectos de la cultura popular e indígena compara los rasgos que observó en los santuarios de Otatitlán, Tila y Cupilco. En ellos describe cómo es que el espacio está organizado a partir de la interconexión de diversos lugares que son contenedores de símbolos y en los que se realiza una función ritual específica, y en muchas ocasiones repetitiva. Él encontró que entre los tres santuarios existe un vínculo del santo patrono del pueblo y la imagen venerada en el santuario, relación que interpretó de respeto simbólico por la posición jerárquica menor frente a la imagen venerada; además del hecho de peregrinar los santos hasta el lugar central, fenómeno que se repite en muchas otras regiones de México.

Los peregrinos y las redes de peregrinación en los santuarios del sur de Veracruz fueron estudiados por Guadalupe Vargas Montero (2006). El corpus ideológico y la mentalidad colectiva inmersa en el sistema de creencias, son el hilo conductor para comprender y explicar el significado profundo de los santuarios relacionados entre el ámbito

regional de Los Tuxtlas con Otatitlán. Desde una perspectiva diacrónica y sincrónica revisa la emergencia de los santuarios, su interrelación y la constitución de organizaciones de peregrinos que mantienen viva una tradición devocional descubriendo redes corporativas de profunda tradición histórica.

Cuando se peregrina se está en tránsito por lugares cuya significación es variable. Algunos sitios son puntos de descanso, ya sea para ingerir los alimentos o para dormir; pero otros tienen una connotación particular por su carácter social, sagrado y prohibido. Estos lugares son contenedores de rituales cuya carga está repleta de mensajes simultáneos. Esta expresión del impulso religioso fue estudiada por Robert Shadow y María Rodríguez (1994) cuando siguieron la ruta de peregrinaje que va de San Juan Tautla hacia Chalma. Por su parte, Ingrid Geist (1997) resalta la función ritual que tiene para los cuicatecos la “cruz de la raya”, lugar sagrado en su peregrinar hacia Otatitlán y que se localiza en los límites de los estados de Oaxaca y Veracruz. Árboles, cerros, manantiales, cruce de caminos, linderos, rocas o ríos están íntimamente relacionados con un tiempo mítico donde la divinidad está y se hace presente. No detenerse en ellos para cumplir con el ritual establecido, que ayuda a liberar al peregrino de los pecados e impurezas antes de ingresar al espacio sagrado por excelencia, es violar la tradición establecida e incurrir en un acto contrario a la conducta que todo devoto deber observar, actitud que lo hace acreedor al castigo de la divinidad.

Es en el andar que el peregrino se va apropiando del espacio a la vez que lo va reconfigurando, pero también él se va transformando espiritualmente mediante el sacrificio corporal que implica el viaje ritual compartido, aspecto que ha sido estudiado por Neyra Patricia Alvarado Solís (2008) en el ámbito del desierto mexicano del norte. El santuario de San Francisco en Real de Catorce, el santuario Guadalupano de La Sierrita en Durango, el del Señor del Tizonazo, el espacio sacralizado del Niño Fidencio y el santuario de San Francisco Javier con los Pápagos, son los caminos por los cuales anduvo y que le permitieron cono-

cer, dibujar rutas, trazos, sentidos, cruces, puntos de llegada y de retorno en los que el sacrificio constituye la ofrenda que el peregrino consagra a la divinidad visitada

Reducir la explicación de la existencia de un espacio simbólico a partir de un solo elemento, no permite penetrar en la comprensión de cómo y de qué forma se forman y reproducen las regiones devocionales. Si bien la experiencia y el proceso histórico, así como la dinámica del conjunto social responden a circunstancias y relaciones distintas en función de diversos factores materiales e ideológicos, es en el sistema cognitivo colectivo donde hay que explorar la existencia y continuidad de un espacio multidimensional y sagrado. En este sentido, la memoria simbólica colectiva articula la dimensión del pasado, presente y futuro, formando un todo de difícil disgregación. Espacio y tiempo sagrado constituyen nociones que no corresponden a una realidad física y profana, sino a una hierofanía manifiesta en un espacio que no es homogéneo ni continuo; y un tiempo que es reversible porque el hombre no sólo repite su experiencia pasada, sino también la reconstruye. Espacio y tiempo no son categorías autónomas una de la otra; por el contrario, son dimensión y trascurso inseparables, pero a la vez cargadas de intensidad y presencia que se actualiza periódicamente mediante diversos ritos, y al hacer presente lo pretérito, reintegra el tiempo original al espacio afirmando la historicidad familiar, la del barrio, la de la comunidad, la del cosmos y la memoria colectiva mediante procesos de auto-evangelización. Los santos que peregrinan son un elemento de ese conjunto en el que la motivación subjetiva y colectiva está vinculada a la virtud como potestad, cualidad espiritual y fuerza fundamental para restablecer, por ejemplo, la salud.

El lugar como espacio significativo y el ritual que en él se desarrolla, no pueden verse como algo separado uno del otro. Ambas particularidades son concomitantes y contienen un haz de cualidades que las hacen intrínsecas. Incluso a cada lugar le compete un ritual diferencial cuya intensidad se corresponde, no con la importancia del sitio sino con

la actitud de fe y devoción, y con el peso que tiene en el conjunto articulado del ciclo de peregrinaje y culto a la divinidad. Tanta importancia reviste la cruz del Calvario, lugar de donde en muchos pueblos se inicia el peregrinaje hacia el santuario, como el santuario mismo. Por eso, para innumerables pueblos peregrinos, no recorrer el camino tradicional y no realizar los actos de culto preestablecidos en los lugares señalados para ello, es no ir en peregrinación al santuario, sino sólo de visita.

Las diversas vertientes en el estudio de los santuarios son múltiples y se requiere de un esfuerzo interdisciplinario para penetrar en lo diverso que conlleva la historia del santuario: las expresiones del culto, la organización social existente en torno a las peregrinaciones de orden corporativo, la significación de los espacios sagrados, la cualidad de los milagros, la dimensión del radio de influencia espacial, el lenguaje de los símbolos, los procesos de reinención simbólica, el imaginario devocional, la dinámica de los mercados, la intervención política de autoridades locales, el manejo de las limosnas y las relaciones de la fiesta religiosa con los sucesos profanos, por mencionar algunos temas. Sin embargo, la mayoría de los trabajos se ocupan de uno o dos aspectos, los cuales comúnmente aíslan el resto de los eventos.

Esta tendencia se observa en los escasos estudios históricos de los santuarios. La mayoría de los historiadores que se han ocupado del pasado de éstos, lo han hecho desde la perspectiva de la reconstrucción del acontecimiento de lo local resaltando la función de la iglesia como institución, la relevancia de los clérigos que intervinieron en la empresa, la administración del santuario, el patrimonio artístico, las fases constructivas y los estilos arquitectónicos de los templos, sin olvidar, claro está, la posible conexión prehispánica.

Un trabajo de esta naturaleza es el de Jorge Hernández, *La soledad del silencio* (1991), en el que narra la emergencia y el desarrollo del santuario de Atotonilco, Guanajuato, las características arquitectónicas del conjunto y describe las múltiples obras de arte religioso que se encuentran en su interior. En la historia nacional, Atotonilco es famoso porque

de su templo don Miguel Hidalgo y Costilla tomó el estandarte de la Virgen de Guadalupe que se convirtió en el símbolo de los insurgentes. Sin embargo, sólo los devotos saben que fue fundado en 1740 por el padre Felipe Neri de Alfaro, y que hasta la actualidad se conserva como centro de retiro y expiación espiritual donde se rinde culto a Jesús Nazareno.

Otra línea explorada es la relacionada con el estudio de los exvotos pictóricos, expresión artística mediante la cual se narra gráficamente el beneficio recibido. Los trabajos que se ocupan de esta temática centran su atención en la descripción y en el análisis de los componentes que rodean la circunstancia del hecho milagroso, la intensidad plástica del objeto, el manejo del espacio y la perspectiva de la escena plasmada, pero no contextualiza la significación del exvoto en la dinámica de la cultura devocional y el imaginario colectivo. Empero, obras como la de Mirianne Bélard y Philippe Verrier, *Los exvotos del occidente de México* (1996), así como el CDROM *México en un espejo: los exvotos de San Juan de los Lagos (1870-1945)* (2000), son relevantes porque llaman la atención sobre la importancia del exvoto plástico como testimonio histórico y cómo un escaparate permite incursionar en la mentalidad y en la cultura popular del *homo religiosus*, independientemente del rescate que para la posteridad se hace del arte figurativo religioso popular. Como lo realizado por Andrea Álvarez y Eduardo Serrano en su trabajo: “Alfredo Vilchis. Retablero del pueblo: un hombre de su tiempo” (2002).

Hasta ahora, el historiador poco se ocupa de estudiar en forma integral las implicaciones sociales y económicas del culto, de los peregrinos mismos, de las redes regionales de la devoción, de los procesos de revalorización o reinterpretación simbólica, de la dinámica del sincretismo religioso, de las devociones y cultos, así como de la elaboración de mitos y leyendas que surgen en torno a lo que el santuario es o significa. En pocas palabras, presta más atención a los componentes institucionales, políticos e ideológicos en torno al nacionalismo, y poco atiende el fenómeno de lo popular. Tal parece que en este orden, etnólogos e historiadores se han tomado en serio la tradición departamental.

Jaques Lafaye señala que los santuarios son “los grandes mediadores entre la espera mesiánica de los indios y el milenarismo de los evangelizadores, entre los dioses indígenas y los santos” (1997, 89). Y esta relación, pese a su relevancia, aún no ha sido trabajada a fondo desde una perspectiva de la historia antropológica. La religión y sus implicaciones en la vida de toda sociedad, no es un epifenómeno que deba examinarse aparte de la articulación social y de las dinámicas de la mentalidad. Por el contrario, mentalidad, historia devenida, cultura popular, sociedad, espacio y tiempo se corresponden, entretejiendo un sistema de valores y resistencias simbólicas inscritas en procesos de larga duración y en las estructuras mentales que confieren a la historia un sentido antropológico en la que las representaciones están cargadas de existencia y función histórica.

Siguiendo esta línea, José Velasco Toro, en su trabajo *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán* (2000), buscó explicar en la estructura de larga duración la emergencia y la persistencia del culto al Cristo Negro que se venera en dicho lugar. Combinando y apoyándose en la perspectiva histórica y el análisis de la antropología simbólica, intentó una reconstrucción etnográfica del pasado de un culto que tiene profunda raíz temporal en la mentalidad colectiva y popular, así como el *habitus* religioso y actitud cultural de los individuos que se expresa a través de votos y exvotos, rogativas y plegarias. En resumen, concluye que el regionalismo devocional identifica a los fieles porque existe un elemento de mediación que radica en el carácter multiléctico de la inmanencia de la efigie del Cristo. Pero, sobre todo, porque hay una profunda tradición enraizada en la mentalidad colectiva que hace factible el continuo proceso autoevangelizador.

Históricamente, la religiosidad popular y los rituales que implica son espectáculos integrantes del conjunto cultural de quienes participan de ella. De ahí que su abordaje no pueda dejar de lado el análisis de aspectos como la comprensión del pensamiento, la clasificación del cosmos, la visión del mundo y de la vida, la lógica interna del espectáculo y

la palabra, la articulación del espacio y del lugar sagrado, y las premisas de organización moral y social derivadas del orden establecido.

Para que exista un santuario deben darse ciertas características significativas que permitan que el misterio de la hierofanía transforme al sitio en un lugar sagrado. Aunque si bien el lugar real de ésta se encuentra en el impulso religioso del ser humano, es éste quien visualiza el punto a partir de una experiencia trascendente en relación con un objeto, un lugar o un acontecimiento. Es decir, tiene que ocurrir un hecho maravilloso que legitime el carácter numinoso para dar origen al mito fundacional. En ese momento el lugar adquiere una configuración sagrada a la que se le atribuye poder para otorgar salud, protección y seguridad, en una palabra, el milagro del *mysterium* que resuelve las aflicciones.

## CONCLUYENDO CON UNA HIPÓTESIS

El carácter sobrehumano que adquiere el lugar donde se ubica el santuario está definido por la cualidad milagrosa de la divinidad que resuelve la aflicción y la necesidad humanas. En este sentido, el espacio sacro es social y culturalmente construido. Y en él se relacionan las características físicas y la ubicación del lugar, la dimensión abstracta del imaginario colectivo, la función que el individuo y la sociedad establecen al convertirlo en punto trascendente, y la calidad de una determinada representación divina cuyos aspectos sacros refieren al Ser, la Vida, la Fuerza y el Orden.

Los creyentes son portadores de una experiencia religiosa, vivencia que a su vez deviene de las diversas situaciones culturales y del sentido cultural del grupo social o étnico de pertenencia. Ellos concurren al lugar sacro en actitud de sacrificio para resolver, mediante la intervención divina, una necesidad que, directa o indirectamente, afecta su integridad individual, familiar o colectiva. La convergencia ritual de los individuos forma un constante flujo de peregrinos que se intensifica en los tiempos más significativos de la celebración. El acto voluntario de

trasladarse de un lugar profano a otro sagrado, ya sea como persona o formando parte de organizaciones corporativas, teje un complejo de relaciones interreligiosas y culturales que se corresponden con un eje temporal y espacial que, sincrónica y diacrónicamente, le da sentido al pasado del acontecimiento milagroso fundacional con el presente y el futuro de los devotos.

Asimismo, los peregrinos que provienen de distinto ámbitos geográficos integran eslabones que unen al espacio central con los diversos lugares de procedencia, transformando al santuario en el núcleo de la interacción social y de la identidad religiosa compartida. Esto es posible porque la memoria del imaginario colectivo se conserva, se reproduce, se trasmite y se recrea a través del mito fundacional que es la base del proceso autoevangelizador, a la par de la transmisión oral, gráfica o escrita de testimonios que exaltan el beneficio recibido. La certeza de la fuerza de la teofanía o hierofanía, como acto de fe, puede articular áreas de menor o mayor influencia, según sea la fama milagrosa de la imagen o reliquia venerada. Así, los santuarios son percibidos por el pueblo como lugares de los cuales emana salud material y espiritual.

Por eso es que estos fenómenos socioreligiosos constituyen un plexo multidimensional porque, como bien señala Andrezj Debicz (2000), el hombre forma el lugar y el lugar forma al hombre, interacción en la que está de por medio la memoria individual y colectiva de los procesos sociales y de la experiencia religiosa, donde devoción y culto, en su manifestación plural y singular, encuentran espacios que al relacionarse en un orden simbólico y ritual permiten la emergencia de la cualidad devocional y la identidad cultural y sentimental de individuos, grupos, pueblos y etnias. De ahí la importancia de su estudio.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT LLORCA, Marlène. 2013. Peregrinar hoy día en la Europa católica: formas, motivaciones y efectos sociales. Conferencia magistral, Coloquio Entre

- peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México, 21 y 22 de noviembre de 2013. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia. 2008. *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis Potosí.
- ÁLVAREZ, Andrea y Federico Serrano. 2002. Alfredo Vilchis. Retablero del pueblo: un hombre de su tiempo, *Universidad de México. Revista de la UNAM*. Núm. 610, abril. México: UNAM.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1994. *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BAMAT, Thomas. 2001. El catolicismo popular: paradoja global y promesa, Cristián Parker y Thomas Bamat, eds., *Catolicismos populares. Globalización. Inculturación*. Santiago de Chile: Center for Misión Research and Study Maryknoll, N. Y./Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, pp. 21-31.
- BÉLARD, Marianne y Philippe Verrier. 1996. *Los exvotos del occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- BERLANGA, José Luis, Eric Lara y César Ramírez. 1999. *Las fiestas del dolor: un estudio sobre las celebraciones del Niño Fidencio*. Nuevo León: Fondo Estatal para las Culturas y las Artes.
- BRAVO, Carlos. 1994. Territorio y espacio sagrado, Carlos Garma y Roberto Shadow, coords., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 39-50.
- CANTWELL SMITH, Wilfred. 1986. La religión comparada: ¿Adónde y por qué?, Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, coords., *Metodología de la historia de las religiones*. España: Paidós Orientalia.
- CÓRDOBA OLIVARES, Francisco. 1977. Señor Santuario: hacedor de vida, José Velasco Toro, coord., *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 359-402.
- CORTÉS RUIZ, Efraín. 1994. Los tecuanes: una danza en las peregrinaciones que realizan agrupaciones de migrantes de Acatlán, Puebla, Carlos Garma y Roberto Shadow, coords., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 153-167.

- CRAMAUSSEL, Chantal y Salvador Álvarez. 1994. Las peregrinaciones a San José del Tizonazo, Durango, Carlos Garma y Roberto Shadow, coords., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 169-212.
- COLUCCIO, Félix. 1994. *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Argentina: Biblioteca de Cultura Popular.
- DEMBICZ, Andrzej. 1993. El lugar, el espacio y la tradición cultural latinoamericana; acerca de enfoques y actividades del Grupo de Trabajo de Estudios Regionales, *Memorias del VI Congreso del Grupo de Trabajo de Estudios Regionales del CEISAL*. Dinamarca: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Varsovia/Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Aarhus/Universidad de Aarhus, pp. 29-35.
- . 2000. Espacio-Memoria-Identidad, Andrzej Dembiczy y María T. Toribio B. Lemos, eds., *El espacio en América Latina: el contrapunteo entre lo local y lo global*. Polonia: Universidad de Varsovia, pp. 28-34.
- DOMÍNGUEZ RODRIGO, Manuel. 2002. *El primate excepcional. El origen de la conducta humana*. Barcelona: Ariel Prehistoria.
- GALINIER, Jacques. 1997. De Moctezuma a San Francisquito: el ritual wi:gita en la religión de los pápagos, Xavier Noguez y Alfredo López Austin, coords., *De hombres y dioses*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 255-320.
- GARMA NAVARRO, Carlos. 1994. La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac, Carlos Garma y Roberto Shadow, coords., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 65-80.
- GARMA NAVARRO, Carlos y Roberto Shadow, coords. 1994. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa.
- GEIST, Ingrid. 1997. *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca*. México: CIESAS.
- GIL REDONDO, Herminio. 1992. La devoción al Cristo Crucificado de Esquipulas, Frans Damen y Esteban Judd Zanon, coords., *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, pp. 329-354.

- GIMÉNEZ, Gilberto. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- HERNÁNDEZ, Jorge. 1991. *La soledad del silencio. Microhistoria del santuario de Atonilco*. México: FCE.
- HURBON, Laënnec. 2004. De Santiago de Compostela a Plaine du Nord en Haití: la metamorfosis de un culto de santo, Cristina García Rodero, coord., *A peregrinación de Santiago en Haití*. Xunta de Galicia: Museo das Peregrinacións, pp. 43-46.
- IWANISZEWSKI, Stanilaw. 1977. Cotidianidad y cosmología: la representación social del espacio en Otatitlán, José Velasco Toro, coord., *Santuario región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 205-260.
- LAFAYE, Jaques. 1997. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: FCE.
- LINDEN, David. 2010. *El cerebro accidental. La evolución de la mente y el origen de los sentimientos*. Madrid: Paidós.
- MARTÍN, Eloísa. 2007. Gilda, el Ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina, *Religião e Sociedade*. Núm. 27 (2). Río de Janeiro, pp. 30-54.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. 2000. *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*. México: INAH.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús. 1996. *Jerez y su gente. Región de vírgenes, nomadismo y resistencia cultural*. México: Plaza y Valdez.
- MUÑOZ DÍAZ, Miguel. 1996. *Fiestas populares en la región de Aguascalientes*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- PORTAL ARIOSA, María Ana. 1994. Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas, Carlos Garma y Roberto Shadow, coords., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 141-151.
- QUIROZ MALCA, Haydée. 2000. *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*. México: Conaculta.
- RANGEL GUZMÁN, Efraín. 2013. Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori. Ponencia presentada en el Coloquio Entre peregrinos,

- imágenes milagrosas y santuarios en el Norte de México, 21 y 22 de noviembre de 2014. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis (mecanuscrito).
- RODRÍGUEZ-SADHOW, María y Robert D. Sadhow. 2002. *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. México: UAEM.
- RUBIA, Francisco J. 2007. Neurobiología de la experiencia mística, Fernando Rodríguez Bornaetxea, ed., *Psicología y conciencia*. Barcelona: Kairós, pp. 359-372.
- RUBIO, Miguel Ángel. 1995. *La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*. México: INI.
- SHABER, Susanne. 2005. A dónde viajan los dioses. De los Hombres-Oso, Estrellas de las Nieves y Cruces que caminan: una peregrinación al Qoyllur Riti'i en Perú, Christoph Lingg y Susanne Schaber, *Qoyllur Rit'i en Perú*. Xunta de Galicia: Museo das Peregrinacións Santiago de Compostela, pp. 67-79.
- SHADOW, Robert y María Rodríguez Shadow. 1994. Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma, Carlos Garma y Roberto Shadow, coords., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 81-140.
- UNAM-CEMCA. 2000. *México en un espejo: los exvotos de San Juan de los Lagos* (CDROM). México.
- VARELA, Roberto. 1994. Procesiones y peregrinaciones, santos patronos y estandartes, Carlos Garma y Roberto Shadow, coords., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 225-237.
- VARGAS MONTERO, Guadalupe. 1995. Jesús Malverde: una devoción oculta, *Neska-yotl. Revista de la Facultad de Historia*. Núms. 2-3. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 87-90.
- . 2006. Cosmogonía, mentalidad y praxis religiosa. Santuarios y pueblos peregrinos del Golfo Sur de Veracruz, Tesis de maestría en Historia Contemporánea. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- . 1997. Venimos a cumplir con la promesa. Las peregrinaciones corporadas de Oriente, José Velasco Toro, coord., *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 263-355.

VELASCO TORO, José, coord. 1997. *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

———. 2000. *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*. Xalapa: IVEC.

# LAS MUJERES QUE LE DANZAN A LA LUNA. ASPECTOS DEL NEW AGE EN XALAPA, VERACRUZ

ISABEL LAGARRIGA ATTIAS

## PREÁMBULO

ASÍ COMO LA OBRA DE FÉLIX BÁEZ sobre la religiosidad popular y sus variantes latinoamericanas ha sido un referente fundamental para otros estudiosos, para mí, debido al interés particular que tengo y al trabajo que dedico a los estudios sobre religión, ha servido, gracias a sus numerosos libros, capítulos de libros y artículos, para la comprensión de este complejo fenómeno, sobre todo por sus ejemplos de sincretismos y de reelaboración y resignificación simbólica realizados por diversos grupos étnicos y de tradición popular. De esta manera, algunos de los trabajos del autor a quien se dedica esta obra han constituido un respaldo teórico-metodológico importante para reformular algunos aspectos relacionados con una de las religiosidades populares que he analizado: *El espiritualismo trinitario mariano*; y no sólo ese, también *Entre los naguales y los santos* (1998) me proporcionó bases de sustento para mi investigación sobre el nahualismo en un pueblo de la Ciudad de México. Además, gracias a su excelente libro *Los disfraces del diablo* (2003), se facilitó mi comprensión de los datos consultados durante mis estudios –efectuados en ese mismo lugar– sobre ese ente-personificación del mal y, posteriormente, en los que llevé a cabo sobre la posesión satánica en Puente Julia, Veracruz.

Por otra parte, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (2012) me permitió entender el sentido de la sacralidad en algunas expresiones de los movimientos neoindios de nuestro país. Igualmente, su libro *San Juan Diego y la Pacha-*

*mama* (2010), coordinado con Alessandro Lupo, y en el cual se incluyen cinco capítulos dedicados a ese nuevo pensamiento religioso<sup>1</sup> que actualmente influye de manera importante en las culturas tradicionales, me permitió tener una visión más amplia sobre mis inquisiciones en este pensamiento.

Por último, en el caso del complejo simbólico de la mujer relacionada con la tierra, el agua, la cueva, la fertilidad y la luna, su introducción a *El lugar de la captura* (2008) fue importante para mí al ubicar algunas de las concepciones que analizo.

No sólo debo agradecer a Félix el habernos proporcionado esta rica gama de estudios sino, además, hacerle un reconocimiento que se extiende desde los finales de la década de los sesenta y principios de la de los setenta, cuando fuimos compañeros en la Escuela de Antropología en la entonces Facultad de Filosofía, Letras y Pedagogía de la Universidad Veracruzana, donde él ingresó cuando yo concluía mis estudios. Tan pronto terminó los suyos, tuvo la iniciativa de publicar el primer *Anuario Antropológico* de esa escuela, en donde les dio la oportunidad, a mí en lo particular y a muchos de sus compañeros –entonces jóvenes recién egresados–, de llevar a cabo nuestras primeras publicaciones.

## INTRODUCCIÓN

La danza forma parte de la religiosidad popular mexicana e involucra diversos aspectos de la religión prehispánica en una especie de culto que corre paralelo al catolicismo (González Torres 2005, 12). En este trabajo presento a la danza como una forma de expresión *New Age*, a través del análisis de la *danza de la Luna*, tal y como aparece en dos localidades del estado de Veracruz: Xalapa y Coatepec, Pueblo mágico aledaño a ésta.

Xalapa, donde he realizado mis investigaciones sobre dicha expresión cultural desde hace cuatro años, es la capital del estado de Veracruz, tiene

---

1 Véase al respecto a De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2013, 13).

una intensa vida universitaria en la que, a partir de los años ochenta, con el arribo de intelectuales nacionales y extranjeros, se desarrolló en forma vertiginosa el *New Age*, al igual que ha sucedido en otras partes de nuestro país. La danza objeto de mis estudios nos ha llamado la atención por ser exclusivamente para mujeres pertenecientes a movimientos neoindios y, además, por encontrarse relacionada con lo que consideramos expresiones neochamánicas, como intentaremos demostrar a continuación.

## EL *NEW AGE* O NUEVA ERA

Ubicado dentro de los denominados nuevos movimientos religiosos que aparecieron entre 1945-1960, posteriores a la Segunda Guerra Mundial y producto, en su mayoría, de los movimientos contraculturales de la década de los sesenta en Estados Unidos y Europa (Vazéilles 2003; Carozzi 1993, 21), derivado, además, de pensamientos del siglo XIX como el *New Thought* y la Teosofía (Alexander 1992), el *New Age* es considerado por Masferrer Kan (1998) y Díaz Brenis (2013) como uno de los movimientos religiosos contemporáneos.

Dada la amplia gama de manifestaciones y de ideas provenientes de distintas tradiciones culturales que incluye, el *New Age* es escurridizo y amorfo y, por lo tanto, es difícil definirlo. Para comprenderlo es necesario tener en cuenta las inquietudes de sus seguidores, quienes pertenecen a sectores altos y medios de la población. Entre esas inquietudes encontramos: sus preocupaciones relacionadas con la salud, su inclinación hacia la modernidad, sus actitudes eclécticas que facilitan el sincretismo, su postura optimista dirigida a la obtención del éxito, su creencia en la importancia de los poderes psíquicos además de su aceptación de una posición evolucionista (Lewis 1992, 6-7).<sup>2</sup>

---

2 Consideramos muy ilustrativa la definición que sobre el *New Age* nos da Gutiérrez Zúñiga (2000, 332-333): "... como un conjunto de redes de movimientos alternativos que comparten la idea del próximo advenimiento de una etapa de renacimiento espiritual, dentro de un largo proceso de evolución cósmica. Entre

El principio que constituye el punto de partida de sus concepciones es el de que todos somos uno y uno es Dios.

Frigerio (2013, 56) nos proporciona elementos importantes para la conceptualización del *New Age* o Nueva Era:

La idea de la existencia de una chispa divina o un *self sagrado* [*yo sagrado*] dentro de cada individuo [...] La idea de *desarrollo* espiritual, como modo de conectarse con o manifestar ese *sacred self*, eliminando todas las barreras del “ego cotidiano” que lo ocultan [Todo lo anterior] dentro de una *cosmovisión holística* que postula relaciones necesarias entre ese *sacred self*, la naturaleza y el cosmos –de modo tal que el desarrollo o la transformación en uno afecta a todos los demás (2013, *op. cit.*, 14, *apud.* Amaral).

Renée de la Torre, al referirse a las transformaciones de este movimiento en Latinoamérica, considera que al *New Age* se le debe interpretar como “una matriz de sentido, una gramática generativa que crea y configura nuevas interpretaciones sobre los otros (no occidentales)”. A través del sincretismo popular, propio de la resistencia colonial latinoamericana, se presenta como un espacio propicio que genera una asimilación de las culturas exógenas. La misma autora señala: “Aunque el *New Age* está presente como una matriz que resignifica y amalgama las tradiciones ya existentes, también la religiosidad popular se apropia de los bienes *New Age* y los resignifica y recontextualiza” (De la Torre 2008, 15).

---

estos movimientos pueden encontrarse grupos de orientación psicoterapéutica o denominados de Potencial Humano, de contactados extraterrestres, de chamanismo y neopaganismo, esotéricos, cristianos y orientales, de salud alternativa, así como ecologistas e indigenistas con un particular énfasis místico...” Para sus seguidores, “... el planeta se constituye en una entidad llamada con frecuencia Gaia, de la que formamos parte el mundo mineral, vegetal, animal y humano...” (cfr. Masferrer Kan 1998, 71-72; Díaz Brenis 2012; Galinier y Molié 2006, 240-241).

## LA MEXICANIDAD Y LA NEOMEXICANIDAD

En México, integrándose actualmente al *New Age*, aunque sus antecedentes fueron ajenos a dicho movimiento, podemos hablar de dos grandes movimientos de reivindicación étnica que terminaron encuadrándose en lo que se ha denominado la neoindianidad: la *mexicanidad* y la *neomexicanidad*.

La neoindianidad busca recuperar la grandeza del imperio azteca, al “indio imperial” del que ciertos sectores de la población mestiza, en su mayoría mestizos y caucásicos de origen europeo, se dicen descendientes; de un indígena “puro” al que se le atribuye una serie de valores. Al mismo tiempo, niega que hayan realizado prácticas consideradas salvajes por la cultura occidental actual, como, por ejemplo, los sacrificios humanos. Actualmente sus seguidores son estudiantes, obreros, nosotros añadiríamos, personas con estudios universitarios, relacionados con movimientos de reivindicación étnica y que no son indios “de tiempo completo”, sino que sólo llevan a cabo ciertas ceremonias propias de aquellos a quienes consideran sus antepasados (cfr. Galinier 2010, 345).

En cuanto a la *mexicanidad* y la *neomexicanidad*, éstas tienen sus antecedentes en danzas rituales, principalmente en la de “los Concheros”, o “danza de la tradición” o “danza azteca”, que aparecieron como una reivindicación indígena apegada al catolicismo a partir del siglo XVIII (De la Torre 2011, 25; cfr. González Torres 2010; De la Peña 2002).

De antecedentes otomíes y chichimecas, los actuales concheros, que se consideran “guardianes de la tradición”, aparecieron en Querétaro y Guanajuato. Migrantes del campo a la ciudad desde el siglo XIX, durante el periodo independentista se relacionan con manifestaciones de danzas sincréticas ligadas a las festividades de los santos patronos. Su indumentaria es muy vistosa y emula a la de los indios prehispánicos tratando de tener fastuosidad. Su nombre, concheros, proviene de un

instrumento de cuerdas compuesto con la concha de un armadillo, entre otros (González Torres 2005; De la Peña 2002; De la Torre 2008, 2012).

En la década de los cincuenta, el movimiento de la mexicanidad, en su rescate de lo prehispánico, concibe a la danza de los concheros en su versión mexicana o *mexicayotl*, acercándola al náhuatl y desligándola del catolicismo. Este movimiento representa un intento de reindianización de la cultura nacional (Gutiérrez Zúñiga 2013, 232).<sup>3</sup>

Un papel destacado en el desarrollo del movimiento de la mexicanidad lo jugó Francisco Jiménez, Tlakaélel (cfr. De la Peña 2002; González Torres 2010), quien fue parte del Movimiento Confederado Restaurador del Anáhuac (MCRA) fundado en 1957. Junto con otros depositarios del conocimiento de la mexicanidad, reinterpretaba esta danza a la que consideraba “carente de significados cosmogónicos indígenas explícitos para sus propios practicantes, pero llena de claves para poder ser reconstruida...” (Gutiérrez Zúñiga 2013, 232). Al interpretarla buscaba, así, hacer de dicha danza una práctica indígena viva (chicontequiza), pues desde la Conquista había permanecido soterrada, aunque conservada a través de una cadena de guardianes hasta el “arribo de la edad de la restauración mexicana o sexto Sol”.

Gutiérrez Zúñiga nos dice que Francisco Jiménez (Tlakaélel) planteaba una teoría, la de *las cuatro flechas*,<sup>4</sup> que consiste en

---

3 Se considera como antecedente de la mexicanidad al Movimiento Confederado Restaurador del Anáhuac (MCRA), fundado en 1957 por un grupo dirigido por el licenciado Rodolfo Nieva. Dicho movimiento, integrado por clases medias mestizas urbanas, tenía entre sus objetivos: rescatar en el país el empleo de la lengua náhuatl, la reutilización del Calendario azteca, la creación de *calpullis* y un rechazo a la Conquista y lo español. Se trataba de ensalzar a los héroes prehispánicos, principalmente a Cuauhtémoc (Güemes 1984).

4 Basada en un mito que refiere que en el siglo XIII, cuando los grupos chichimecas llegaron al Valle de México, dispararon cuatro flechas en la montaña hacia las cuatro regiones del mundo para simbolizar su llegada y conquista. Tlakaélel cree haber encontrado este lugar en la montaña llamada Koatépétl, de donde piensa que partieron varios miembros de esos grupos hacia los cuatro puntos cardinales para adquirir conocimientos y qué, a su regreso, fundaron la ciudad de Teotihuacán (González Torres 1996, 2011; González Torres y Acevedo Martínez 2000).

que todas las culturas americanas se derivan de un mismo origen milenario tolteca (premixica): después de una devastación por causas naturales, sobrevivientes del Valle de Guadalupe, en el centro de México, salieron a las cuatro direcciones “a invitar a una gran confederación” a todas las naciones indígenas del continente (cfr. González Torres 2010, 457-522).

Basado en esto, Tlacaélel empieza a viajar en diferentes direcciones: por el sur, a Guatemala y Nicaragua, y por el norte, a Estados Unidos de Norteamérica y Canadá. De los grupos lakotas (sioux) de Estados Unidos retoma la *Danza del Sol* y el *sweat lodge* (recinto para sudar), reinterpretado en nuestra cultura como el temazcal. Como resultado de esta búsqueda se incluyen cantos de esos grupos entre sus seguidores, en una mezcla sincrética muy especial donde, igualmente, quedan incluidos en el vestuario de la danza de los concheros la utilización de fibras naturales y el cambio de su ritual, haciéndole menos ligado al catolicismo y a la introducción de una organización jerárquica tipo militar, en la que se introduce la velación –la noche anterior a la danza– y la obligación de tener un oratorio (Gutiérrez Zúñiga 2013, 233-234).

Actualmente, muchos de estos grupos se organizan, emulando al México prehispánico, en *kalpullis* (*calpullis*), centros de estudio de lengua náhuatl y de enseñanza de una historia idealizada del México anterior a la Conquista, donde se niegan, como comentamos, los sacrificios humanos y se cree en la existencia de una sociedad armónica, con gobernantes justos. Se celebran, además, varias ceremonias de origen prehispánico, como *el atado de carrizos* (al llegar a los 52 años de edad, que era el tiempo que duraba el siglo mexica), bodas, siembra de nombre, funerales, entre otras.

La neomexicanidad surge en la década de los ochenta con el mito de Regina,<sup>5</sup> por lo que sus afiliados, provenientes de los sectores medio y

---

5 Respecto a la neomexicanidad, Antonio Velasco Piña retoma elementos de la mexicanidad, e impresionado por los grupos concheros concibe el mito de Regina, una muchacha nacida en México, en las faldas del Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, de padres alemanes que vivieron un tiempo con ella en el Tíbet, región en la que

alto de la población, son conocidos como Los Reginos (cfr. González Torres 2006, 171-172). La neomexicanidad es un movimiento cosmopolita relacionado con el *New Age* que, para De la Torre (2012, 27), retoma y resignifica la danza de los concheros en función de sus tendencias a través de la búsqueda de una comunicación entre estas últimas y las antiguas filosofías orientales, para apelar a una nueva sensibilidad cósmica.

## LA DANZA DEL SOL EN XALAPA

En virtud de que la *Danza de la Luna* se deriva de la *Danza del Sol*, consideramos importante mencionar primero a esta última, que fue importada a nuestro país, como comentamos anteriormente, por Francisco Jiménez, Tlakaélel.

La *Danza del Sol* llegó a Xalapa hace 20 años a través de uno de los discípulos de Jiménez, don Acacio Acatécatl Oltehua, oriundo de Zongolica, Veracruz, quien falleció en 2013. Don Acacio radicaba en El Paso, Texas, pero se trasladaba constantemente a Xalapa para ejecutar la danza, que se caracteriza por ser diurna y es llevada a cabo por hombres, que son auxiliados durante los cuatro días que dura por mujeres (sean esposas o voluntarias). Sus ejecutantes (guerreros) practican días antes la búsqueda de la visión, recurren al temazcal, reciben pláticas, oran al Gran Espíritu, “el dios creador de nuestro planeta y al abuelo Búfalo Blanco”, por la paz mundial, la protección de los animales y el cuidado del planeta.<sup>6</sup>

---

murieron durante la invasión china y en el que Regina es considerada *dakini* [mujer celestial], según los tibetanos. Llevada prisionera a China, recibe nuevas enseñanzas. Ya liberada, regresa a México para iniciar el despertar espiritual de este país y de la energía de los volcanes hasta entonces dormida. Al fracasar en uno de esos rituales y sin poder llevar a cabo su objetivo, muere sacrificada junto con 400 personas en Tlatelolco durante la matanza de estudiantes del 68 (González Torres 2006, 171-172).

- 6 La *Danza del Sol* ha sido descrita por González Torres (2006), González Torres y Acevedo Martínez (2000) y Gutiérrez Zúñiga (2013), y se caracteriza porque durante el transcurso de la misma algunos jóvenes danzantes se cuelgan (ofrendan), por medio de unas estacas clavadas en su pecho, de un árbol que se coloca en

Su dirigente actual es el señor Felipe Salas, un neochamán al que ya nos referimos en un trabajo reciente (Lagarriga Attias, en prensa). Don Felipe, influenciado por don Acacio, recoge aspectos de la cultura de los lakota (sioux) de Norteamérica, como son los espíritus guardianes: el bisonte, el lobo, el oso y el águila, que también significan “las cuatro razas de sangre: negra, amarilla, roja y blanca”.

Para la ejecución de la danza debe seguirse, días antes, una dieta carente de grasa, sin azúcar ni sal, así como tener abstinencia sexual.

La danza se lleva a cabo anualmente, por lo regular en el mes de octubre en Los Capulines, perteneciente a la congregación de San Andrés Tlalnelhuayocan, cercana a la ciudad de Xalapa, Veracruz.

#### LA DANZA DE LA LUNA EN XALAPA

La *Danza de la Luna* es ejecutada únicamente por mujeres, no hay límite de edad, por lo que se aceptan desde niñas, jovencitas que ya menstrúan, hasta ancianas y mujeres embarazadas o mujeres que danzan con su bebé, aunque lo más frecuente es que las danzantes sólo sean mujeres adultas que están comprometidas totalmente con el círculo de aprendizaje que forman.

Esta danza surgió hace ocho años en Coatepec y hace tres años en Xalapa, como una especie de complemento a la *Danza del Sol* que, como ya dijimos, es ejecutada sólo por hombres. Además del sexo de las danzantes, la *Danza de la Luna* se caracteriza por llevarse a cabo en la noche, en los días de luna llena. En el caso de la *Danza del Sol*, los auxiliares son del sexo opuesto. De esta manera tenemos que si la danza es de la luna, quienes proporcionan apoyo son danzantes del sol o voluntarios, en tanto que los auxiliares de la del sol son mujeres (hermanas o cónyuges).

---

el centro del círculo en donde llevan a cabo su ceremonia dancística. El fumar una pipa de tabaco y salvia es otro elemento distintivo de dicha práctica, al igual que la búsqueda de visiones místicas tras permanecer tres días en ayuno y aislados de todos.

Los ayudantes cuidan el fuego ritual, en los descansos les acercan a las danzantes las cosas que necesitan, agua o tés de hierbas medicinales, o calientan las piedras del baño ritual del temazcal que llevan a cabo antes y después de la danza. Quienes participan en la *Danza de la Luna* creen que se trata de

una energía en movimiento, que aunque no se tenga se transmite, en ella se pretende recobrar la autoestima, la feminidad, Es algo mágico que nos enseña a revalorarnos [...] Cuando puedes reconectarte con la energía de la abuela luna, tú vas a ver una conexión, al danzar se extiende esta energía a lugares que no nos imaginamos [...] Por medio de nosotras sube la energía de la tierra al universo y desciende a la tierra, triángulo de la energía, padre-cielo, madre-tierra [...] La menstruación es una ofrenda a la madre tierra, una especie de parto [Entrevista colectiva a varias danzantes de Xalapa, 18 de septiembre de 2013] [...] Es la unión de la matriz de la tierra con el cosmos (dirigente del grupo de Coatepec. Entrevista, 13 de julio de 2013).

Como señalamos, existen dos grupos de la *Danza de la Luna*, uno en Xalapa y otro en el considerado pueblo mágico, Coatepec. El de Xalapa se denomina *Calli Ollimeztli*, o Círculo de danzantes de la luna, Rescate de tradiciones y costumbres a través de la danza, A. C. registrada civilmente. El de Coatepec recibe el nombre de *Meztlahuitzin Cihuamitliliz, Coatepec*, reconocido en los círculos de esta danza pero no registrado oficialmente como asociación.

La primera de estas danzas se realizó en Coatepec y de ella se derivó la de Xalapa. Sus dirigentes son la neochamana doña Lourdes Martínez (Coyolxauqui) y doña Eva Ortiz Juárez, esposa del renombrado neochamán don Felipe Salas, dirigente actual de la *Danza del Sol* en esta ciudad, y por ser la *Danza de la Luna* exclusiva de mujeres su esposa es quien la encabeza. Don Felipe viaja seguido a Estados Unidos, donde cura enfermos y, además, sostiene relaciones con grupos lakotas en ese país, de ahí

que incluya en su práctica, como ya mencionamos, elementos de este grupo étnico de Norteamérica.

Para las dos danzas existen dirigentes, *Abuelas*, mujeres experimentadas quienes señalan los días de las ceremonias y participan en las danzas anuales.

En el caso del grupo de Coatepec, sus guías se encuentran en la Ciudad de México, y son: Xochicuamatzin, discípula de Arturo Meza, destacado danzante de la mexicanidad, María Sabina Copal y María de los Ángeles Rodríguez, esta última es arquitecta. Doña Lourdes Martínez, Coyolxauqui, su guía, se rige con cierta autonomía por su larga experiencia en esta danza y por ser su introductora en Xalapa. En el caso del grupo de Xalapa, las *Abuelas* son: Yolótlel, de El Paso, Texas, y que está en contacto con los lakotas, (sioux), Citlameztli, del Distrito Federal, y otra *Abuela* que vive en Cozumel, cuyo nombre no recuerdan con exactitud debido, en gran parte, a que las integrantes del grupo de Xalapa tienen poco tiempo de haber ingresado.

En el caso de Coyolxauqui, ella se inició en la Gran Fraternidad Universal, en un Asrham de Coatepec en el que trabajó muchos años. Recorrió varios estados de la república y entró en contacto con indígenas coras, huicholes y mayas. Fue precisamente un indígena quien la convirtió en chamana. Es seguidora del movimiento de la neomexicanidad, Los Reginos. En 2013 fue invitada a España por Sixto Paz, un famoso *contactado por extraterrestres*, quien la presentó en sus conferencias para ejemplificar la *actuación de una chamana mexicana*. Ese mismo año fue a Israel, invitada por una amiga para representar la misma actividad.<sup>7</sup>

---

7 Ahí en “Rosesphina, Galilea”, contactó a un grupo de 40 mujeres que están “gestando en su vientre un cuarzo que entregarán después de su gestación al grupo internacional de las 13 *Abuelas* (formado por mujeres indígenas de distintas partes del mundo, afiliadas al Centro de Estudios Sagrados (Center for Sacred Studies, en California, Estados Unidos) para fomentar la paz mundial”. Sobre las 13 *Abuelas* (cfr. Rodríguez 2013, 117-139).

En cuanto al origen de la *Danza de la Luna*, existen dos versiones: una, que fue creada en Teotihuacán por la *Abuela* Isabel Tonámítl Malinalli y el *Abuelo* Cenyáotl, otra, que fue fundada en el cerro del Chivo por Chalmita y después pasó a San Martín de las Pirámides, Teotihuacán, en el Estado de México.

En el estado de Veracruz se inició en Jalcomulco, por iniciativa de siete mujeres que fueron a Teotihuacán y se interesaron en ella al ver que en esta danza la “energía era diferente”, pues al ser mujeres se debe tener en cuenta que “la mujer es luna, fértil guía para hacer el agua” (entrevista a Coyolxauqui, 9 de agosto de 2013).

Las integrantes de los dos grupos de danza, alrededor de 50 mujeres, son en su mayoría universitarias, ligadas a las carreras de Administración de Empresas, Contabilidad, Derecho, Veterinaria, Medicina y Psicología. Una de ellas tiene un puesto medio en la Secretaría de Salud estatal y hay varias normalistas, una ya jubilada, que ha desempeñado cargos administrativos además de la impartición de sus clases. También hay algunas amas de casa, aunque en menor número. Todas estas mujeres están comprometidas con su círculo dancístico que, además, es una escuela para el aprendizaje de la mexicanidad.

Podríamos decir, de acuerdo con nuestro punto de vista, que las integrantes se consideran como neoindias al reivindicar ese origen y tratar de ubicar su vida en relación con esta forma de pensamiento: estudiar el náhuatl, los códigos prehispánicos, viajar a zonas arqueológicas para saber más de nuestro pasado, consultar por internet datos sobre la mexicanidad y de grupos indios de Estados Unidos, estudiar la historia de México prehispánico (versión *New Age*) y estar en contacto con sus maestras y guías (*Abuelas*, mujeres con experiencia en la mexicanidad), quienes dirigen al grupo de Xalapa en lo que se refiere a las ceremonias y los días en que deben de celebrarse, como dijimos líneas anteriormente.

## LA INICIACIÓN A LA *DANZA DE LA LUNA*

Gran parte de las danzantes conocen esta danza a través de parientes que participan en la *Danza del Sol*, otras, por amigos que ya pertenecen a ella. Algunas mujeres recibieron conocimientos sobre esta danza gracias a la búsqueda espiritual que realizaron y, por lo regular, las iniciadas reciben la autorización de las *Abuelas* de México y de El Paso, Texas, donde vive la *Abuela* principal de la danza de Xalapa.

La iniciación implica un compromiso. En el caso de las participantes del grupo de Xalapa deben hablar con la dirigente y, después de ser interrogadas por las guías, se les informa si son aceptadas o no. En el caso del grupo de Coatepec, firman por escrito su compromiso que para los dos grupos consiste en: participar semanalmente en los cánticos (algunas aprenden a tocar el *huehuetl*, un tambor vertical de origen prehispánico), estudiar aspectos de la historia antigua de México, de acuerdo con el movimiento de la mexicanidad, y aprender los pasos de la danza, que se ejecutan en diferentes ceremonias y que son bastante sencillos. Además de lo anterior, el compromiso principal es participar durante cuatro años en la danza anual. Al final de ese periodo se les entrega en el grupo de Xalapa un bastón que ellas decoran de la forma que prefieran. Este bastón significa “apoyo en el caminar de la vida en el sufrimiento”. Se les proporciona igualmente una pipa, *chanupa*, “como signo de alegría”.

En el grupo de Coatepec, a los cuatro años se les da el primer cargo, el cual consiste en el manejo del fuego (durante los rituales), y también reciben una *chanupa* y un bastón. A los siete años se les da un bastón más grande, que representa la confirmación de que ya se les considera como danzantes. En Xalapa, a los ocho años se les otorga otro bastón y un metate. De ese modo quedan listas, si así lo prefieren, para formar su propio círculo. Ninguna de las danzantes que estudiamos ha cumplido con ese tiempo que les permitiría conformar un nuevo grupo.

Respecto al bastón, Coyolxauqui comenta que “es el bastón que nos une entre el cielo y la tierra, nos conecta sólo a las que han trabajado bien y con disciplina. Con la danza les va cambiando toda su vida”.

Algunas danzantes realizan ciertas ceremonias domésticas diariamente, como preparar un pequeño altar que contiene elementos como agua, fuego, tierra (a través de semillas, flores o frutos). Igualmente observan normas de conducta adecuadas a su manera de pensar respecto de la mexicanidad, es decir, tener la creencia en el Gran Espíritu, que puede ser cualquier dios según la religión que se tenga. La dualidad masculina-femenina Ometéotl, principio rector sagrado de sus acciones, venera de manera muy importante a la *madrecita tierra* y a la luna.

La iniciación se da a través de un llamado místico que ocurre a través de sueños o de revelaciones. El relato siguiente de una mujer joven, casada y madre de dos hijos, nos ejemplifica lo anterior:

Mi mamá ya estaba en la danza pero yo no me decidía a entrar. En sueños escuchaba el *huehuetl*, los caracoles, y empecé a ver indios y a un indio con trenzas largas con ropa de piel que me llevaba a un río y me decía *Oka Wei* [en sioux], *Este es un buen día para morir*. Yo sentía que estaba despierta, que mi cuerpo se desprendía. Me costó trabajo entender que ya me estaban llamando [para entrar a la danza] y tenían que operar a mi hijo de dos años y medio de una hernia [diagnóstico de un pediatra] y en sueños llegaba a un lugar y mis *Abuelas medicina* [chamanas] acuclilladas me lo quitaban y se lo llevaban al mismo indio y me dijeron: “Ten tu hijo, ya está curado” [Como] ya salió bien de la operación [quirúrgica] voy a entrar a la danza por agradecimiento.

## EL TRAJE DE LA DANZA

En primer lugar, siempre se baila con falda. No debe usarse ropa interior para no interrumpir el paso de la energía. La dirección que ésta

lleva es la que se debe seguir al vestirse. Si se empieza por la cabeza se debe continuar hacia abajo o viceversa, esto es para no cortar el flujo energético proveniente de la tierra.

El atuendo que se usa debe ser de fibras naturales, preferentemente algodón o manta de color blanco. Si bien es sencillo, en ocasiones puede tener bordados en la blusa (caso de Coatepec).

Cada pieza tiene un simbolismo que preferimos describir literalmente, pues implica una cosmovisión especial, propia de la neomexicanidad:

Nuestros antepasados veían todo en cuadrantes: sol al cenit (Los guerreros). Las Cihuatetéotl (Mujeres que morían en el parto) lo bajaban al inframundo y volvían a renacer. Lo vivían en cuadrantes [...] El atuendo está muy relacionado con la cosmología, se las trajeron las *Abuelas*. Puede ponerse de dos maneras, de arriba-abajo y de abajo-arriba, que quiere decir que por donde uno se empieza a vestir tiene que seguirse la misma dirección en un sentido o en otro (para arriba o para abajo). Todo lleva su orden. Siempre se debe usar falda, *cuetl*. Antes [en el México prehispánico] se llevaba un enredo y refajo [...] No se debe llevar ropa interior porque la falda es conexión madre-tierra. La falda hace una conexión con la tierra. Debería una ir descalza, nosotras usamos mocasín o huarache para protegernos del frío y por danzar en el campo.

*Coyoleras*. En los tobillos se colocan coyoleras (Ahorcas hechas de semillas de coyol) para despertar a la madre tierra [Así] se renueva la energía sobre piernas, rodillas y llega a la vagina. Al entrar, llega al sagrado femenino, todas tus partes íntimas (*Kundalini*). Esta energía sube y se reparte en tu cuerpo y sale por la cabeza.

Todas llevan sonaja, *ayacaxtle*.

*Huipil*. Los originales son cuadrados, representan el plano vertical, al coserlo representa la energía serpentina (serpiente), que es fertilidad.

Cada punta se relaciona con los cuatro rumbos sagrados. Es el plano vertical.

*Quexquémitl.* Es un rombo. Es el plano horizontal. Cada punta representa los cuatro elementos en armonía con los rumbos sagrados.

*Velo.* Manto como rebozo. Les debe llegar de la cabeza, a la parte de atrás de las rodillas con un nudo en la nuca, y tienen que colgar las puntas para conectar con la energía del universo, que baja por la columna vertebral y por ende a la madre tierra.

*Corona.* Sobre el velo una corona de flores, gardenias y plantas medicinales: salvia [y] tabaco. Se amarra con un hilo rojo. No debe ir ni floja ni demasiado apretada. Representa protección a la cabeza-cerebro para que no haya ningún distractor y nos aleje (distriga) de la danza. Antes, en el México prehispánico representaba la energía de la *cihuatl* (mujer), quedamos inmersas en un triángulo sagrado. Por medio de nosotras sube la energía de la tierra al universo y desciende a la tierra, triángulo de la energía, padre-cielo, madre-tierra.

*Pulseras.* Llevan lo mismo que las coronas de la cabeza, pero también listones blancos colgados. Al danzar mueven energía. Miden tres metros en cada mano.

No se deben llevar cosas metálicas.

## CELEBRACIÓN DE LA DANZA

La danza se celebra en el campo, en un espacio de su propiedad al que a lo largo del año van a arreglar los fines de semana. Lo ideal para los dos grupos de danzantes es tener bien construido un cuarto para descansar, una cocina para preparar algunos alimentos ligeros y un temazcal. Hasta ahora este último todavía está improvisado, por lo que recurren a fosas sépticas secas. En el caso del grupo de Xalapa ya está; existe en el lugar de la danza un temazcal para los danzantes del sol, pero las mujeres utilizan otro improvisado. Este grupo danza en Los Capulines, perteneciente a la congregación de Rancho Viejo, muy cerca de la ciudad. En el caso de las de Coatepec, su espacio de danza se encuentra en Tezocolco, entre Las Puentes y Coatepec. Dicho espacio consta, además de lo

dicho, de un lugar donde se pone el fuego sagrado, que se debe mantener encendido durante los tres días que dura la danza, aunque con los preparativos de llegada y salida son en realidad cuatro días. Este fuego es cuidado por algunos participantes de la *Danza del Sol* y por mujeres voluntarias que no danzan, pero que acompañan esos días a las danzantes. Este fuego se enciende solamente con cerillos de madera.

En medio del campo se encuentra un círculo que es el lugar donde se danza. Constituye un espacio sagrado al que sólo ingresan las participantes la tarde anterior a la danza, para decorarlo con flores que ponen alrededor y con 58 *rezos*, que son bolsitas de tela de color amarillo, rojo, azul y verde, que contienen tabaco y están amarradas con un listón rojo. Al hacer esos *rezos* se pide por lo que se desea alcanzar en el ritual dancístico, puede ser: salud para la danzante, familiares o amistades, resolución de problemas psicológicos o de relación con la pareja, hijos o compañeros en el trabajo, etc. Igualmente se colocan telas con representaciones de deidades prehispánicas.

## EL CÍRCULO, LUGAR DE LA DANZA

Por ser sagrado el círculo de la danza, nadie más que las danzantes puede ingresar a él. Una vez que lo hacen rompen su contacto con el exterior, aunque en el transcurso de la danza entablan alguna conversación entre ellas para relatar sus experiencias mentales, contar alguna revelación o sensación que presentan, o también cuando desfallecen, ocasión en la que otra compañera puede pasarles energía para alentarlas.

Las danzantes son conscientes de que el ayuno y el sonido monótono del *huehuetl*, aunado al cansancio, les producen estados alterados de conciencia. Me han relatado que se perturba su ritmo cerebral alfa y refieren sentir un dolorcito en la matriz, semejante al que tienen cuando menstrúan. Durante la danza hacen una introspección para tener conocimiento de sus cuerpos. Son conscientes de que danzar es un recurso terapéutico, *medecina*, y de ese modo se abre un espacio para la solución

mental de sus problemas.<sup>8</sup> Coyolxauqui es la única que me ha comentado que cuando danza, con el objetivo de percibir más energía, se coloca un cuarzo en su vagina y se amarra una obsidiana en su vientre, a la vez que usa un paliacate en su cabeza para taparse el tercer ojo. Todo esto con la finalidad de “activar sus chakras”.

El contacto con la tierra y la presencia de la luna proporcionan energías que repercuten en el estado mental relatado y en la seguridad del logro de sus metas en la danza: salud, resolución de problemas y recepción de una energía vital.

La forma circular del lugar parte de la idea de que dicho espacio no tiene principio ni fin, y representa a la *madrecita tierra* (Figura 1).

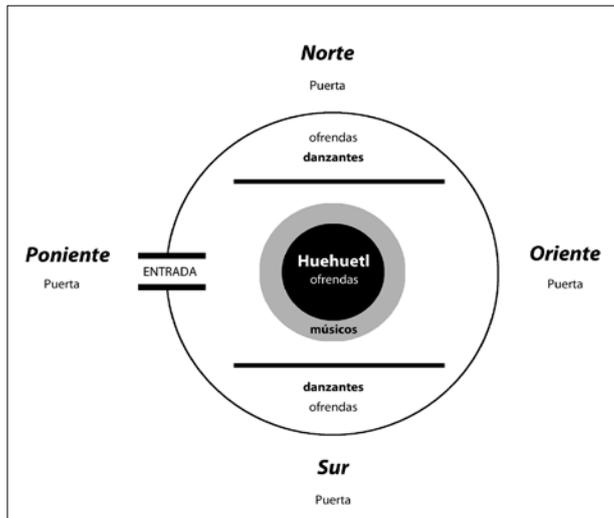


FIGURA 1. Círculo de la danza.

El círculo consta de cuatro puertas simbólicas que representan los rumbos del universo. En cada una de ellas se colocan, sobre paliacates o

8 El aspecto de la danza como curación, *destrabe* de males, ha sido relatado para la danza azteca por Gutiérrez Zúñiga (2013, 227-255).

petates, ofrendas: semillas (frijol, cacao, maíz), cuarzos, agua, flores, sahumeros con copal. Sólo está abierta la puerta del poniente, que es por donde se entra. En el centro se colocan uno o más *huehuetl* y a su alrededor se disponen las mujeres que los tocan y las que tocan los caracoles (*tecocolli*). El espacio restante es para las demás danzantes.

La secuencia de la danza que celebró el grupo de Xalapa en el mes de octubre de 2013 nos servirá para ejemplificarla, pues hay poca variación respecto al grupo de Coatepec. Los pasos fueron los siguientes: una vez que se habían instalado en el campo, alrededor de las ocho de la noche, se pusieron vestidos ligeros para entrar en el temazcal con propósitos de purificación. Antes de entrar a este lugar platicaron un poco entre ellas, con sus guías, con don Felipe y con algunos integrantes de la *Danza del Sol* que las acompañaban.

Las danzantes habían tenido varios días de ayuno, en los que sólo ingirieron algunos tés de hierbas medicinales: manzanilla, hierbabuena, té limón y frutas. Se da por hecho que en esos días tuvieron abstinencia sexual.

Después de salir del temazcal, las danzantes se cambiaron de ropa, descansaron un momento y enseguida se pusieron los trajes para la danza, que comenzó aproximadamente a las once de la noche. Antes de empezar, dirigidas por don Felipe rezaron e hicieron sus peticiones a la vez que se persignaban y lanzaban tabaco al fuego sagrado, colocado entre el círculo de la danza y el temazcal. Esto se repitió durante tres noches seguidas.

Las danzantes, en números de diez, formaron una línea precedidas por sus guías, que portaban estandartes en los que aparecía escrito el nombre del grupo. Los estandartes se colocaron en el cerco del recinto dancístico. Enseguida, efectuaron un saludo a los cuatro puntos cardinales e invocaron a Ometéotl, le pidieron permiso a la *madrecita tierra* para danzar y le agradecieron lo que ésta nos proporciona. Asimismo le pidieron perdón por el mal trato que se le da al no cuidarla y al tirarle basura. Todas llevaban sonajas y sahumeros con copal que depositaron

en diferentes lugares del círculo, a excepción de las que tocaban el *huehuetl*. Luego, todas comenzaron a cantar.

Danzaron y cantaron toda la noche hasta las seis de la mañana, con cuatro descansos sin intervalo fijo que duraron, cada uno, alrededor de media hora. En esos momentos podían hablar con las personas del exterior y recibían por parte de los auxiliares agua, té y cualquier otra cosa que necesitaran. Si tenían necesidad de ir al baño las acompañaba otra danzante para que no perdieran energía. En el caso del grupo de Coatepec, hay cuatro mujeres encargadas de ayudarlas ofreciéndoles los elementos de la naturaleza: una les ofrece té de 12 flores, manzanilla o salvia (agua), otra les da copal encendido (fuego), una más les entrega flores (tierra), y finalmente la última toca para ellas el caracol (aire).

Fumar la pipa, *chanupa*, es parte de la danza, contiene principalmente tabaco y salvia y puede compartirse con los asistentes.

Al finalizar la danza se entra nuevamente al temazcal; al salir de éste pueden ingerir algunas frutas, té y descansar. A media mañana reciben pláticas de sus guías.

## EL TEMAZCAL

Elemento importante de la danza es el temazcal o baño de vapor, que se pierde en la historia en varias partes del mundo. En nuestro país ha sido utilizado de manera ritual y terapéutica desde el México prehispánico (Moedano 1961).

Los dos círculos de danza a los que nos hemos referido (Xalapa y Coatepec) cuentan con un temazcal en las casas de sus dirigentes, el cual utilizan cada semana. Durante los días de la danza el temazcal es muy importante, ya que al representar “al útero, el vientre de la madre tierra”, su paso por él implica una purificación (“después de él *salimos como niñas*”) para, en ese estado, iniciar la danza. Al terminarla, se le vuelve a utilizar como una forma de retener las energías ganadas en la danza nocturna.

Para ejemplificar su uso relataremos cómo es concebido el temazcal que se utiliza durante los cuatro días que dura su danza nocturna en descampado.

Los temazcales en el campo son todavía improvisados, esperan pronto que sean construidos con ladrillos. Están formados con varas, cubiertos con un plástico. Constituyen un recinto circular de alrededor de tres metros de ancho por dos de alto. En el centro se colocan piedras, llamadas *abuelas* (representantes de sus ancestros), que previamente fueron calentadas en el fuego sagrado por los jóvenes integrantes de la *Danza del Sol* que las auxilian.

A las piedras se les pone tabaco y después se les echa agua hirviendo con hierbas medicinales (salvia, manzanilla y romero) para provocar de esta forma el vapor que proporcionará una *medecina* (término que utilizan para distinguirlo del de medicina alopática), salud, vigor físico y purificación para la danza.

Las mujeres, como ya lo indicamos, deben portar falda y no usar ropa interior “para permitir el paso de la energía del universo que se expande en la madre tierra. Antes deben pedir permiso al Gran espíritu o a cualquier ser considerado superior y por el que siguen una determinada religión o creencia (Dios, Jehová, etc.)”.

La secuencia ritual que se efectúa es la siguiente (Figura 2): primero, las mujeres entran en fila pronunciando Ometéotl (dios de la dualidad prehispánico). Al mismo tiempo se introduce en ese espacio un *huehuetl* (tambor vertical de origen prehispánico), así como sonajas y panderos. Ya adentro, se colocan alrededor de las piedras y se acucillan frente a la persona que dirige el baño. Entre las asistentes se pasa un copal colocado en una ollita que cada una levanta y acerca a su cabeza a la vez que pide, en voz alta, lo que desea (paz en la tierra, la recuperación de su salud o la de otros, lo que anhela para los animales, etc.). Después comienzan a entonar una serie de cantos acompañados de música, similares a los utilizados en la danza. Algunas de las canciones hacen alusión al temazcal y a la *medecina* que de éste se recibe.

Durante la danza el ritual se simplifica en relación con lo que hacen en el temazcal semanal.

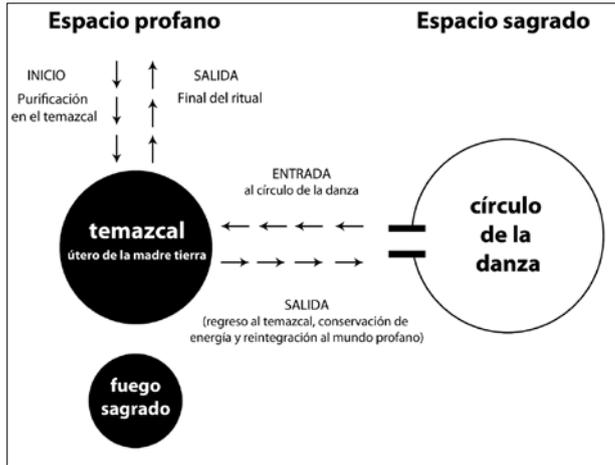


FIGURA 2. Secuencia de la danza.

Las usuarias refieren que en el interior del temazcal se encuentran en un estado de paz espiritual. Cada una se concentra para pedir solución a sus problemas.

## COMENTARIOS FINALES

Como bien ha señalado Báez-Jorge (2008, 32), se debe tener en cuenta que “el complejo simbólico mujer-tierra (y sus proyecciones de orden solar, selénico y pluvial) es el pivote ideológico que dinamiza la germinación de la civilización mesoamericana”. Como hemos podido ver a lo largo de este trabajo, esta relación permanece vigente en nuestras seguidoras urbanas de clases media y alta del *New Age*. Al reinventarse como indias actuales y tratar de seguir supuestos rituales prehispánicos, refuncionalizan y resignifican estas prácticas asumidas ahora como eje de su actuar dancístico. Se convierten así en buscadoras de

una otredad pasada, idealizada a través de lo que conocemos como la neoindianidad.

Integrarse a esta oferta de bienes espirituales y coincidir con un grupo de estudio, terapéutico y religioso, les da el impulso para continuar con esta práctica y les permite revalorar su feminidad tan poco destacada en sociedades patriarcales como la nuestra.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, Kay. 1992. *Roots of the New Age*, James R. Lewis y Gordon Melton, eds., *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, pp. 30-47.
- BÁEZ-JORGE, Félix, coord. 1970. *Anuario Antropológico*. Núm. 1. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1998. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2003. *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción del mal en el imaginario colectivo de diferentes pueblos indígenas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2008. *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. “Presentación” de Eduardo Matos Moctezuma, “Epílogo” de Jaques Galinier. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- . 2012. *Debates en torno de lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- CAROZZI MARÍA, Julia. 1993. Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica, *Nuevos movimientos religiosos y creencias sociales de América Latina (I)*. Alejandro Frigerio, coord., Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 15-45.
- DÍAZ BRENIS, Elizabeth. 2012. Nueva Era. Una religión para la polis posmoderna, *Antropología*. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 68, Nueva época. México.

- DÍAZ BRENIS, Elizabeth. 2013. La Nueva Era: nuevos movimientos religiosos o movimiento religioso contemporáneo, Luis Bahamonde González, ed., *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Judaicos de Chile/Universidad de Chile/Facultad de Filosofía y Humanidades/CISOC/Universidad Alberto Hurtado.
- FRIGERIO, Alejandro. 2013. Lógicas y límites de la apropiación *New Age*; donde se detiene el sincretismo, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet, coords., *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: cieras/Publicaciones de la Casa Chata, pp. 47-70.
- GALINIER, Jaques y Antoinette Molinié. 2006. *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob.
- . 2010. Dentro y fuera de la comunidad indígena y el reto, 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*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. 1996. The revival of mexican Religions: The impact of nativism, *NUMEN*. pp. 43: 131.
- . 2006. *Danza la palabra. La danza de los concheros*. México: Conaculta/INAH/Plaza y Valdés.
- . 2010. Libros de la mexicanidad, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo, coords., *San Diego y la Pahamama: nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 457-522.
- GONZÁLEZ TORRES, Elizabeth y Víctor Acevedo Martínez. 2000. In Kantonal: La casa del sol. Iglesia del movimiento de la mexikayotl. Tesis de licenciatura en Antropología Social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- GÜEMEZ, Lina Odena. 1984. *El Movimiento Confederado Restaurador del Anáhuac*. Núm. 97. México: Cuadernos de la Casa Chata/CISINAH.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. 2000. Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la Era de Acuario, Elio Masferrer Kan, comp., *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER/Plaza y Valdez, pp. 331-353 [2a. ed., 2011].

- . 2013. Narrativas poscoloniales: la resignificación de la danza conchero-azteca como práctica terapéutica *New Age* en México y en España, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet, coords., *Variaciones y aproximaciones latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS/El Colegio de Jalisco, pp. 227-255.
- LAGARRIGA ATTÍAS, Isabel. *El neochamanismo en Xalapa, Veracruz, en Los rumbos del pensamiento*. Homenaje a Yolotl González Torres, México: INAH (en prensa).
- LEWIS, James R. 1992. Approaches to the study of the New Age Movement, James R. Lewis y Gordon Melton, eds., *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, pp. 1-13.
- MASFERRER KAN, Elio, comp. 1998. La configuración del campo religioso latinoamericano, *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER/Plaza y Valdés, pp. 19-85.
- MOEDANO, N. Gabriel. 1961. Los temascales actuales, su tradición, arquitectura y usos, Manuel Barragán, ed., *Almanaque de Previsión y Seguridad*, enero. Monterrey, pp. 115-129.
- PEÑA FRANCISCO DE LA. 2002. *Los hijos del sexto sol. Un estudio psicoanalítico de la mexicanidad*. Col. Científica. México: INAH.
- TORRE, Renée de la. 2008. La estatización y los usos culturales de la danza conchero-azteca, Kali Argyriades, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar Ross, coords., *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco/Centre d'Études Méxicaines et Centroaméricaines/Institut de la Recherche pour le développement/CIESAS-Occidente/ITESO, pp. 73-110.
- TORRE, Renée de la. 2011. *Religiones nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS.
- , coord. 2012. Introducción, *El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados*. México: CIESAS, pp. 9-33.
- TORRE, Renée de la y Cristina Gutiérrez Zúñiga. 2013. Introducción, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet, coords., *Variacio-*

*nes y aproximaciones latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS/El Colegio de Jalisco, pp. 13-21.

RODRÍGUEZ, María Teresa. 2013. Las Trece Abuelas del Mundo. Un ejemplo de chamanismo cosmopolita, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet, coords., *Variaciones y aproximaciones latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS/El Colegio de Jalisco, pp. 117-139.

VAZÈILLES, Danièle. 2003. Chamanisme, néochamanisme et *New Age*, Roberte Hamayon, dir., *Chamanismes.Revue Diogène*. París: Quadrigue-PUF, pp. 239-281.

# EL MAÍZ EN LA COSMOVISIÓN Y LA RITUALIDAD DE LA HUASTECA

ARTURO GÓMEZ MARTÍNEZ

## INTRODUCCIÓN

LA COMIDA ES UN ELEMENTO INHERENTE DEL SER HUMANO que está vinculado a los procesos históricos y culturales. Entre la variedad de recursos alimenticios se han seleccionado algunos para ubicarlos como prototipos en los que se fundan las bases de la cultura y la identidad. En México, el maíz propició el origen y el auge de las grandes civilizaciones prehispánicas; durante el periodo colonial siguió siendo el alimento sin desplazar por los cultivos importados y actualmente su importancia no ha decaído; es el elemento que articula la cosmovisión y el proceso ceremonial de los pueblos indígenas; en el calendario ritual ocupa la mayoría de las celebraciones que se vinculan con el ciclo de su cultivo; por otra parte, construye la identidad de la persona y de la colectividad al relacionar la conformación del cuerpo humano a partir de la ingestión del maíz; asimismo, la energía vital posibilita la organización social que estructura a la familia con la sociedad. En los rituales agrarios todos participan como un grupo plural, la comunidad que pide y agradece por la colectividad; se dice que todos comen de un mismo maíz (mítico), por eso muestran un trabajo unificado, el esfuerzo colectivo figurado en las ofrendas. En este sentido, Catharine Good (2004, 318), al estudiar a los nahuas de Guerrero, observa que los componentes de la ofrenda tienen relaciones sociales y esfuerzos productivos cualitativamente distintos; las ofrendas salen del trabajo de personas con identidades sociales propias que pertenecen a una comunidad con carácter colectivo.

El cultivo del maíz y su espacio en la milpa conforman conocimientos y memoria práctica que se han fundado con habilidad técnica e inteligencia colectiva, de esta manera se consignan las experiencias y los saberes y se integran en representaciones de valor patrimonial que delimitan los patrones de identidad de los pueblos. El maíz tiene una amplia relación con la tierra debido a que es el soporte para la producción, convirtiéndose en una entidad madre; así, la parcela donde se ubica la milpa es el espacio de la territorialidad indígena, un escenario relacional entre naturaleza, sociedad y cultura, ahí se practican maneras de domesticación para adaptar a las plantas de ambientes diferentes a una nueva forma de vida, ligadas a la producción, la resistencia a las inclemencias del clima y del abasto.

El maíz es la planta por excelencia que muestra a las milpas como áreas de cultivo y como sistemas de producción de tradición mesoamericana que combina una serie de vegetales y formas del trabajo agrícola, así como el aprovechamiento de sus recursos de manera integral, incluyendo especies domesticadas y silvestres que son utilizadas como recursos alimenticios durante todo el año (De la Peña 2012, 14). Como planta milenaria prodigio de la comida, es una creación de las culturas indígenas y forma parte del patrimonio cultural y alimentario de todos los mexicanos que conduce el advenir de los pueblos, enmarcado en regiones con fronteras naturales que se vislumbran sobre una diversidad de tradiciones étnicas conformadas por largos procesos de encuentros, diálogos y mediaciones culturales. Su aprecio e identificación van más allá que un cereal para la comida, su asociación con la tierra lo convierte en una merced del tiempo original que los dioses dispusieron para usufructo de los humanos, por eso forma parte de las creencias; así también es motivo de culto como entidad sagrada, recordando los episodios de sus procesos de metamorfosis y transformación, donde el vegetal primigenio interactuó con los humanos en calidad de planta, persona y deidad.

Su importancia sagrada sigue teniendo vigencia, por lo que su cultivo forma parte de una serie de festividades rituales a lo largo de las

fases de la planta, que incluyen la preparación de la tierra, las peticiones de lluvias, la siembra, los cuidados, los primeros frutos, la cosecha y el almacenaje. En estas celebraciones se reúnen familiares, amistades y la comunidad; se comparten peticiones, rogaciones, experiencias y regocijos. Por su naturaleza dinámica e integradora, las celebraciones del maíz comprenden ritos y tutelares de la geografía sagrada (cerros, fuentes agua, cuevas), elementos del clima (sol, rayos, truenos y tempestades), santos y símbolos católicos, así como de otras entidades sagradas locales.

En este trabajo abordamos el maíz en la cosmovisión y la ritualidad teniendo como referencia la región de la Huasteca, que se caracteriza por su diversidad natural y cultural; sus suelos incluyen la llanura costera y las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, donde se forman diferentes ecosistemas originados por las altitudes y los ambientes climáticos particulares. Como cualquier lugar del trópico, el calor es predominante, al igual que las lluvias traídas por los torrenciales del Golfo de México; los huracanes son una constante amenaza, pero traen la humedad necesaria para los cultivos y, afortunadamente, se previene de sus excesos que causan destrucción. Una red de lagunas y ríos irrigan los suelos de las tierras bajas, mientras que en la sierra hay escurrideros de los afluentes y manantiales; entre tanto, en otros lugares de la planicie suelen presentarse sequías temporales. En los diferentes relieves del espacio, los grupos humanos se interrelacionan con la naturaleza y gracias a sus conocimientos han forjado culturas específicas con lenguas distintas; los nahuas y los tének son parte de la diversidad y cada núcleo llega a ser diferente, no sólo en variabilidad lingüística sino en ciertas formas de vida e ideología.<sup>1</sup>

---

1 En la actualidad, la Huasteca incorpora una vasta región intercultural donde continúan asentadas poblaciones indígenas tének, nahuas, tepehuas, otomís, totonacos y pames, sumándose a ellas las mestizas; abarca el sur de Tamaulipas, norte de Veracruz, noreste de Hidalgo, noreste de Querétaro, sureste de San Luis Potosí y una sección del norte de Puebla. El territorio no se restringe a las fronteras políticas de cada Estado aun cuando existen elementos naturales que lo circunscriben, no suelen funcionar como condicionantes; existen relaciones interregionales que abarcan

A pesar de algunas diferencias internas y externas, los nahuas y los tének, como cualquier grupo de descendencia mesoamericana, tienen rasgos en común y que son elementos distintivos en el ámbito regional. Mitos y rituales se expresan de manera similar, además de los conocimientos prácticos que se refieren a la producción del maíz vinculado con el entorno natural. Para ellos la milpa es un lugar de interacción, creación y producción de una serie de plantas, cuyos frutos se utilizan para los alimentos; es la superficie de la tierra la que provee dichos bienes y es al mismo tiempo una entidad viva que requiere atenciones y respeto. Los suelos de cultivo, el monte y el solar de la casa son espacios de la tierra como parte de la estructura del universo, regido por entidades sagradas que le pertenecen y lo administran; por lo tanto, la noción de patrimonio se sujeta a un sistema de valores colectivos alejados de los preceptos de “propiedad individual” y que no puede pertenecer en términos estrictos a los hombres. En esta misma lógica, los conocimientos prácticos son parte de los procesos históricos de la comunidad, cuyo advenir se vive a partir del legado generacional.

Como en muchos pueblos indígenas de México, la cosmovisión, la ritualidad y el ejercicio de la religión de los nahuas y tének de la Huasteca muestran remanentes de la evangelización colonial; se suman, además, los proyectos ideológicos introducidos por las iglesias modernas (protestantes), incluida la llamada “nueva evangelización católica”. En la gran mayoría de los pueblos se profesa el catolicismo, que es el resultado de una síntesis de los procesos culturales que provienen de las antiguas creencias mesoamericanas y de la represión religiosa colonial; es común encontrar dos formas de culto, uno dedicado a los ritos agrarios y otro a los santos patronos.

De lo anterior, no pretendemos exaltar la religión como sustrato estático del pensamiento prehispánico, tampoco como ideología de

---

pueblos interestatales, incluso algunos territorios municipales tienen poca afinidad con la entidad federativa a la que pertenecen.

difusión, la intención es mostrarla en su dimensión social y sin ningún nexo folclórico o esotérico. En este sentido, Broda sugiere que cualquier investigación sobre la religiosidad popular en México debería considerar tanto las raíces indígenas como las novohispanas y peninsulares (1997, 79). El pensamiento religioso de los nahuas de Chicontepepec es visto como una ideología tejida con varias tradiciones sagradas, cuyo resultado evidencia más aspectos (reactualizados) de las antiguas cosmovisiones mesoamericanas. A este respecto, López Austin (1994) sugiere que este tipo de estudios se aborde desde la perspectiva de la *tradición religiosa mesoamericana*, entendida ésta como “las religiones que se produjeron entre las líneas tradicional y la del cristianismo, desde el inicio de la Colonia hasta nuestros días”.

Las ideas y manifestaciones sacras referidas a los tutelares agrarios se presentan en el contexto de la religiosidad popular, concepto que, de acuerdo con Félix Báez-Jorge, expresa de manera dialéctica la mediación ideológica entre el pueblo y el poder; acumula viejas imágenes numinosas al lado de nuevas soluciones simbólicas, que deben observarse con las asimetrías étnicas y sociales en que están inmersos los grupos que los configuran (1998, 56). Bajo esta premisa, la religión popular implica creencias y prácticas ceremoniales distantes de la ortodoxia, se trata, pues, de la manera en que los pueblos practican y entienden la religión oficial.

Con la evangelización se aprovecharon los paralelos numinosos; las deidades agrarias mesoamericanas y los santos católicos se fusionaron y se sincretizaron, aun cuando sus hagiografías no contemplan atributos agrícolas, los indígenas se los incorporaron. Ahora encontramos fiestas tutelares del catolicismo popular donde destacan las ofrendas y los ornatos hechos con los elementos del maíz, que van desde almárgos, cañas, hojas de la planta, espigas, mazorcas, hojas de las mazorcas, granos de maíz, sartales con granos de maíz, tortillas, tostadas, hojuelas, tamales y atoles. Entre los santos con atributos agrarios que se encuentran en la Huasteca son: San Isidro Labrador, San Antonio de Padua,

Santo Niño de Atocha, San Juan, San Bartolo, San Miguel Arcángel, San José y Santa Úrsula. En ciertos pueblos a los santos patronos se les adorna con comestibles derivados del maíz, incluyendo partes de la planta, así se les guía en procesión por las calles; también se les entregan ofrendas de comidas que luego son consumidas por los asistentes.

## LA COSMOVISIÓN AGRARIA Y EL MAÍZ

En los pueblos indígenas nahuas y tének de la Huasteca el maíz aparece en el pensamiento religioso como generador de vida, planta primigenia y eje cósmico; la mitología ubica su aparición en el mismo tiempo que los humanos: es divinizado y señalado como una entidad terrestre que vivió junto a los hombres pioneros, víctima de sacrificio y cuya muerte provocó la aparición de la planta con mazorcas. Después de haber cumplido con su cometido de proveer los alimentos, se fue a vivir a los cerros, al monte o al interior de la tierra; por su vínculo con la alimentación se le relaciona como recurso de la vida, en el sentido de que al comer las tortillas éstas se transforman en carne y sangre de los humanos (Sandstrom 2010, 321-342).

Algunas deidades locales y los santos católicos se presentan como los artífices del conocimiento sobre el cultivo del maíz; sin embargo, en pocas ocasiones se han ocupado de la enseñanza práctica de los oficios, apareciendo los animales como portavoces entre las deidades y los hombres, pues son ellos quienes resguardan el conocimiento de los ciclos agrícolas y el cuidado de los vegetales. Con su saber, los animales guiaron a los hombres por el camino correcto, inculcaron el valor del trabajo de las milpas para asegurar por siempre la comida y, por consiguiente, preservar la vida y la salud. Con las prácticas continuas de observación y trabajo, el hombre pudo lograr las cosechas y alimentarse con sus frutos, desafiando siempre una gran cantidad de peligros y obstáculos que atentaron contra los cultivos. Los animales como la hormiga, el venado, el lagarto, el guajolote, el perro, el ratón, el coyote, el

mapache, el tordo, el colibrí, el gavián y el cotorro contribuyeron a la estructuración de las memorias del saber humano, incidieron en la puesta en práctica del trabajo para forjar la vida y la cultura; como ayudantes de las deidades se ocuparon en transmitir los conocimientos de todas las fases de la actividad agraria, su vínculo con el conocimiento del entorno natural y su relación con la construcción del calendario agrícola ceremonial se extiende a las formas de producción, los cuidados de los vegetales, el almacenamiento y el procesamiento técnico para su consumo.

En los relatos de la Huasteca es evidente la fase de la cacería y la recolección que precede a la agricultura, antes que el maíz el fruto del ojite sirvió como alimento y se solía recoger en el monte. En los mitos se pone de manifiesto cómo es que el maíz se vuelve el fruto propio del ámbito doméstico al vencer al ojite, el cual representa a las plantas silvestres cuyos frutos se obtienen de la recolección; de la misma forma, en algunos episodios las deidades nahuas y tének del maíz suelen otorgar a los hombres las plantas útiles con lo cual se constituye el espacio de la milpa. El monte provee frutos de recolección así como animales para la cacería, mientras que la milpa (aun cuando aparece vinculada al monte) es un lugar transformado mediante el trabajo del hombre. Por otra parte, el paisaje natural se ve modificado a partir de la transformación del entorno mediante la creación de los diferentes espacios que corresponden a la milpa, la casa y el pueblo. El espacio doméstico queda vinculado al ámbito femenino a partir del descubrimiento de la agricultura, lo que posteriormente dio pauta a la sedentarización y a la división genérica y social del trabajo, de tal forma que los hombres dejan de lado, casi en su totalidad, la cacería y la recolección para ocuparse en la producción de la milpa. Mientras tanto, la labor de las mujeres se concreta en la transformación de los alimentos cultivados en platillos, que sirven como alimento de la familia.

El maíz es considerado un bien producto de la tierra, por consiguiente le pertenece a ese lugar de la estructura cósmica y sus tutelares,

por eso exige respeto en los preparativos para la instalación de la milpa y en la intervención para el cuidado de las plantas del maíz. En muchos pueblos el mismo relieve terrestre se concibe como un ser animado que exige obediencia y cobra sus servicios a través de ofrendas; se cansa, tiene hambre y sed porque en su cuesta carga la vegetación y las milpas. El cuidado de los espacios del universo está a cargo de una serie de entidades que rigen su curso, procurando su continuidad y haciendo que las personas se conduzcan con orden y responsabilidad para tener una vida digna.

Los pueblos indígenas de la Huasteca comparten el mito de la creación del maíz a partir de un héroe cultural, concebido como niño o como adolescente, y en ambas tradiciones nació mágicamente en el vientre de una mujer joven sujeta a cuidados de castidad por parte de su madre. Como consecuencia de la deshonra, la abuela lo mata, se lo come y entierra sus restos óseos; éste renace como planta de maíz prodigando los alimentos, y, más tarde, de las mazorcas que brotaron resucitó como hombre joven para castigar a su abuela, y a su vez enseña a los humanos los procedimientos tecnológicos del trabajo agrícola. En náhuatl, *Chicomexóchitl* (Siete Flor) es el tutelar del maíz, en tének se le conoce como *Dhipak*, *Cipak* o *Jipak* (dependiendo de la ubicación de las comunidades); *Tzitzimitl*, *Citzin*, *Cocolec* (la abuela) es claramente identificada como una deidad telúrica y del mundo subterráneo, asociada también al “mal aire”. Estos personajes fungen como protagonistas en los episodios centrales de los relatos, también aparecen indistintamente actores secundarios como aves, animales nocturnos, insectos, tuzas, tlacuaches, venados, tutelares de la naturaleza, santos y prehumanos que realizan acciones para la concepción mágica del patrono del maíz; además son partícipes en la creación de una gran variedad de plantas comestibles y de malezas que dañan a la milpa.

Del mismo modo, los fenómenos climáticos como el huracán y las inundaciones son temas de atención en los mitos; aves acuáticas como la garza, los patos y el pichichi, también hicieron lo suyo para rescatar a

las plantas y mazorcas anegadas. Asimismo otros animales como la tuza y el mapache trabajaron cavando zanjas para desviar los caudales de los ríos y así evitar la pérdida de las primeras milpas. De esta manera los mitos recuerdan a los campesinos la importancia de la observación de la naturaleza en relación con los fenómenos climáticos, para forjar una buena producción agrícola. Es así como se enuncian los principios para el advenimiento de las aguas que irrigan las plantas, la protección contra el exceso de sol y las sequías, así como el conocimiento para desviar el agua en tiempos de inundación.

En otro contexto, hubo otros animales que por envidia y rencor trataron de eliminar la fertilidad de las primeras simientes, es el caso del abejorro, que comandó a un grupo de insectos para picar al embrión de los granos, pero el colibrí y las tórtolas lo evitaron comiéndose a los gorgojos. Con ello se incita a los campesinos a tener cuidado de las plagas que afectan a las semillas almacenadas, creando una serie de mecanismos para su resguardo y preservación.

Los relatos recopilados en Chicontepec e Ixhuatlán de Madero narran ordenadamente los episodios donde ocurre el proceso de transformación del maíz: el cuerpo de un niño se vuelve alimento guisado, luego en vegetal y finalmente en la divinidad que resurge de las mazorcas. Se cuenta que una anciana llamada *Tzitzimitl* (que significa mujer iracunda) tenía una hija a la que cuidaba mucho, su obsesión era tan grande que decidió encerrarla en un baúl para evitar el contacto con la gente y sólo ocasionalmente la sacaba para asearla; así la mantuvo prisionera hasta que creció y se hizo joven. A diario, por las tardes la sacaba al patio para bañarla, cuidando que nadie la viera, pero cuando se descuidaba se acercaban los animalitos y platicaban con la joven: el cotorro le cuestionó sobre su origen y su nombre, que ella no le supo responder, entonces el pájaro carpintero le sugirió llamarle *Tlilxóchitl* (Flor oscura), el cual recibió con agrado. Aves, insectos, hormigas y toda clase de animales se apresuraban a llegar junto al árbol de una ceiba donde se encontraban las ollas de barro con agua para el baño; mientras la

muchacha se bañaba, los animales le daban cuenta de lo que ocurría en el exterior y de las labores de las mujeres de su edad.

Un joven se enteró de la existencia de *Tlilxóchitl* y al no poder acercársele pidió al guajolote le informara sobre ella, la joven supo de estas intenciones y aceptó comunicarse con él, aún sin conocerlo. En una ocasión, la abuela iracunda descubrió lo que ocurría y le causó tremendo disgusto, por lo que decidió encerrar a la muchacha de manera permanente. Él, al no recibir noticia de su amada, pidió consejo a los animales para liberarla del encierro; todas las criaturas ofrecieron su apoyo y armaron un plan para entrar a la casa, alcanzar la caja y sacar a la joven. La hormiga ofreció cambiar su cuerpo con el del muchacho. Transfigurado, entró a través de un agujero hecho por un colibrí, logrando así reunirse con ella. Cuando la anciana abrió la caja, *Tlilxóchitl* estaba embarazada. Muy enojada, la abuela la sacó al patio y le impuso trabajos forzados. Veinte días después el niño nació. La abuela enfurecida envió a la madre a traer agua mientras ella dio muerte al niño y lo enterró en el patio junto a la ceiba; al enterarse de lo ocurrido, la madre entró en profunda tristeza y sentada junto al árbol contempló la sepultura. De pronto un vellón del fruto de la ceiba cayó sobre la tumba y de la tierra brotó una planta de maíz con siete mazorcas, de uno de los frutos resurgió el niño *Chicomexóchitl*, armado con muchas ideas para castigar a su abuela.

Enfurecida, *Tzitzimitl* cortó la planta del maíz y trituró sus frutos en un metate, una vez convertidos en masa los arrojó al río; de la corriente el niño *Chicomexóchitl* salió ileso con el apoyo de los animales del agua. De inmediato comenzó una guerra entre la abuela y su nieto. Ambos regresaron a la casa y de inmediato *Chicomexóchitl* se transformó en un adolescente, entonces decidió acabar con su abuela, y con engaños la convenció para que entrara a un horno, la encerró y le prendió fuego hasta convertirla en cenizas. Más tarde recogió los restos y los dispuso en dos vasijas, se los entregó a San Juan para que los llevara al río y le indicó que por ningún motivo destapara el contenido porque era peligroso; la tentación fue mayor y San Juan abrió los recipientes. De

aquellas cenizas surgieron los animales y las plantas ponzoñosas. Una larga lista entre avispas, zancudos, alacranes, arañas, espinas y urticarias llenaron de piquetes todo el cuerpo del santo que, para calmar su martirio, se arrojó al agua y se transformó en sapo. Una vez muerta la abuela, el joven *Chicomexóchitl* se reincorporó a la planta del maíz de donde antes resucitó.

Los mitos tének señalan la relación paralela que existe entre la agricultura y la cacería, pues, debido a su vecindad histórica con grupos que residen en la frontera mesoamericana, han sido herederos de ambas tradiciones, incorporando con ello las dos actividades en sus narraciones míticas en las que aparece como protagonista el venado, animal considerado como deidad padre que de acuerdo a su naturaleza creadora es quien otorga los mantenimientos a los hombres, vinculándose en algunas ocasiones con Jesucristo. Se piensa que en tiempos míticos el venado cohabitaba junto con los humanos pioneros, seres gigantes desprovistos de conciencia y racionalidad y que, debido a ello, desatendieron y atentaron contra las divinidades creadoras.

Para los tének de la Sierra de Otontepec el venado surge como el símbolo coyuntural entre dos fases, pues cansado de persecuciones y siendo el último animal, decide hacer un pacto con los hombres para perpetuar su especie. Con una pasta de ojite modela una pareja de venados, les sopla en sus coyunturas y les unta sangre de su pene; luego, las figuras cobran vida y las resguarda en el cerro, mientras tanto él se arroja por el precipicio de una montaña, cayendo junto a los cazadores; moribundo, les dice que le claven en su vientre una lanza. Del agujero que le provocaron brotó un chorro de sangre, y de ahí nació una planta con frutos de todas las especies que ahora se cultivan en la milpa: quelites, hongos, plátanos, camotes, calabazas, frijoles y chiles. El venado murió tras haber dado vida al árbol de los mantenimientos, a los cuatro días resucitó para enseñar a los hombres el arte de cultivar y hacer milpa, pero hicieron caso omiso. Una mujer senecta fue quien recibió los conocimientos, pues debido a su deteriorada condición ya no podía

desplazarse para la recolección, sembró las primeras plantas junto a una improvisada casa que le construyeron las aves. Cuando las plantas dieron frutos llamó a sus coterráneos para que las consumieran; así, ella los convenció de fundar un pueblo, cultivar y domesticar algunos animales.

En un día de fiesta, el venado hizo su aparición y anunció a los presentes que él era el padre de los alimentos cultivados, y debido a que los hombres los consumen éstos se fusionan en la carne que constituye al cuerpo humano, en adelante les dispuso llamarse *tének bichum* (hombres del venado); asimismo les anunció engendrar al maíz como alimento venidero. De su boca se desprendió un diente y lo aventó al aire, un colibrí lo atrapó rápidamente y emprendió el vuelo hasta la casa de una anciana que tenía una hija joven a quien cuidaba mucho; ella miró hacia el cielo con la boca abierta y el ave dejó caer el diente, que ya se había convertido en un grano de maíz; al ser ingerida la semilla comenzó a gestarse en un niño, de esta forma la joven se embarazó y dio a luz a *Dhipak*, el niño maíz.

Los relatos míticos sobre el maíz se han conformado como portavoces de la ideología de los pueblos y como verdaderos recursos didácticos de enseñanza-aprendizaje que, mediante la oralidad, transmiten mensajes al campesino para amar su trabajo, respetar su entorno natural y atender a la sabiduría tradicional respecto a las técnicas de cultivo: el conocimiento y manejo del clima, el cuidado de las plantas, la recepción de la cosecha, el almacenamiento del grano y, finalmente, sus formas de consumo.

## LA RITUALIDAD

En la Huasteca, los nahuas y *tének* conservan rituales que se relacionan con el ciclo agrícola, incluye los preparativos del terreno, las peticiones de lluvias, la siembra, el desarrollo de las plantas, los primeros frutos, la cosecha y el almacenaje; la fiesta para los elotes es importante y se desarrolla con mucho lucimiento, es ahí en donde se congregan los vecinos

en una amplia red, amistades y familiares también se dan cita para colaborar en la organización y los preparativos.

En Chicontepec y Huauhtla los ritos inician con la petición de lluvias; acuden a los cerros para visitar a las entidades sagradas vinculadas con el agua y la agricultura, a ellas se les ruega que humedezcan los suelos y hagan crecer las plantas comestibles, principalmente el maíz, identificado con *Chicomexóchitl* (Siete Flor), numen que, además, custodia a todas las plantas cultivadas por el hombre nahua. *Atlatlacualtiliztli* (ofrenda para el agua) es celebrado durante la época de *ahuakistli* (sequía, falta de agua), que ocurre a partir del mes de mayo y se prolonga hasta junio o julio; comprende varios actos rituales que inician con la anunciación, los preparativos, la celebración central y culmina con la etapa de agradecimientos. Al pie, en medio y en la cima de los cerros, son colocadas las ofrendas destinadas para los regentes del agua, disponen de muchos papeles ceremoniales, sacrifican aves y ofrecen únicamente su sangre y los cuerpos se tiran al monte, todos estos papeles quedan mojados del preciado líquido, considerado como el alimento de las deidades. También se instalan guisos, frutas y bebidas; hay danzas, oraciones, música, flores, velas y copal.

En la Sierra de Otontepec los ténék de Tancoco y Tantima acuden el 3 de mayo al cerro San Juan (Otontepetl), lugar en el que se dice habita la deidad del viento y de las tempestades; al sitio llevan tamales de pollo entero y de carne de cerdo, además de aguardiente, flores y copal. Ahí se realizan peticiones de lluvias y se conjuran a los huracanes para contener las tempestades que ocasionan los desastres.

Los ténék potosinos también visitan los cerros y cuevas para pedir las lluvias e iniciar la siembra; grupos de familias se organizan para ir a estos sitios sagrados, preparan tamales, moles, atoles y chocolate, que primero es ofrendado en el altar de la casa donde se realiza el ritual. En los sitios sagrados instalan ofrendas para *Muxi* (la deidad del trueno), luego los músicos tocan melodías para llamar el agua mientras las mujeres colocan los comestibles y bebidas sobre un mantel dispuesto en

el suelo; un ritualista hace plegarias y entrega las viandas a las deidades y tira algunas porciones en las cuatro direcciones, rocía aguardiente y sahúma con copal.

Para los nahuas, el proceso ritual del maíz comienza formalmente con la bendición y la ofrenda para las semillas llamada *xinachtlacualliztli* (ofrenda para las simientes), y se realiza en cada una de las temporadas del ciclo del maíz (diciembre y junio); “piden permiso” a la tierra para que las plantas germinen, crezcan y den buenos frutos y para que los animales roedores y plagas no les afecten. El rito es conducido por las personas mayores de la familia, son ellas quienes sitúan las semillas al pie del altar doméstico, encienden algunas velas, sahúman; ofrecen café con pan, refrescos y aguardiente. Después, las semillas con todas sus ofrendas son trasladadas al lugar donde se van a sembrar, en medio del terreno colocan una cruz de *chacah* (*Bursera cimaruba*) decorada con guirnaldas y flores de *sempoalxóchitl*; junto a ella se disponen los simientes y las ofrendas, ahí rezan a la tierra y a las deidades protectoras de las plantas. En las cuatro esquinas riegan porciones de alimentos y bebidas, el resto de las ofrendas son consumidas por las personas que van a sembrar. Finalmente todos alistan su coa y cogen parte de las simientes para iniciar la plantación. Al mediodía ofrendan en el altar doméstico un plato con adobo de gallina o guajolote, después las mujeres se trasladan con el guiso al terreno de la siembra en donde a todos los plantadores se les invita un banquete.

En otros núcleos de población nahua, como en Cuatlamayan, San Luis Potosí, la siembra del maíz se acompaña de rituales en los que realizan actos similares a los que se mencionaron anteriormente. Se implora al espíritu del maíz *Chicomexóchitl* o *Telpoch Cintli* (Joven Maíz) para que haga crecer y madurar a las plantas comestibles. Siempre que se van a sembrar, las semillas son bendecidas en el altar doméstico mediante humo de copal, agua bendita y rogaciones; posteriormente, en el centro de la milpa se ofrece un tamal grande de guajolote o de gallina, además de refrescos, aguardiente, chocolate, atole de amaranto, velas y copal. Los

nahuas de San Pedro Coyutla, municipio de Chalma, también hacen un rito en el centro de la parcela donde se va a sembrar; ahí se improvisa un altar con una cruz decorada con flores y junto disponen un *tlapatlactli* (tamal grande), que contiene el cuerpo completo de un guajolote o un gallo. Encienden cuatro velas de cera y colocan bebidas, frutas y copal, se realizan unas plegarias y, al terminar, los trabajadores de la siembra comen el tamal y entierran los huesos del ave con el resto de la ofrenda; en ese mismo sitio siembran las primeras cuatro semillas, que brotarán por encima de la osamenta. Dicho ritual rememora el episodio de la muerte sacrificial de *Chicomexóchitl*, en el que su abuela energúmena después de haberlo matado lo cocina en tamales y se lo come, enterrando en el centro de su casa los huesos largos, el cráneo y los cabellos, sobre la tumba brotó una planta de maíz con siete mazorcas.

Los tének de Tamaletón, municipio de Tancanhuitz, San Luis Potosí, durante la siembra realizan ofrendas en un altar para la tierra y para el tutelar del maíz, que consisten en mole, tamales, refresco, aguardiente, flores, velas y copal; la ofrenda principal es el *bolim*, un tamal grande que contiene el cuerpo completo de un ave de corral, el cual es dispuesto en el centro de la milpa sobre un tapete de hojas de papatla (*Heliconia sp.*), o bien sobre una servilleta bordada. En el altar improvisado encienden una vela y sahúman con copal, el dueño de la milpa comienza a rezar para convocar a los tutelares del monte y a *Dhipak*, les ofrece los alimentos y después pide su anuencia para utilizar la tierra donde crecerán los cultivos. Dicho tamal cobra relevancia en otro núcleo tének, correspondiente al Ejido Carrizal, municipio de Tampamolón: se prepara con la carne de un gallo joven y se ofrenda en el centro de la milpa; una vez que es consumido, todos los restos “basura” (incluyendo los huesos del pollo) son enterrados junto con un tamalito redondo que contiene el corazón del gallo. Según la exégesis, sirve para “despertar” a *Dhipak* y conferirle el cuidado de la germinación de las semillas.

Cuando el maíz está en la etapa de crecimiento, los campesinos nahuas y tének ofrecen otras viandas para protegerlos contra los huracanes, inundaciones y sequías; en el centro de los sembradíos erigen altares para honrar a los guardianes, les ofrecen sangre de aves, guisos, aguardiente, velas y copal. Para concluir, las velas que se usaron en el rito son prendidas en el altar doméstico y se ofrecen algunos comestibles.

Entre los nahuas de Tepetzintla, cuando las cañas comienzan a ponerse recias y aparecen las raíces aéreas se ofrendan a la tierra para que los proteja, mientras que en los altares se disponen cañas verdes y las primeras espigas. En otro momento las cañas, espigas y los primeros brotes de maíz (jilotes) son llevados a los hogares como representantes de la deidad del maíz, en los altares presiden viandas integradas por flores, humo de copal, bebidas y guisos de gallina; el trato que se les da es equiparable al de los invitados y visitantes: en la puerta de la casa son recibidos y luego son acomodados en unos bancos para que tomen asiento, más tarde se les ofrece una comida en la mesa del altar, finalmente son despedidos y se les lleva nuevamente a la milpa para que cuiden.

Durante el ciclo de desarrollo de las plantas de maíz los tének de San Luis Potosí también realizan actos rituales conocidos con el nombre de “curación”, que sirven para proteger a los vegetales contra las plagas; este rito implica ofrendas de flores, velas, bebidas y comida, que consiste en un tamal que contiene un pieza entera de pollo, se complementa con súplicas para conjurar a las plagas, además de la preparación de aguas maceradas con plantas aromáticas.

En el mes de septiembre los nahuas realizan la celebración llamada *elotlamanaliztli* (ofrenda al maíz tierno); se lleva a cabo con la finalidad de agradecer a las divinidades por haberles otorgado el alimento vital, y es el momento en que la planta presenta un fruto casi seguro. Antes de que las mazorcas se sequen se les hace una recepción en el hogar para “presentarlas” ante la sociedad y ofrecerlas en el altar, junto a unos atados de “maíz viejo” que fungen como los padres que los germinaron. Este rito se hace de manera opcional, principalmente por aquellas fami-

lias que acumulan suficientes excedentes y dinero para solventar los gastos. El comienzo de la ceremonia se lleva a cabo cuando llega el ritualista (*huhuetlacatl*) y se aproxima al sagrario del hogar, sobre la mesa coloca unas ofrendas, enciende velas, sahúma y reza. Después ordena la decoración del altar, instalan un arco forrado con ramas y estrellas entretejidas con hojas de coyol; en la entrada, junto a la puerta principal, erigen otro arco decorado de la misma forma que servirá para pasar y recibir a los elotes que se traerán de la milpa. Al día siguiente, el *huhuetlacatl* escoge a 13 niños, les otorga un *maxochitl* (ramillete) manufacturado con hojas de coyol y flores de *sempoalxóchitl* y los pone a danzar frente al altar al compás de diversos sones. Los infantes personifican al maíz tierno y constantemente se escucha en las oraciones del ritualista la frase: *conemeh elomeh* (niños elotes), *conemeh kinescayotiah elotl* (los niños representan al elote). Unos hombres se trasladan a la milpa para traer los elotes y las cañas de maíz llamados *xihuiyo*. Antes de cortar los frutos depositan ofrendas en el centro y en las cuatro esquinas de la milpa rezan para pedir “permiso” a las divinidades y encienden algunos cohetes, después cosechan los mejores elotes y de cada esquina de la milpa cortan las cañas con todas sus hojas y frutos.

Por otra parte, en la casa se prepara todo para hacer la recepción del maíz tierno. En la mesa del altar se disponen dos atados de mazorcas con todo y hojas de la temporada anterior, cada atado contiene cuatro maíces y están decorados con flores, velas, pañuelos y servilletas. Los *elotekineh* (cortadores de elotes) llegan a la casa con sus cargas y atados de cañas; ahí, en el arco de la entrada, los reciben con humo de copal, pétalos de *sempoalxóchitl* y música ritual.<sup>2</sup> El ritualista, su esposa y los caseros bailan ante las cargas de maíz tierno, los sahúman, les ponen collares de flores y enseguida hacen pasar a los *elotekineh* ante el altar del hogar para que ahí depositen los frutos.<sup>3</sup> Tienden un petate y ahí

2 A este acto recibe el nombre de *elotlanamikiliztli* (recibir los elotes).

3 Cuando los caseros hacen pasar a los cortadores con los elotes se le denomina *elocakiztli* (meter los elotes).

“descansan” los cestos de elotes, mientras que las cañas son ordenadas en cada uno de los lados del sagrario. El especialista en ceremonias reza y no cesa de danzar y sahumar a las mazorcas tiernas, “les está dando la bienvenida”, los músicos no paran de tocar y todos observan el ritual con profunda espiritualidad, nadie habla, no gritan y muestran mucho respeto, pues el *huehuetlacatl* les pide a los presentes que no molesten al maíz tierno ya que éste será arrullado y atendido como si fuera un niño pequeño. De la cocina salen mujeres con diversos guisos, café y pan que son depositados en el altar, mientras los hombres sobre el petate vacían los cestos y comienzan a apilar los elotes en círculo, otros amarran las cañas de cuatro en cuatro y las depositan en el mismo lugar. En el patio hacen estallar cohetes y los niños no paran de danzar, el ritualista ordena que se hiervan los elotes y se cocine el *xamitl* (tamal de elote), pero antes de entregarlos a las cocineras vierte sobre ellos los guisos y bebidas.

Los niños y los músicos descansan y comen sin moverse de sus lugares; las mujeres han preparado todo tipo de guisos: caldos de gallina, mole de guajolote, chocolate, café, atole, *xamitl*, camotes acaramelados, entre otros comestibles. El altar se colma de ofrendas y los niños son atendidos como si fueran divinidades, son los *conemeh elomeh*. La familia anfitriona se prepara, viste con sus mejores ropas, el ritualista los sahúma y les coloca en el cuello unos collares floridos; ellos darán la recepción formal a los elotes. El *huehuetlacatl* toma ocho de las mazorcas tiernas y hace dos atados de cuatro, los sahúma y les reza, después los amarra con un listón rojo y los viste con ropas confeccionadas en miniatura: uno de mujer atado con un pañuelo, y otro de varón amarrado con una servilleta, a ambos se les pone una vela sin encender. Dichos atados son sostenidos con las manos de los hijos de la familia y los otros dos atados de maíz “viejo” son entregados en las manos de los padres; se sientan junto a los elotes apilados al pie del altar e inician con la recepción formal. El *huehuetlacatl* reza y les “habla” al maíz tierno y al maíz “padre y madre”, a este último le comunica que pronto será sustituido y le agradece por haber germinado a las nuevas plantas. Después son

devueltos al altar y toda la familia junto con los niños y el ritualista intercambian saludos, sahúman y danzan.

Al llegar la noche, en el patio de la casa se lleva a cabo un baile amenizado por un grupo popular de la región. Adentro del hogar, sobre los elotes apilados, el *huehuetlacatl* realiza el *pehpentli*, que consiste en una especie de bautismo a niños y adultos. Durante la madrugada se suspende por un momento el baile popular y da comienzo el último acto ritual llamado *xihuiyoihtotilli* (baile con las cañas de los elotes). Los jóvenes acuden ante el altar y toman un atado de cañas con sus respectivos elotes, a las señoritas se les hace entrega de una guirnalda, y al ritmo de la música ritual bailan en el patio alineados en dos filas. En medio de la danza entran tres personajes disfrazados, uno de mapache, otro de cazador y uno de perro; el mapache simula cortar los elotes, mientras el cazador lo persigue y con su rifle le “dispara”, el animal cae muerto. Para concluir el acto ritual, el cazador se aproxima al mapache y el perro lo olfatea, mientras tanto el *huehuetlacatl* se acerca para incensarle y reza para que los animales no destruyan la milpa. Los actores se retiran y la danza continúa, las damas cortan los elotes y se quedan con ellos, mientras los jóvenes regresan las cañas a donde las tomaron. Finalmente se reparten elotes hervidos a los presentes y se da por terminado el ritual.

La celebración de los elotes entre los tének potosinos se llama *kwe-tomtalab* (las primicias), es realizada por las familias junto con sus vecinos y dirigida por un especialista ritual. La ceremonia inicia en el altar de la casa, se instala un arco floral de ramas y flores de *sempoalxóchitl*, se encienden dos velas de cera y se sahúma con copal; posteriormente un grupo de personas se traslada al lugar de la milpa, ahí en el centro colocan un altar compuesto por un entarimado y un arco floral de ramas de palmillas y estrellas de palma; sobre la mesa instalan las ofrendas integradas por tres tamales de pollos enteros, refrescos, aguardiente, chocolate y copal. Un par de niños baila frente al altar mientras el grupo pone una cruz de madera adornada con flores, la sahúman y vierten sobre ella porciones de bebidas, luego la colocan sobre el entari-

mado; por su parte, los músicos de cuerdas interpretan los sones para la ofrenda mientras los asistentes realizan las plegarias y oraciones para pedir por la maduración de las mazorcas y la cosecha de los primeros elotes. El ceremonial continúa con una procesión alrededor de la milpa, se detienen en las cuatro esquinas para cortar cinco mazorcas de cada lado, les colocan flores en las puntas y las sahúman para después ser llevadas por los niños hacia el altar, finalmente todos comen de las ofrendas, beben y bailan; al término, hacen estallar unos cohetes de pólvora y los músicos tocan los sones para la milpa.

Cuando el banquete termina, los asistentes cosechan una cantidad suficiente de elotes y los trasladan a la casa, cada persona carga un costal y lleva como báculo una caña de maíz; a su llegada una comitiva los recibe con música, cohetes, pétalos de flores y humo de copal. Se detienen por un momento en el patio y luego los hacen pasar a la casa sobre un arco floral, frente al altar son colocadas las cargas de elotes, ahí los anfitriones y sus amistades los reciben, vacían los costales y amontonan ordenadamente en círculos las mazorcas; los asistentes toman un ejemplar y lo colocan en sus manos para arrullarlos como niños, bailan en círculo, sahúman con copal y disponen sobre ellos las ofrendas florales. Al terminar, cogen una porción de elotes para ser hervidos y otros los muelen para cocinarlos en tamales que comerán los invitados. Finalmente reparten todas las ofrendas a los asistentes, así como un obsequio especial que consiste en un paquete con seis elotes.<sup>4</sup>

En el mes de noviembre y diciembre los nahuas festejan *Sintlacualtiliztli* (ofrenda para la mazorca), destinado para la cosecha y el almacenamiento del maíz. Una vez que se terminan de acarrear las mazorcas se guardan en las trojes o dentro de la casa, apilándolas en hileras con todo y hojas; al finalizar, se ofrendan tanto en el altar doméstico y encima de las mazorcas un caldo de gallina, refrescos, pan, velas, flores

---

4 Una versión más amplia y detallada de estos ritos lo ofrece Fernández Acosta *et al.*, pp. 22.

y copal. Los familiares agradecen a las divinidades por el fruto obtenido, ruegan para que no los desamparen y finalizan consumiendo los alimentos ofrendados. *Sintlacualtiliztli* también se hace en Año Nuevo, con el fin de agradecer a las deidades los alimentos obtenidos; en esta ocasión sólo se agregan en el altar dos atados de mazorcas a los que nombran *Chicomexóchiitl* (Siete Flor), que son elaborados con cuatro frutos cada uno. A cada atado se le coloca una vela y se decoran con flores y un pañuelo o servilleta.

En la Sierra de Otontepec los tének realizan ritos de agradecimiento para la cosecha del maíz, tienen lugar tanto en la milpa como en el altar de la casa; disponen ofrendas de comidas, bebidas de maíz y copal, en ocasiones los rituales también se acompañan de música de cuerdas. Se realizan en el mes de noviembre y se rinde culto a *Dhipak*, participan siete niños que bailan con mazorcas frente al altar, se les invitan comidas especiales y son tratados como representantes de la divinidad. Para su almacenamiento, en las trojes se hacen actos rituales de agradecimiento en honor a los tutelares de la tierra y del maíz, otro más es llevado a cabo para conjurar a los gorgojos, que tienden a picarlo; sobre el maíz apilado disponen platillos de mole y bebidas embotelladas, prenden dos velas e instalan adornos florales, todo ello bajo los compases de la música ritual para el maíz, llamados estilísticamente *canarios*.

## CONSIDERACIONES FINALES

Como en muchos pueblos indígenas de México, el maíz es uno de los granos alimenticios que han configurado la historia y los procesos culturales; su importancia ha inspirado la estructuración de las cosmovisiones indígenas, ya que los campesinos dedican mayor tiempo para trabajar en la milpa, dado que este es el lugar en donde se configuran las creencias, los conocimientos y las prácticas rituales para su cultivo.

En los relatos míticos de la Huasteca, la milpa es también un espacio resultado del tiempo episódico, donde deja claro el carácter cíclico y dinámico de los procesos sociales mediante la regeneración constante de sus elementos internos, que permiten resultados tan variables en la estructuración del territorio y la identidad indígena. Las acciones humanas siempre están en relación con las entidades sagradas y con las formas de apropiación de los espacios y las cosas; el maíz es el don que los indígenas siempre piden y quieren tener presente, resultante de conflictos y negociaciones, pues no es cualquier cosa, se trata de la comida primordial. Las formas de valoración simbólica y práctica de la milpa, establecidas en los mitos, permiten recordarla como espacios donde se regeneran las evidencias sobre los orígenes de la cultura, ámbito de los conocimientos y recuerdos que tienen lugar en cada uno de los ciclos agrícolas; de tal forma que aunque su práctica es constante, siempre tiende a variar en dimensión, estructura y contenido, actualizándose conforme a los requerimientos de los procesos sociales y económicos.

Cada uno de los pueblos de la Huasteca tiene formas especiales de celebrar rituales, cuya finalidad es el resguardo del maíz para que culmine en la cosecha positiva, evocando las concepciones míticas sobre la transformación de la planta y sus frutos. Igualmente, para su almacenaje se lleva a cabo una serie de ritos que conllevan suplicas y ofrendas, esto con la finalidad de evitar el deterioro de los granos, pues de lo contrario la economía de los campesinos se vería mermada.

## BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1998. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BRODA, Johanna. 1997. El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros, Beatriz Albores y Johanna Broda, coords., *Graniceros, cosmovisiones y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense/UNAM.

- FERNÁNDEZ ACOSTA, Nefi *et al.* 1982. *El Dhipak*. El cultivo del maíz en la Huasteca potosina. Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí, *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*. T. 2. México: Museo Nacional de Culturas Populares/Consejo Nacional de Fomento Educativo/SEP.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. 2004. Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua, Johanna Broda y Catharine Good, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- PEÑA, Patricia de la. 2012. La milpa, baluarte de nuestra diversidad biológica y cultural, *El faro*. México: UNAM.
- SANDSTROM, Alan. 2010. *El maíz es nuestra sangre, cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. México: CIESAS/Colsan.



QUINTA PARTE  
RELIGIOSIDAD POPULAR



# LOS SANTOS Y EL AGUA. RELIGIOSIDAD POPULAR Y METEOROLOGÍA INDÍGENA

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL

## INTRODUCCIÓN

ALGUNOS DE LOS APORTES FUNDAMENTALES de la obra de Félix Báez-Jorge son el pensamiento religioso y la cosmovisión mesoamericana. Específicamente, el estudio de la religiosidad popular ha ocupado buena parte de una serie de estudios de largo alcance, conformado por una “saga” de obras puntuales acerca del tema (*Los oficios de las diosas* (1988), *Las voces del agua* (1992), *La parentela de María* (1994), *Entre los nagueles y los santos* (1998), *Los disfraces del diablo* (2003), *Olor de santidad* (2006), *Debates en torno a lo sagrado* (2011) y *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* (2013). Ya señalaba Pablo King en su estudio de maestría que: “La obra de Félix Báez asemeja un gran caleidoscopio desde el cual se observan los movimientos, la complejidad y la naturaleza veleidosa de los fenómenos culturales” (King 2009, 6). En este caso, es el fenómeno de la religión que trasciende a temas relacionados con las conformaciones nacionales, las identidades en construcción y la producción de ideologías.

Para el presente capítulo nos centraremos en el papel de los santos. Siguiendo la propuesta de estudio de nuestro autor, los santos van más allá de una postura eclesial, por lo que el análisis se inclina hacia la particularidad de los núcleos devocionales de las comunidades indígenas.

Antes de desarrollar mi trabajo, como punto de partida quisiera detenerme en el excepcional estudio que realiza Félix Báez acerca de Rafael Guízar y Valencia en *Olor de santidad. San Rafael Guízar y Valen-*

*cia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular.* El libro no sólo aborda la hagiografía de un santo mexicano canonizado el 28 de abril de 2006, sino que reflexiona en torno a vertientes históricas, políticas y antropológicas que versan más allá del ciclo vital de Rafael Guízar y Valencia.

En una buena parte del libro, Félix Báez nos muestra las hazañas extraordinarias que vivió nuestro ahora santo, vivencias para difundir los preceptos de la religión católica que fueron “consolidando” su imagen de santidad. Entre las múltiples vivencias me llamó la atención la capacidad que tuvo Guízar y Valencia para controlar el clima. Según Félix Báez-Jorge, el Siervo de Dios es cercano a San Isidro por las atribuciones que tenía para manipular el temporal.

En la hagiografía que nos ofrece Félix Báez-Jorge, Guízar y Valencia es considerado como un mágico conjurador de tormentas, pues poseía “cualidades” para controlar el agua. La caída de lluvia será uno de los ejemplos primordiales para magnificar su profesión de sacerdote. Tal es el caso de las siguientes experiencias: 1. Cuando eligió su vocación, enfrentando una violenta tempestad, mientras arreaba su ganado se decidió definitivamente a ser sacerdote (2006, 78-79); 2. En Guatemala, tuvo la capacidad de lograr que numerosas personas caminaran entre cortinas de agua y torrentes y no se mojaran (*ibid.*, 132); 3. En Cuba, al iniciar una misión comenzó una lluvia torrencial y mediante una plegaria en cinco minutos se aclaró el cielo y no llovió mientras duró su misión (*ibid.*, 146), y 4. En otra ocasión, para detener una tormenta que azotó una comunidad, tomó a un niño y levantándolo en el altar pidió que cesara el agua con el fin de que los pequeños pudieran llegar a confesarse (*ibid.*, 197-198).<sup>1</sup>

---

1 Historia parecida es la que señala Miguel Morayta (1997) con base en la obra de Gruzinski, sobre un franciscano, Antonio Pérez, quien en el siglo XVI también tenía atributos para parar las tormentas. El caso de Antonio Pérez forma parte de una serie de ejemplos en donde los franciscanos establecidos en Morelos tenían actividades relacionadas con el temporal y la manipulación de la lluvia.

Con estos apuntes que relatan el control de la lluvia, retomo la propuesta del presente trabajo. Solicitar la intercesión de ciertos santos, incluso vírgenes y cristos, para la manipulación de la lluvia, las nubes, el viento, el granizo, los truenos y otros elementos climáticos, surge de la necesidad primordial de conseguir un buen temporal para obtener una buena cosecha, sustento básico de las comunidades. En este sentido, las sociedades campesinas a lo largo de la historia milenaria han construido sus divinidades y relatos que, con el tejido del imaginario simbólico, explican la razón de ser y el sentido de lo sagrado. Existe un complejo análisis para entender acerca de dicha intercesión divina de los santos, que tiene sustento en la religiosidad popular y en la meteorología indígena.

## METEOROLOGÍA INDÍGENA

Es la percepción del tiempo climático dotado de significados que se sustenta en la vida ritual: creencias, saberes y conocimientos regulados por una religiosidad popular indígena que evidencia expresiones etnoculturales de antigua tradición mesoamericana. Es decir, comprende las nociones del medio ambiente vinculado con una compleja cosmovisión que las comunidades campesinas han mantenido a pesar de los embates de la modernidad. Esto les da una identidad propia, acorde con sus pautas culturales, de construir y transmitir su noción de los ciclos naturales del tiempo meteorológico, los seres que propician los elementos climáticos y la forma hábil de regular tales elementos.

Cabe señalar que para entender la complejidad de la meteorología indígena es necesario tener en cuenta dos procesos: *pronosticar* y *controlar* los eventos climáticos. El primero, es de estimación del fenómeno meteorológico, mientras que el segundo, es una intervención dirigida hacia los elementos atmosféricos con fines de manipulación para salvaguardar la siembra. Para ambos procesos es fundamental el conocimiento que parte de una observación detallada de la naturaleza (cfr.

Broda 1991), que se sostiene por una percepción razonada, la cual permite sistematizar lo aprehendido y generar información históricamente acumulada. Estamos hablando de un proceso de conocimiento orientado hacia la tradición meteorológica, que respalda sus principios en una noción empírica.

Realizar ambas tareas –pronosticar y controlar– ha sido una preocupación constante de los pueblos indígenas que se remonta a una época milenaria. La ejecución directa del control –la manipulación y la propiciación de tales elementos climáticos– ha sido realizada por los especialistas rituales, personas dedicadas a dirigir las ceremonias, colocar diversas ofrendas a lo largo del ciclo agrícola, establecer contacto con las divinidades para pedir “buenas aguas” y proteger a las comunidades de los malos temporales (cfr. Juárez Becerril 2010, s.f.a).

De esta forma, los especialistas recurren a los santos para que les ayuden a realizar su trabajo de orden meteorológico. Dichas entidades divinas son vistas bajo un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza; es decir, las ubicaremos en un nivel en donde las propias comunidades les otorgan advocaciones vinculadas con el clima a partir del ciclo agrícola y de la relación íntima que han desarrollado con el paisaje.

## LOS SANTOS DEL AGUA

Los santos del agua son aquellas entidades sagradas que mediante su intervención regulan el temporal. Se pueden clasificar en: *a*) santos propiciadores, considerados como intermediarios<sup>2</sup> o reguladores directos para pedir la lluvia, y *b*) santos controladores, quienes regulan los infortunios en torno al clima –exceso de lluvia, nubes negras, granizo, vientos torrenciales e incluso sequía.

---

2 Es decir que mediante su intercesión frente a entidades sagradas con más alta jerarquía, los hombres podrán conseguir un beneficio. Para los fines de esta ponencia, los santos son los propiciadores y reguladores directos del elemento meteorológico.

Los santos ostentan especializaciones para un propósito específico y funcionan para ciertas solicitudes; es decir, cada uno, según sus características, es el adecuado para un determinado fin. La utilización de un santo o de otro variará según la lógica regional y/o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. Todos ellos “evidencian inéditas configuraciones en torno a lo sagrado, insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas” (Báez-Jorge 2011, 62).

Con base en múltiples registros etnográficos de diversos autores encontramos una constante en ciertos santos, resaltando su relación con el temporal. En algunos casos hemos recopilado las plegarias u oraciones, enunciados que llevan implícitas las necesidades inmediatas de subsistencia en las que las comunidades, de una manera creativa, muestran la estrecha relación que mantienen con ellos.

## SANTOS PROPICIADORES

Son considerados como las entidades efectivas para solicitar el agua:

*Virgen de la Candelaria* (2 de febrero): el día de su celebración, en la mayoría de las comunidades campesinas son bendecidas las semillas que se utilizarán para la siembra.

*San Jorge* (23 de abril): según testimonios recopilados por González Jácome, es el santo que “suelta” y domina las “culebras” de agua. Así que para evitar la concentración de nubes durante la cosecha se reza: “San Jorgito bendito, amarra tus animalitos, con tu corazón bendito, si no donde lo encuentre, lo mato prontito” (1997, 492).

*San Marcos* (25 de abril): se le asocia con las primeras lluvias del temporal. En el sur de Puebla se le invoca para pedir favores o milagros durante la canícula, cuando hay falta de agua. Alejandra Gámez (2004) señala que muchas veces los popolucas de San Marcos acostumbran realizar misas “rogativas” en los jagüeyes para

que la petición de lluvia sea escuchada por Dios, y así él directamente, sin intermediarios, envíe el agua. Sin embargo, San Marcos ya ha sido llevado previamente a estos lugares, así como a la zona de cultivo para que vea y se convenza de la situación.

*San Isidro* (15 de mayo): santo patrón de los labradores, considerado como un santo controlador del clima. Se le implora mediante la plegaria “San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol”.

*San Juan* (24 de junio): venerado en tiempo de lluvias, por tal motivo es presentado como dador de agua bajo dos dualidades: benevolente, pero también peligroso, porque la puede dar en exceso, perjudicando las milpas. “San Juan es el bautista, cuya imagen aparece en medio del río vertiendo agua sobre la cabeza de Jesucristo. Los xalatlauquenses invocan esta imagen para explicar el poder de San Juan sobre el agua.” (Soledad González 1997, 333). En ocasiones este santo es relacionado con *Juan del Monte*, considerado entre las poblaciones que habitan alrededor del Cofre de Perote como el dueño de los animales, la selva y el bosque, en donde los leñadores le ofrendan cigarros y aguardiente cada vez que van al monte a recoger árboles o plantas, obteniendo así su protección y consentimiento (cfr. Noriega 1997; Suzan 2004).

*Señor de Amecameca* (1° y 6° Viernes de Cuaresma): igualmente se le invoca para pedir ayuda en los trabajos del temporal. Se le identifica con el *Señor del Sacromonte* (Bonfil 1971; Gómez Arzapalo 2007).

*Señor de Tepalcingo* (4° Viernes de Cuaresma): se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, así como en las curaciones donde los especialistas rituales se enfrentan con los malos espíritus (Gómez Arzapalo 2004 y 2007).

*Santo Entierro* (6° Viernes de Cuaresma): se le caracteriza por tener una fuerza esencial que manipula los elementos meteorológicos. En especial el Santo Entierro puede ayudar con la lluvia, pero de acuerdo con las interpretaciones y lo que la gente de los

poblados de Ameyaltepec y San Agustín Oapan en Guerrero comenta, es que éste da fuerza a la semilla y a la tierra para que crezca el maíz y rinda, por ello, cada Viernes de Dolores ambas comunidades van a visitarlo hasta la ciudad de Taxco, Guerrero, para presentarle las diversas semillas de maíz, chile, frijol y calabaza, así como solicitar la lluvia (Juárez Becerril 2015).

Todos ellos, con sus respectivas particularidades, están asociados con el poder de atraer la lluvia en época de secas. Se les da el atributo de conceder la fertilidad de la tierra y de estar relacionados con las corrientes de agua. Igualmente, la mayoría de ellos son nombrados para pedir ayuda en las curaciones, en donde los especialistas rituales se enfrentan con los malos espíritus.

En algunas ocasiones, las comunidades se encargan de que las imágenes de los santos hagan acto de presencia en los campos de cultivo y en los entornos naturales, es una manera de hacerles de su conocimiento acerca de los lugares en donde se les invoca y, al mismo tiempo, el campo de acción donde los santos deben actuar.

## SANTOS CONTROLADORES

Son los que alejan el granizo, los malos vientos y controlan el exceso de lluvia:

*San Isidro* (15 de mayo): santo patrón de los labradores, considerado como un santo controlador del clima. Se le implora mediante la plegaria “San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol”. Según Félix Báez-Jorge (2006), un santo cercano a San Isidro es el santo mexicano Rafael Guízar y Valencia, de quien nos hemos referido al principio de este trabajo.

*San Pedro* (29 de junio): encargado de cuidar la entrada al cielo. Se le conoce también como “San Pedro de las aguas”, porque

domina las corrientes de las aguas en los ríos y cavernas (Maya 1997).

*San Marcial* (30 de junio): las comunidades asentadas en las faldas del Nevado de Toluca vinculan a San Marcial con el granizo y por ello le llevan ofrendas a una cueva. Esta oquedad, que se ubica en el Nevado, es reconocida con el nombre del mismo santo, y los habitantes de estas comunidades aseguran que San Marcial vive ahí (Robles 2001).

*El Señor de Chalma* (1º de julio): este Cristo es de especial importancia, pues no sólo se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, sino que su santuario es el lugar en donde los *ahuizotes* del Valle de Toluca “piden el arma” con la cual combaten las amenazas meteorológicas y conocen a sus “aliados” con los que trabajarán a partir de ese momento. Las peregrinaciones que hacen estos tiemporos al santuario de Chalma marcan la apertura y el cierre de los rituales del temporal (Bravo 1997). Beatriz Albores (1997) señala que la marca del rayo entre los quicazcles, en la región lacustre del Valle de Toluca, muchas veces es la imagen del Señor de Chalma, lo que reafirma la importancia de la veneración e invocación de su imagen.

*María Magdalena* (22 de julio): patrona de Xico, considerada como la única santa que puede ocupar el cargo de San Juan. El día de su fiesta se caracteriza por el tronido del cielo (Noriega 1997; Suzan 2004).

*Santo Santiago, Señor Santiago o Santiago apóstol* (26 de julio): es el protector ante las amenazas del mal; en este caso ayuda a enfrentarse en contra de los malos temporales, como por ejemplo una tormenta de granizo. En las ceremonias de petición de lluvia “... se le llega a nombrar como ‘Señor de los cuatro vientos’: el que guía las nubes cargadas de lluvia por los cuatro puntos cardinales de la tierra” (Maya 1997, 179). En la región zapoteca el Señor Santiago es una de las advocaciones de Cocijo, “el Rayo”, dios de la

lluvia a partir de la Colonia. De esta forma, Santiago fungía como proveedor de la lluvia. Cuando las lluvias se retrasaban su imagen era llevada en procesión alrededor del pueblo acompañada de bandas y cohetes. Hoy en día, el santo sigue asociado con el rayo, pues se tiene la creencia que es hijo del trueno y se confirma en su fiesta, en donde cae un rayo estremecedor (González 2013, 115).

*San Salvador* (6 de agosto): la festividad del santo está considerada entre los quicazcles del Valle de Toluca como “todo está logrado”, refiriéndose a la germinación de la planta (Albores 1997), celebración relacionada con la maduración de la planta del maíz. Johanna Broda apunta que en Tepoztlán, en el barrio de la Santa Cruz, el día de San Salvador es la segunda fiesta principal del barrio, ya que dicho santo es la imagen venerada por la iglesia, posteriormente acontece una ceremonia significativa denominada “la milpa del santo”, porque precisamente se realiza en dicho terreno:

En el centro de la milpa se eleva una cruz floreada y, mediante trabajo comunal, se ejecutan las labores agrícolas necesarias para el crecimiento del maíz. En la víspera, el patio de la iglesia, las mujeres preparan unos tamales con frijol que envuelven en hojas verdes de maíz, serán consumidas entre la colectividad... (Broda 2004, 73-74)

*San Lorenzo* (10 de agosto): santo considerado el patrono de la lluvia en la región de Tlaxcala. Según datos etnográficos de Sánchez (2006), la gente le rinde homenaje a San Lorenzo Cuatlapanga (nombre del cerro ubicado cerca de La Malinche) depositando una ofrenda el día del santo.

*San Bartolomé* (24 de agosto): santo invocado en Tabasco debido a que las tempestades son muy fuertes. Se le implora con la siguiente oración: “Vuélvete, Bartolomé, que yo te daré tal don: que donde fueres nombrado, no caerá ni piedra ni rayo, ni morirá mujer de parto, ni criatura de espanto” (Rodríguez Rivera 1967).

*San Miguel* o *Arcángel Miguel* (29 de septiembre): se le considera un intermediario frente a los “señores del tiempo” para que éstos hagan su trabajo. Protector frente al Diablo y los males aires y propiciador de las siembras así como de las buenas cosechas. La fiesta de San Miguel también está relacionada con la maduración de la planta y los primeros elotes. Se dice que San Miguel con su espada regresa al Diablo al infierno y es motivo de celebración, junto con la cosecha lograda. Dora Sierra (2007) hace un detallado estudio sobre San Miguel y la cosmovisión campesina, la autora retoma varios ejemplos etnográficos de diversos lugares que sustentan el vínculo entre el santo y el ciclo agrícola. Por lo general, en su día, estos especialistas meteorológicos van a Chalma a “entregar el arma” con la que han trabajado y luchado durante y contra el temporal:

El arma es como si fuera un máuser, una escopeta, o como un chicote de arriar borregas. Ese día vamos a entregar y a agradecer que salimos con bien, nadie de nosotros salió fallo o lo chicoteó el rayo, obedeció la nube, no maltrató el granizo, la cola de agua [...] hay buena cosecha (González 1997, 334).

En la región morelense, San Miguel tiene una clara advocación de protector frente al Diablo y a los malos aires (Morayta 1997). “Con sus poderes de guerrero es capaz de destruir los seres malhechores del temporal (granizo, culebras de agua, aires que atacan el cuerpo) los cuales destruye mediante un “rayo” benéfico que se desprende de sus espadas de fuego” (Maya 1997, 278). Por otro lado, tanto en Guerrero como en Morelos (Maldonado 2004) los muertos están presentes en esta celebración, ya que también comparten los primeros elotes con la comunidad.<sup>3</sup>

---

3 Los muertos en algunas comunidades tienen una activa participación dentro del ciclo agrícola, cumpliendo funciones específicas (cfr. Good 2004).

*San Francisco de Asís* (4 de octubre): el día en que se venera este santo se cree que en Xico, Veracruz, las lluvias se despiden quedando sólo los truenos (Noriega 1997).

*Santa Cecilia* (22 de noviembre): forma parte de las fuerzas controladoras del clima junto con Santa Bárbara. Ante una descarga eléctrica se implora: “Santa Bárbara, Santa Cecilia, líbrame de esta centella”.

*Santa Bárbara* (4 de diciembre): es implorada ante una tormenta, generalmente se le invoca con la siguiente plegaria: “Santa Bárbara doncella, líbranos de la centella”.

Virgina Rodríguez (1967), en su interesante estudio histórico y geográfico de la oración a Santa Bárbara, nos describe 171 versiones de súplicas que los pueblos de México acostumbran rezarle para librarse de tempestades, rayos y truenos. A continuación unas versiones de plegarias relacionadas al temporal: “De rayos y centellas, eres Bárbara abogada, pues nos libras del peligro, si sois de veras llamada. Temblando a tus plantas me hallo y del mortífero rayo, ¡Santa Bárbara doncella, que en el cielo eres estrella, líbranos de una centella y de un rayo mal airado...!” Igualmente, la autora registra que en Brasil se le asocia especialmente con San Jerónimo “para acudir en auxilio de los hombres en las tormentas y tempestades, en el zigzaguar de los rayos o el retumbar de los truenos en el cielo” (Rodríguez 1997, 139). En México se registraron asociaciones con otros santos, tal y como se lee en la siguiente oración:

Dulce Santa Barbarita, quemó esta palma bendita, para que tú nos protejas, San Cristóbal, San Isidro, el niño Dios y la Virgen, el Dios de las tempestades, porque se acaben mis males, no se queden mis cosechas, me salga todo a derechas, y por ser siempre bendecido, este mi hogar tan querido, a salvo de tempestades... No se inunden los poteros, no se borren los caminos, centella que culebreas, no me veas rayo que mata derecho... Del

fuego del cielo, líbranos Señor, de tu ira que truena, líbranos Señor, de la luz que deslumbra, líbranos Señor, del agua, del fuego del rayo y de centella líbranos doncella (*ibid.*, 46).

Todo ellos son los protectores ante las amenazas del mal, en este caso ayudan a enfrentarse contra los malos temporales, como por ejemplo una tormenta de granizo, culebras de agua, mover las nubes hacia donde no causen perjuicio. La mayoría de ellos conceden el “valor”, es decir, otorgan cierta seguridad para trabajar en el temporal.

Cabe señalar que el santuario de El Señor de Chalma es el lugar en donde asisten varios especialistas –entre ellos los *ahuizotes* del Valle de Toluca– a “pedir” y “entregar” el arma con la cual combaten las amenazas meteorológicas. Asimismo, llama la atención que antes, según testimonios recopilados por Soledad González (1997), cuando un especialista moría lo vestían como el Señor de Chalma y le ponían la cruz de cartón, como si estuviera crucificado. O como San Miguel, y le ponían una espada del mismo material.

Ahora bien, hay que señalar que la mayoría de estos santos y vírgenes, junto con otras imágenes como el Santo Niño de Atocha, la Virgen de Guadalupe, el Arcángel Gabriel, la Virgen de San Juan de los Lagos, el Niño Jesús, la Santa Cruz, entre otros, forman parte de los altares domésticos de los tiempos.<sup>4</sup> Asimismo existen algunos santos que están plasmados en los nombres de las grandes montañas, tales son los casos específicos de “Gregorio, Popocatépetl”, “Rosita, Iztaccíhuatl”; mientras que La Malinche recibirá los nombres de Dolores (Glockner 1995), Asunción (Rivas 2010), o La Bernardita (Robichaux 1997, 2008). La asociación de las montañas con los santos es significativa, ya que son considerados como los “dueños” y, al mismo tiempo, la figura antropomorfa de dichas montañas.

---

4 En algunos altares, incluso se ha encontrado a la Santa Muerte, pero bajo una concepción diferente a lo que se piensa en las poblaciones urbanas.

Resulta pertinente señalar que esta clasificación de los santos no es tajante, ya que dependen del clima y la lógica regional de la que se esté hablando. Un ejemplo concreto es San Isidro Labrador, el santo de los agricultores, festejado en el mes de mayo, temporada de las peticiones de lluvias. Jorge Escamilla (2008) estudia el caso concreto de la *Loa a San Isidro Labrador*. Se trata de la representación de una pieza dramática o “comedia” que los habitantes de San Marcos Atexquilapan realizan anualmente en la víspera de la celebración de este santo, para solicitarle su intercesión divina en la petición de lluvias, en el crecimiento del maíz (que en el mes de mayo se encuentra en su etapa intermedia) y otros alimentos complementarios, como frijol, chile y calabaza. Pero también muchas veces San Isidro es invocado en algunas comunidades para controlar el agua mediante la súplica “San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol”. De tal forma que se trata de atribuciones locales que obedecen a cierta integración de los elementos climáticos y a la particular cosmovisión de las comunidades. Esta percepción está regulada por los matices de la *religiosidad popular*.

## HABLEMOS DE RELIGIOSIDAD POPULAR

Lo que la herramienta metodológica de la religiosidad popular nos ofrece, es desentrañar la interpretación que cada lugar les da como producto de un largo sincretismo religioso, teniendo en cuenta un referente histórico específico. Por supuesto que también el concepto “sincretismo”, junto con la noción de procesos de la más variada índole, llámense sustituciones, reinterpretaciones, reelaboraciones, asimilaciones, se entiende de manera dialógica con la religiosidad popular (Báez-Jorge 2011). Con ambos se definen no sólo los elementos culturales que se han conservado o adoptado, sino los que se perdieron o fueron rechazados y deben estudiarse en el nivel de las representaciones colectivas.

De esta forma, con la llegada de los españoles y con una ideología muy diferente a la que se vivía en el México antiguo, la costumbre del

culto a la naturaleza y a los dioses personificados en la misma se vio alterada, más no erradicada totalmente. Para los indígenas, adoptar una deidad, más que significar un problema teológico, significaba ampliar el espectro de sus deidades y añadir nuevas fuerzas y poderes a los ya existentes en el ejercicio de sus rituales mágico-religiosos. En el mismo sentido afirma Báez-Jorge que:

Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros se refieren directamente asociados al culto a los santos, y se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde deben acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestro y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico (Báez-Jorge 1998, 155).

La cristianización entre las comunidades indígenas de México se tradujo en una amplia variedad de concepciones cosmogónicas y cultos mágico-religiosos. De acuerdo con Broda, en la Colonia tuvo lugar una *reinterpretación simbólica*, así como la configuración de nuevas tradiciones populares que conservaron elementos antiguos y se fusionaron con la religión católica impuesta por los españoles (Broda 2004, 63). Respecto a este punto, dentro del análisis social se deben tener en cuenta las estrategias desarrolladas por las comunidades para fusionar los elementos de la cosmovisión mesoamericana con la imagen de los santos, en donde se hicieron presentes significados culturales diferentes, es decir, una reinterpretación acorde con las necesidades concretas.

En las labores del campo los santos interactúan a la par con las entidades sagradas de la naturaleza,<sup>5</sup> ya que bajo una forma sincrética los santos han sustituido en gran parte a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas, presentándose hoy en día bajo concepciones católicas. Luis Millones (2005) nos remite al ejemplo de que en Perú, nada distante de lo que pudo pasar en Mesoamérica, los pobladores indígenas dedicados a la agricultura enfocaron sus necesidades o sus desgracias como un favor o un rechazo en contra del santo en cuestión: “Las buenas cosechas se atribuirían al favor de santo, y las heladas o lluvias torrenciales serán interpretadas como castigos o avisos de una desgracia mayor, también enviados por el mismo patrono”. Estas situaciones reorientaban los intereses propios de la comunidad, ya que trataban de apoyarse en el santo más adecuado que pudiera reemplazar a su antigua deidad. La necesidad cotidiana del preciado líquido incidió para que las sociedades campesinas construyan sus divinidades y relatos que, con el tejido de imaginario simbólico, explican la razón de ser y el sentido de lo sagrado. Estas configuraciones en torno a lo sagrado se encuentran insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas (Báez-Jorge 2011, 62).

De esta manera, podemos concebir a los santos como *entidades divinas populares*, partiendo de la acertada propuesta de Ramiro Gómez Arzapalo (2012), en donde se deja de lado una noción de *divinidad* bajo preceptos cristianos. En la divinidad que concebimos o, más bien, que reproducen las comunidades, se encierra una concepción de reciprocidad semejante a la que existe entre las relaciones sociales al interior del pueblo. En este sentido, las entidades sagradas se mantienen vinculadas

---

5 Según los datos etnográficos consultados en relación con la región del Altiplano Central mexicano, las entidades sagradas de la naturaleza están conformadas principalmente por: los *dueños*, los *señores*, los *ahuaques*, las *potencias*, las *divinidades*, los *encantos*, los *muertos* y los *niñitos* (cfr. Juárez 2013). Se trata de los “variados y fascinantes disfraces de las divinidades” (Báez-Jorge 1994), característica propia de los fenómenos sincréticos. Ellos interactúan en el entorno natural y están estrechamente vinculados con el actuar de los especialistas meteorológicos.

al plano de la vida social debido a que trastocan e inciden en la vida de las comunidades. Aquí los santos establecen redes sociales horizontales para con el pueblo, y el fervor y el compromiso para con ellos no asumen endeudamientos sino coerción y obligaciones. Ellos forman parte de la sociedad y, por lo tanto, tienen una función que cumplir, al igual que todos, lo que permite el equilibrio y la armonía de los pueblos. De esta manera, si su “trabajo” no es satisfactorio u oportuno, como traer una buena lluvia para la tierra o eliminar a tiempo una granizada, son sancionados, regañados e incluso ridiculizados ante los ojos de todos.

En este sentido, si bien dichas acciones están parcialmente alejadas de una noción de religión occidental, “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” (Báez-Jorge 2011, 25).

## REFLEXIONES FINALES

Hemos abordado tan sólo uno de los núcleos devocionales que las comunidades indígenas refieren en sus vidas cotidianas, en razón particular de la generación de la lluvia. El vínculo con los santos permite, entre otras cosas, el beneficio y la estabilidad de las comunidades por medio de la siembra y la cosecha. Es por ello que diversos especialistas rituales tendrán la recurrencia hacia ciertas divinidades. Félix Báez en su obra *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* (2013) aporta ejemplos novedosos sobre éstas y otras necesidades existenciales de los poblados.

En este trabajo hemos articulado el término de la *religiosidad popular* con el de *meteorología indígena* a partir de los santos. Éstos forman parte de *las claves estructurales*, las cuales se conforman de ejes temáticos que permiten analizar a detalle la etnometeorología desde una visión global. De esta forma también deben ser considerados otros aspectos tales como el uso de la naturaleza, la relación con el paisaje, el

conocimiento de los elementos naturales, en especial los climáticos, los tipos de rituales que llevan a cabo para la invocación de agua, las otras entidades sagradas con las que se interactúa para pedir lluvia, el uso de animales y plantas que se utilizan para pronosticar y/o controlar el temporal, la colocación de ofrendas, entre otros. Estos aspectos pueden ser planteados en distintos momentos históricos cuyas respuestas atenderán a las propias necesidades de un tiempo y un espacio concretos.

Por lo tanto, tenemos una perspectiva amplia que define, comprende y compara las características propias de una noción local del clima, la cual constituye hoy en día una de las tantas manifestaciones culturales de los pueblos indígenas y en las que los santos son, en este caso, nuestros protagonistas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBORES, Beatriz. 1997. Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepc, Estado de México, Johanna Broda y Beatriz Albore, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense/UNAM, pp. 379-446.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1992. *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1994. *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1998. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2000. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2003. *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación del mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2006. *Olor a Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

- BÁEZ-JORGE, Félix. 201. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2013. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BONFIL, Guillermo. 1971. Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos (México), *Sobretiro de Anales de Antropología*. Vol. VIII. México.
- BRAVO, Carlos. 1997. Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México, Johanna Broda y Beatriz Albores, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense/UNAM, pp. 359-379.
- BRODA, Johanna. 1991. Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, eds., *Arqueoastronomía y Etnoastronomía*. México: UNAM, pp. 461-500.
- . 2001a. La etnografía de la Fiesta de la Santa Cruz, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE/Conaculta, pp. 165-238.
- . 2004. ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM, pp. 61-82.
- . 2004b. Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica, Johanna Broda y Catherine Good, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM, pp. 35-60.
- ESCAMILLA, Jorge. 2008. *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- GÁMEZ, Alejandra. 2004. La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla, Johanna Broda y Catharine Good, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM, pp. 427-438.

- GLOCKNER, Julio. 1995. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccihuatl*. México: Grijalbo.
- GÓMEZ ARZAPALO, Ramiro. 2004. Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular. Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria. México: ENAH.
- . 2007. Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia. Tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria. México: ENAH.
- . 2012. *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*. Madrid: Editorial Académica Española.
- González, Damián. 2013. *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*. Col. Diálogos Pueblos Originarios de Oaxaca. Oaxaca: Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca.
- GONZÁLEZ JÁCOME, Alba. 1997. Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México, Johanna Broda y Beatriz Albores, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense/UNAM, pp. 467-501.
- GONZÁLEZ, Soledad. 1997. Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco en el Valle de Toluca, Johanna Broda y Beatriz Albores, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense/UNAM, pp. 313-358.
- GOOD, Catharine. 2004. Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz, Johanna Broda y Catharine Good, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM, pp. 153-176.
- GRUZINSKI, Serge. 1995. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- JUÁREZ BECERRIL, Alicia María. 2010. El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo. Tesis de doctorado en Antropología. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

- . 2013. De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas, Ramiro Gómez Arzapalo, coord., *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*. México: Artificio Editores, pp. 127-155.
- . 2015. *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- . 2015. De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Alicia Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo, coords., *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*. México: Artificio Editores, pp. 251-276.
- KING, Pablo. 2009. *Honor Reprehensionis* (aproximaciones a la obra de Félix Báez-Jorge). Tesis del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos Humanidades y Ciencias Sociales. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- MALDONADO, Druzo. 2004. El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica), Johanna Broda y Catharine Good, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM, pp. 177-196.
- MILLONES, Luis. 2005. Los sueños y milagros de San Sebastián, Antonio Garrido, coord., *El mundo festivo en España y América*. España: Servicio de Publicaciones-Universidad de Córdoba, pp. 309-336.
- MORAYTA, Miguel. 1997. La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepc, Johanna Broda y Beatriz Albores, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. México: UNAM, pp. 217-232.
- NORIEGA, Rebeca. 1997. Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz, Johanna Broda y Beatriz Albores, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. México: UNAM, pp. 525-563.

- PAULO MAYA, Alfredo. 1997. Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos, Johanna Broda y Beatriz Albores, coords., *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. México: UNAM, pp. 255-288.
- RIVAS, Francisco. 2010. Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo, Francisco Castro y Tim Tucker, coords., *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*. T. II. El Colegio de Tlaxcala A. C./Conacyt/Mesoamerican Research Foundation, pp. 11-48.
- ROBLES, Alejandro. 2001. El Nevado de Toluca: ombligo de mar y de todo el mundo, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coords., *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM/Conaculta/INAH, pp. 149-160.
- RODRÍGUEZ RIVERA, Virginia. 1967. *Santa Bárbara. Estudio histórico y geográfico de la oración de la Santa*. México: Libros de México S. A.
- ROBICHAUX, David. 1997. Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México), Marina Goloubinoff, Esther Katz y Anamária Lammel, eds., *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*, t. II. Ecuador: Biblioteca ABYA-YALA, pp. 7-30.
- . 2008. Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala, Anamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, eds., *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS, pp. 395-432.
- SÁNCHEZ, Víctor Hugo. 2006. *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*. Cuernavaca: Instituto de Cultura de Morelos.
- SIERRA, Dora. 2007. *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*. México: INAH.
- SUZAN, Adelina. 2004. Los seres sobrenaturales en el paisaje ritual de Jalcomulco, Veracruz. Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria. México: ENAH.



## DE CIHUACÓATL A LA LLORONA

ROSA MARÍA SPINOSO ARCOCHA

QUIERO COMENZAR POR LA IDEA con la que pude vislumbrar el camino que debía seguir para encontrar a la Llorona, dado mi interés ante la recurrente necesidad que tienen las sociedades de crear figuras femeninas de connotaciones macabras y negativas que, en América Latina, se explican culturalmente como la integración de formas desarticuladas de antiguas religiones durante la Colonia, según la visión cristiana del mundo.

Aun cuando se puede decir que aparecen por igual en todos los grupos sociales, esas figuras son más generalizadas entre los que todavía mantienen el erotismo y la sexualidad fuertemente articulados con lo sagrado y lo sobrenatural, como paradigmas que integran el simbolismo de la fertilidad agraria femenina. Para esos grupos, tales fantasmas siguen cumpliendo funciones de control en la socialización y el ordenamiento ideológico, como representaciones de lo maligno, identificando aspectos negativos y contrarios a la existencia humana.

Esta idea la tomé de Félix Báez-Jorge (1992, 150-151; 1993, 7), el mismo autor que, al constatar la diversidad de representaciones femeninas seductoras, macabras y portadoras de energía sobrenatural que se encuentran presentes en el imaginario mexicano, configuradas a partir de concepciones prehispánicas, me sugirió también la problemática de mi trabajo al preguntarse: “¿qué expresan los atributos malignos, la belleza fantasmagórica, el erotismo letal que se encuentra en México en la enorme cantidad de cuentos, leyendas y experiencias personales que remiten a ambivalentes imágenes femeninas?”

Con estas ideas como ejes, y considerándola como instrumento de control social, fui realizando mi trabajo sobre la Llorona. Las mismas

ideas las fui encontrando de diferentes formas en otras de sus obras, como *La Corte de X-Tabai. El erotismo numinoso y la demonología sincrética en Mesoamérica*; *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*; *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*). Así que mientras andaba yo como que en círculos persiguiendo a la Llorona, pero sin saber cómo abordarla, éstas y algunas más fueron mis lecturas de cabecera que marcaron el camino que debía yo seguir para la realización de este trabajo. Si bien entendía yo el papel ejemplarizante de las leyendas, no me quedaba claros el motivo y el por qué de muchas de ellas, principalmente la de la Llorona.

Para comenzar, y como historiadora, aunque a las vueltas con un tema que hasta hace poco se pensaría exclusivo de los antropólogos, tenía que ubicarme cronológicamente y lo hice en el siglo XIX, cuando los historiadores definieron el discurso historiográfico nacional, mientras los escritores, en sus afanes nacionalistas, andaban empeñados en rescatar las tradiciones orales para integrar lo que pudieran llamar una literatura nacional.

En el siglo decimonónico la leyenda se constituyó prácticamente como un género literario aparte y, entre sus temas, pocos fueron más repetidos como el de la Llorona. Desde José María Roa Bárcena, Ignacio Manuel Altamirano, Vicente Riva Palacio y Juan de Dios Peza, por mencionar sólo cuatro de estos intelectuales mexicanos decimonónicos, si no incluyeron a la Llorona en sus obras por lo menos la mencionaron, remitiéndola invariablemente a Cihuacóatl. Así que si les damos crédito, hacia la mitad del siglo XIX la tradición ya se encontraba fuertemente arraigada en la oralidad, y sus orígenes se remitían a principios de la Colonia, cuando se habrían amalgamado los elementos indígenas con los de la tradición europea, a partir de las diosas de la fertilidad, más precisamente de Cihuacóatl.

Por otro lado, y hasta la primera mitad del siglo XIX, el interés de los intelectuales por el pasado indígena no fue precisamente generali-

zado, por lo que no siempre conocieron directamente a los cronistas de la Conquista. Pero ahí estaba la obra de Clavijero, quien en su “Noticia de los escritores de la Historia de México”, que funciona como introducción de su *Historia antigua de México*, señala a fray Diego Durán, Bartolomé de las Casas, Diego Muñoz Camargo y al Conquistador Anónimo entre sus fuentes, en las que se basó un estudio sobre la Llorona en el siglo xx. Clavijero, pues, fue la fuente de casi todos los que sí se interesaron por el pasado indígena en el siglo xix, como también lo fue Sahagún, publicado en ese siglo. Por tanto, y dado sus esfuerzos nacionalistas, es factible pensar que en su momento esos intelectuales<sup>1</sup> hayan conocido historias de la antigüedad indígena, como esas de las deidades femeninas, con las que crearon y dieron forma literaria a algunas de las tradiciones orales. Este fue el caso de la Llorona y de Cihuacóatl como su ancestro nativo, con lo que establecieron un pionerismo bastante oportuno y no cuestionado. Lo de oportuno se justifica porque en México el pasado prehispánico ha funcionado invariablemente como legitimador de las prácticas y las representaciones culturales, por lo que los especialistas siempre tienden a buscar los orígenes en el mismo. Resumiendo, si algo no es prehispánico o no tiene raíces prehispánicas, no es auténticamente mexicano.

Con todo, no podemos decir que la Llorona sea totalmente mexicana sino el resultado de diversas matrices que arribaron a México a través de los europeos, más precisamente de los cronistas de la Conquista. Sahagún, por ejemplo, no dudaba en equiparar a Xochiquetzal con Venus, o a Cihuacóatl con Eva, de quien adviene la culpa original, pero también por eso de la serpiente: “En esas dos cosas parece que esa diosa es nuestra madre Eva, que fue engañada por la culebra”. Pensaba incluso que los indios ya habían tenido noticias de “lo que pasó entre nuestra madre Eva y la serpiente” (Sahagún 1999, 33). En el siglo xix, el

---

1 Me refiero a Ignacio Ramírez, Ignacio Manuel Altamirano, Guillermo Prieto, José María Roa Bárcena, José Justo Gómez de la Cortina, Antonio García Cubas, José María Marroquí, Vicente Riva Palacio, Juan de Dios Peza, entre otros.

propio Roa Bárcena ya así lo había percibido cuando decía que todas esas historias de muertos y aparecidos que circulaban en México venían “envueltas en los ropajes de la tradición europea y, a la vez, fermentaban en el seno de la civilización relativa de los indígenas”.

Con tales ideas entendí que sería necesario buscar entre esos cronistas los elementos a partir de los cuales pudo haber ocurrido ese fenómeno. Lo hice consultando a dos antropólogos quienes, corroborando esta percepción o siguiendo la misma línea, en el siglo xx realizaron un estudio que apuntó también hacia esa dirección.

En 1963, Fernando Horcasitas y Douglas Butterworth (1964, 204-224) emprendieron una investigación oral y otra bibliográfica para establecer un prototipo de la Llorona. El resultado de la primera fueron 120 versiones recogidas entre personas procedentes de 20 de las 32 entidades federativas; la segunda, basada en los cronistas de la Conquista, arrojó nueve “textos fundadores” que se referían invariablemente a las diosas, y de éstas principalmente a Cihuacóatl. De estos nueve, dos fueron extraídos de *Monarquía indiana*, de Torquemada, de donde tomaron, por un lado, la historia de Cihuacóatl como la primera mujer del mundo: que dio a luz a mellizos, que solía aparecer vestida de blanco cargando una pequeña cuna en la espalda y cuyos gemidos y llanto nocturno eran considerados de mal agüero. Y por otro, la de su aparición en los tianquis, en la forma de una bella mujer que provocaba a los hombres a los que mataba después de tenerlos rendidos a sus encantos. “Y esta diosa algunas veces llora queriendo devorar los corazones de los hombres. Ella no silencia en cuanto no se los hayan dado, ni da frutos mientras no la hayan regado con la sangre de los hombres” (1964, 53, 61).

Dos textos provienen de la obra de Sahagún, de quien tomaron, por un lado, una descripción de Cihuacóatl vestida de blanco “como una dama de la corte”, y, por otro, la historia de su participación como protagonista de uno de los avisos que anunciaron la caída de Tenochtitlan. “Por las noches ella andaba gimiendo y lamentando; un heraldo fantasma presintiendo la guerra”. Otro fue extraído de un texto anónimo,

del que tomaron la parte que narra la creación del mundo y la recompensa que la diosa de la tierra recibió por los daños que sufrió durante su creación. De cómo de ella brotaron todos los productos necesarios para la vida de los hombres: árboles, flores, ríos, fuentes, cavernas, montañas y valles. Y de su llanto nocturno queriendo devorar los corazones de los hombres, mismo que no cesaba en cuanto no hubiese sido regada con la sangre humana (1905, 8-45).

De fray Diego Durán extrajeron el texto que habla de Cihuacóatl como deidad particular de los xochimilcas, aunque también lo fue de Texcoco y México, así como la descripción de su imagen, su sed de corazones humanos y la historia de la cuna y el pedernal que dejaba en los mercados como artificio para obtenerlos (1967, 171-177).

De la obra de Francisco Hernández extrajeron la única referencia a las *cihuateteo*, así como de los “halagos” y santuarios que se les hacían en las encrucijadas para aplacarlas y evitar que acarreasen desgracias y enfermedades. “Ciacóatl, Cioteteuh y otras diosas [...] en cuanto vivían entre los mortales murieron dando a luz su primer hijo. Y es por eso que se volvieron diosas. Ellos solían decir que esas diosas bajaban a la tierra en ciertos días, provocaban incontables plagas y desgracias...” (1945, 139).

De la “Historia de Huaxtepec”, de Juan Gutiérrez de Liébana, tomaron la referencia a una diosa llamada Izpuchitequicastle, cuyo nombre significa “mujer joven” y que tenía los ojos enormes y un gran labio por el que escupía fuego, se parecía al viento, y en las noche la oían llorar o la veían lavando ropa en el pozo. “Ellos la oían llorar todas las noches. Y entonces ella regresaba a su templo. Ellos no sabían por qué lloraba [...] excepto que hallaban que se parecía con el viento.”

Y finalmente, de la *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, nuevamente la historia de la mujer que aparecía llorando por sus hijos, pocos años antes de la llegada de los españoles: “Diez años antes de que vinieran los españoles a esta tierra [...] muchas y muchas veces se oía la voz de una mujer que lloraba con ruidosa voz, ahogándose en sus lágri-

mas y con grandes sollozos y suspiros lamentaba: ay de mí, mis hijos, ¿para dónde los podré llevar para protegerlos?” (1947, 179-183).

Ellos no se refieren a las *tzitzinime*; sin embargo, actualmente hay quienes prefieren remitir a la Llorona con esos monstruos prehispánicos femeninos, que habitaban el segundo “cielo” y rodeaban su cuello con corazones. Se dice que los antiguos les temían porque creían que descendían en determinados días del calendario para acechar a sus víctimas en las encrucijadas, castigar a los niños con epilepsia e instigar a los hombres a la lujuria. No sabemos si nuestros autores en cuestión las conocían o simplemente optaron por limitar su búsqueda a Cihuacóatl. De cualquier forma me limitaré también a ella, en tanto principal representante de la matriz indígena de nuestra Llorona. Tiempo habrá para mencionar otras matrices, como las “damas blancas” de la tradición germánica, de las que los escritores decimonónicos también tuvieron noticias. E incluso de Medea, en el caso nominal de Altamirano, quien la equiparó con la Malinche y, por ende, con la Llorona.

## CIHUACÓATL

Cihuacóatl –dice Jacques Lafaye– era una de las advocaciones de Tonantzin, asimilada a la Virgen de Guadalupe durante la Colonia y que en tiempos posteriores “se transformó en la Llorona de nuestras consejas populares” (1977, 295-299). Para Caso, Tonantzin designaba a Cihuacóatl de la misma forma que Nuestra Señora designa a la virgen María (Lafaye 1977, 75).

Los atavíos con los que se aparecía eran blancos y Sahagún la describía como la diosa primigenia, que daba “cosas adversas, como abatimiento, sufrimiento y trabajos”, mientras que Durán informa que era una diosa sumamente importante en México y Texcoco, en donde le tenían gran veneración, pero muy particular de Xochimilco. Tenía ahí un templo y una enorme imagen de piedra en la que aparecía con una boca muy grande y abierta, con los dientes “regañados” porque siempre

estaba hambrienta, por lo que le ofrecían “más hombres para matar que en ningún otro” (Durán 1967, 127).

La describía con una larga cabellera y vestida con un hábito blanco, desde las enaguas hasta el manto, “ornato ordinario con que a la continua estaba vestida”. También relata el “ardid satánico” del que se valían los sacerdotes de Cihuacóatl para conseguir víctimas para sus sacrificios, y que consistía en colocar un cuchillo de pedernal dentro de un huacal, al que llamaban “el hijo de Cihuacóatl”, lo cubrían con una manta y mandaban que una india se lo echara a cuestras y lo llevara al mercado, en donde lo dejaba abandonado. Cuando la gente lo encontraba era visto con gran consternación, pues significaba que la diosa estaba hambrienta y pidiendo sacrificios (*ibid.*, 1967, 27). Lo que no se sabe es si la consternación era por el hambre de la diosa o por tener que satisfacerla con sacrificios.

Pero Cihuacóatl era también la patrona de las *cihuateteo*, que de noche voceaban y bramaban en el aire (Caso 1974, 75). Eran las mujeres diosas, condición a la que se elevaban las mujeres muertas en el parto. Como guerreras caídas en combate compartían el mismo estatus que los hombres sacrificados o muertos en las batallas, integrando con ellos el cortejo que acompañaba al sol en su jornada diaria. Se decía que tanto unos como otras descendían en algunos días del calendario, ellos como colibríes o aves de bello plumaje; ellas con formas fantasmagóricas, llevaban una calavera en la cabeza y garras en lugar de los pies y las manos, para asustar a las personas en las encrucijadas y anunciar enfermedades y muerte. “El pueblo –dice Corona Núñez– aún cree en ellas y las personifica en La Llorona, que aparece a media noche dando gritos y clamando por los hijos, y entonces, dice el pueblo, están anunciando hambre, peste y guerra” (Corona 1984, 41-44).

## EL PUENTE

Ahora me preguntaba yo cómo se había dado el proceso de adaptación de esas deidades prehispánicas al cristianismo. Nuevamente Báez me

dio la pauta al señalar que, si bien la síntesis simbólica del sincretismo religioso durante la Colonia se dio a través de la permanencia de los elementos cristianos más próximos al pensamiento precolombino, en el caso de las deidades femeninas selénicas, relacionadas con la fertilidad y por tanto con la sexualidad, esa aproximación a la trama cristiana no siempre fue posible por la vía sagrada, por lo que tuvo que hacerse por vía de la demonología, que forma parte de la trama cristiana (Báez-Jorge 1993, 126). Sólo la demonología daría cuenta de la reelaboración sincrética de los aspectos relacionados con la sexualidad, dada la connotación negativa y pecaminosa que el cristianismo le ha atribuido, por lo que de la sexualidad a la culpa sólo había un paso en el pensamiento cristiano, mismas que vamos a encontrar amalgamadas en la Llorona.

En el caso de Cihuacóatl, si su incorporación al cristianismo no era posible por la vía sagrada, sí lo era su equiparación con Eva, por aquello de la asociación de ambas con la serpiente. De forma –dice Báez-Jorge, repitiendo a Burckhardt– que fue necesario explicar a los indios la asociación de la serpiente y el mal a través del pasaje bíblico en el que Satanás se manifiesta en el ofidio para tentar a la mítica consorte de Adán. Esas representaciones fueron contextuadas en el ámbito numinoso de las deidades vinculadas a la tierra y a la luna (Báez-Jorge 2003, 286-287).

Por tanto, y dada la ambigüedad de esas deidades, que obligaron a su equiparación a la trama cristiana por la vía demonológica, tal vez sería posible entender el paso de Cihuacóatl y su cohorte de diosas desde el mundo indígena visto por los cronistas, hasta el barroco colonial; y de éste a la literatura decimonónica con la ayuda de la tradición oral.

Este paso tuvo que darse durante la Colonia, cuando existió un clima fuertemente propicio a lo fantástico y que resultó en una gran incidencia de mitos, prodigios e historias sobrenaturales. Ejemplo de ello son la historia de Papantzin, la hermana de Moctezuma, resucitada para convencer al hermano de aceptar la nueva religión, y más todavía, la de Cihuacóatl anunciando el fin del mundo indígena. Y se mencionan estos prodigios porque es en ellos donde vamos a encontrar a los prota-

gonistas ya como agentes directos de un hecho cristiano de nítido sentido salvífico, las profecías anunciadoras de la Conquista.

Las historias del huacal y el pedernal, de la sed de la diosa por sangre y corazones, el descenso de las *cihuateteo* y las *tzitzinime* como portadoras de desgracias e infelicidad, que para los cristianos sólo podrían tener sentido según los códigos demonológicos, eran narradas para describir sus funciones en un ámbito exclusivamente indígena. Pero la historia de las apariciones de Cihuacóatl como mensajera de la llegada de los españoles estaba más de acuerdo con el profetismo del manual bíblico, que requería del fin del mundo como prerrequisito para la llegada del salvador.

Como devoradora de corazones y ávida de sangre, podía ser una prueba irrefutable del mal que se debía de extirpar, pero como mensajera apocalíptica de la Conquista ya quedaba incorporada a la milicia salvadora, con la tarea de anunciar lo que tendría que sobrevenir para abrirle camino al reino de Dios. Hay que recordar que los textos que narran tales prodigios, aunque supuestamente transmitidos por informantes indígenas, fueron recogidos y transcritos por personas comprometidas con una misión definida: traer la palabra de Dios al Nuevo Mundo. Eso explicaría el profetismo que impregna sus crónicas y que dominaba España desde el siglo xv.

Sería ese el modelo discursivo bajo el cual se fueron traduciendo o creando los “signos” indígenas, entendiendo aquí el signo como la irrupción de lo sagrado en lo profano, como un privilegio dado a la observación humana y que, como prodigio, lo coloca en el ámbito de la adivinación. Para Guy Rozat (2002, 70, 85) este prodigio es testimonio de tal o cual modificación en la relación entre los hombres y los dioses, por lo que los primeros pueden hacer importantes deducciones para su propia vida, de ahí que también abundaran en el mundo prehispánico descrito por los cronistas. Eran los llamados *tetzahuítl*, “portentos espantosos” o anuncios del futuro, estructurados y dotados de un sentido *a posteriori*. Y eran también una de las formas más importan-

tes de comunicación entre los hombres y los dioses (Pastrana 2004, 12-63).

Y si avisos, augurios y profecías eran las formas de comunicación entre los mortales y los dioses, Cihuacóatl era de lejos la mayor de las comunicadoras, como *tetetzahuiani*, término que se puede traducir como “la que le da *tetzahuítl* a las personas”, o sea, la espantadora. Por tanto, aquella señal apocalíptica, de la cual ella fue la protagonista involuntaria, puede haber sido la vía por la que se le incorporó la culpa y el castigo cristiano como elementos iniciáticos que darían lugar a su posterior transformación en la Llorona.

Si como decían los intelectuales decimonónicos, que llevaron las leyendas del dominio popular a la literatura, la de la Llorona era una de ellas, habría que explicar cómo fue que la antigua Cihuacóatl, que se aparecía en las noches de Tenochtitlan llorando por sus hijos, se transformó en la asesina de los mismos. Y en este caso la única salida es la conjetura, apoyada evidentemente en el sentido común.

Puede ser que al consumarse la Conquista y “cumplida la profecía”, el protagonismo de la diosa ya no tuviera sentido como mensajera apocalíptica, pero sí relevancia como madre primordial en el imaginario del pueblo, por lo que había que buscarle otro papel que podría estar orientado tanto hacia lo religioso, por la vía sagrada, y lo social, para el establecimiento de las nuevas normas. La encargada de tal tarea era evidentemente la Iglesia, misma que podría propiciar ese nuevo papel por la vía de la lujuria. Aquella lujuria que acechaba a los hombres y hacía de las mujeres prostitutas. Olmos la definió como la unión de una pareja fuera del matrimonio, por lo que se dedicó a combatirla (cit. por Baudot 1976).

El propio perfil de Cihuacóatl y sus diosas afines permitía transformarlas en prostitutas, o “alegradoras” –como las llamaba De las Casas (1966)–, que andaban por los mercados en busca de hombres. Hay que recordar que en una de las versiones de Torquemada (1975) ella solía aparecer por los mercados para seducir a los hombres y después

matarlos, a fin de obtener sus corazones para saciar sus ansias de sangre. Y no olvidemos aquellas historias del pedernal y del huacal a cuestas, o las exhortaciones que, según De las Casas, hacían las madres a sus hijas para prevenirlas contra la deshonra y la mala fama en que podrían incurrir si fueren vistas por los caminos, mercados, plazas y baños. Eran esos los lugares en donde habitaban el “daño y la perdición” (De las Casas 1966, 170) encarnada en las malas mujeres, las callejeras, cantoneras y perezosas. Pero también eran esos los lugares por donde solía andar Cihuacóatl.

También eran esos los mismos términos con que Olmos prevenía a sus catecúmenos contra el demonio de la lujuria: “No sigas a nadie, no frecuentes el mercado, no te detengas en los baños ni en las calles, porque está allá, allá vive su mentira, su gran maldad, el hombre búho, que devora el faldellín, la camisa”. George Baudot traduce el hombre búho o *Tlacatecolotl* como el Diablo, mientras que el faldellín y la camisa como los ropajes femeninos en tanto objetos de deseo y pecado (1976, 137). Para él, Olmos equiparaba la lujuria con la brujería, por lo que recurrió a lo que tenía más a la mano en la literatura religiosa especializada de la época, fuese bíblica o fuesen los *huehuetlatolli*, a fin de transmitir a los indios sus advertencias. El objetivo era hacerles comprensible un texto pensado y escrito para otros mundos.

Y creo que ahora se comprenderá por qué las ideas que cité al comienzo de mi intervención fueron clave para mi abordaje al tema. Quedaría por justificar el control social como perspectiva, y el siglo XIX como el tiempo en que eso ocurrió.

## LA MALINCHE Y LA LLORONA

En 1839, Madame Calderón de la Barca informaba que, en su visita a Chapultepec, algunos vecinos le habían contado sobre el fantasma de una mujer que por allá se aparecía y que identificaban con el de la compañera nativa de Hernán Cortés. Ella no menciona cualquier culpa o

castigo como motivo de ese fenómeno; sin embargo, recordemos que la Llorona se presenta en la tradición oral con dos aspectos: uno, como la mujer que mata a sus hijos al ser despreciada por su pareja, padre de los mismos; otro, como la mujer seductora que se aparece a los hombres en las orillas de los ríos para tentarlos y dañarlos al mostrarles su cara de mula o de yegua. O sea, la síntesis de la dialéctica femenina encarnada en su figura. Pero en el siglo XIX aparece principalmente en su versión nacionalista como el fantasma de doña Marina, que no descansa y no tiene paz por haber traicionado a su pueblo al aliarse al conquistador.

Y con ello volvemos al género leyenda, que tomó forma en ese siglo y cuya función social es el ejemplo. Las leyendas tienen siempre un mensaje ejemplar, y en ese siglo tenían a las mujeres como su principal público lector. Eso porque las mujeres también fueron el blanco de las preocupaciones educativas y/o normativas de esos mismos intelectuales, a los que llamo mentores de la nación porque se encargarían de establecer el discurso a través del cual se debería ver y pensar la misma.

Los intelectuales liberales tenían una idea relativamente unificada de la nación y, después del triunfo, la posibilidad de imponerla. Era una nación –dice Beatriz Zepeda– orgullosa de su pasado prehispánico, aunque todavía sin plena conciencia de su herencia, nacida políticamente de la lucha popular por la Independencia, consolidada por la de Reforma y finalmente libre después de la derrota del enemigo (Zepeda 2012, 129-132).

Así, aunque según un autor, se tratara de una nación para ser exhibida en el ámbito internacional,<sup>2</sup> internamente había que enseñarla y aprenderla, de ahí el interés por la educación femenina, que formaba parte del proceso de su construcción. Construir la nación incluía a su vez la definición de la ciudadanía que se deseaba, un proceso en el que las mujeres tendrían un papel fundamental como madres y formadoras de los futuros ciudadanos, por eso la necesidad de educarlas.

---

2 Mauricio Tenorio Trillo, citado por Zepeda.

Pero era esa una educación que, aunque pública, no se alejaba mucho en formato y contenido de la colonial, por lo que seguía siendo de orientación religiosa, pero vista como el requisito indispensable para superar los obstáculos hacia el progreso. La instrucción pública era un consenso tanto para federalistas y centralistas o liberales y conservadores. Todos coincidían en que la educación sería un medio para el avance social y un recurso para “hacer de los mexicanos buenos ciudadanos” (Zepeda 2012, 139), identificados, evidentemente, con el espíritu liberal.

La educación, adoptada por el Estado como una de sus políticas públicas en 1867, tenía entre sus métodos más frecuentes el comparativo a través de una didáctica que marcaba los modelos a seguir y los anti-modelos a evitar. Fue así que el panteón cívico nacional se fue llenando de héroes y villanos, creados a partir de figuras prehispánicas, insurgentes y liberales. Y lo digo en masculino porque las figuras femeninas fueron pocas.

No fue por casualidad que en ese proceso La Llorona apareció en la literatura como el antimodelo, en la versión de la mujer que mató a los hijos al descubrir que el padre de ellos, que la había seducido, se casaría con otra. Evidentemente que era un español. Pero también en la versión del fantasma de la Malinche, a la que transformaron en la Llorona por haber traicionado a su patria, en este caso por la pluma e imaginación de Ignacio Manuel Altamirano, a partir de su lectura metafórica de la leyenda griega de *Jasón y los argonautas* (Altamirano 1988, 138-156).

Recordemos que Jasón, al frente de los argonautas, se robó el vellocino de oro que se encontraba en la Cólquida bajo el resguardo de su rey, el padre de Medea. Pero Medea se enamoró del invasor y lo ayudó en el robo, traicionando a su padre y a su hermano. Más tarde, cuando Jasón se enamora y se casa con Glauce, Medea mata a sus propios hijos por despecho o desesperación.

Y esto no es especulación mía, Altamirano escribió una serie de crónicas que se publicaron en varios periódicos de la Ciudad de México,

en virtud de la presentación en los palcos nacionales de una de las tantas versiones de la tragedia de Jasón y Medea. En esas crónicas establece explícitamente su lectura metafórica de la expedición de los argonautas, asimilándola con la conquista de México.

Altamirano equiparó a Jasón con Cortés, quien saqueó el imperio azteca así como el griego lo había hecho con la Cólquida; a Medea con la Malinche, que lo ayudó y de él se enamoró, traicionando a su pueblo. Comparó los talentos de ambas mujeres, ya que si la griega había sido una poderosa hechicera, la mexicana lo había sido como poseedora del don de la lengua, si bien que a la mexicana no le fue tan bien como a la griega en la memoria de sus compatriotas. Si a Medea los griegos le rendían culto, a la Malinche sus hermanos la castigaron enclavándola en el espinazo de una montaña. Era la interpretación de Altamirano del supuesto homenaje que le realizaron al bautizar una montaña con el nombre de La Malinche, pero no necesariamente era la percepción de los indígenas que viven en sus faldas.

La culpa de la Malinche fue una construcción de los intelectuales, nominalmente de Altamirano y sus afanes nacionalistas ya que, a juzgar por los relatos de los indígenas actuales, ellos no la acusaban ni la veían como una mujer culpable. Eso se concluye de uno de esos relatos recogido por Julio Glockner (1996, 17-23), según el cual la Malinche era la esposa del Citlaltépetl; pero la pareja no vivía bien ya que ella siempre andaba de amores con Gregorio Popocatepetl, el marido de la volcana, la Iztaccíhuatl. Un día el Popo resolvió raptarla, “entonces la cargó y se la llevó”, pero al llegar a una naciente, en la planicie de Tlaxcala donde hasta hoy se encuentra, ella lo engañó pidiéndole que la bajara, pues quería orinar. Y él así lo hizo, sólo que ella ya no quiso levantarse. “Ya no me voy contigo, aquí me gusta y aquí me quedo –le dijo– tú ya tienes mujer”. Y se quedó, junto a Lorenzo Cuatlapanga, su actual marido, “aquel cerrito chaparrito que esta junto a la Malinche”.

Pero Popocatepetl insistía en llevársela, por lo que ella lo desafió diciéndole: “Si logras detener mis orines me voy contigo”, y él aceptó el

reto. “Y vino el agua de un río que bajaba por una barranca ancha y honda”.<sup>3</sup> Vino el agua y él no pudo detenerla. Entonces el Popo se fue y se conformó con la Iztaccíhuatl, pero después de un tiempo declaró la guerra a la Malinche y a su marido. Y volaron rayos y centellas por todas partes y fue la ocasión en que él perdió el sombrero. Era –dijeron los informantes– “una mujer parada en medio, echando fuego, con cartucheras [...] cruzadas en el pecho, y un hombre”.

Como se puede ver, lejos de una mujer culpable, lo que emerge de toda esta historia de amores, infidelidades y guerra es la imagen de una mujer fuerte, que toma sus decisiones e impone su voluntad a los hombres con los que se relaciona. Todo indica que no fueron los indios quienes la condenaron. Su traición y su castigo fueron una creación intelectual y conveniente al servicio del nacionalismo.

Posteriormente la Llorona fue capturada por el teatro, el cine, la televisión, la radio y la internet, los medios que la mantuvieron viva y actualizada en la oralidad, algunas veces como una mujer vengativa y encolerizada, otras como una seductora al acecho de sus víctimas masculinas o como la Malinche, pero siempre, siempre como una mujer que lleva una culpa a cuestas.

Hacia la segunda mitad del siglo xx, la población de origen mexicano en Estados Unidos comenzó a reivindicarla adoptándola como bandera en sus demandas sociales e identitarias. Ejemplo de ello es Alurista (1981, 83): “the most bardic and prophetic of our chicanos poets”, como algunos lo llamaron, quien le cantó en su poema “Must be the season of the witch”:

The witch (La Llorona)  
 She lost her children  
 and she cries  
 in the ravines of the industry.

---

3 El río Atoyac, según información del autor.

Her children  
devored by computers  
and gear.

Otro ejemplo es el mural que se le dedicó en la casa de las mujeres en La Misión, una de las comunidades chicanas de San Francisco, California. Juana Alicia, la artista y autora, declaró que su deseo era que se viera su obra como otra *Guernica*, y justificó haber escogido a la Llorona como tema porque –dice ella– fue una mujer que luchó por liberar a las mujeres de la esclavitud. Estamos, pues, ante una Llorona reinventada.

Este sería otro camino para llegar a la Llorona que yo no he podido emprender: su incidencia y su reinención entre la población de origen mexicano en Estados Unidos, como parte de un proceso de actualización identitaria y como una forma de enfrentar el peligro del desarraigo. De acuerdo con datos electrónicos, actualmente existen en Estados Unidos 15 millones de mexicanos que creen en la Llorona, y cuya ficha aparece así:

*Nombre:* la Llorona.

*Área de actuación:* México, por tradición, pero desde Estados Unidos hasta la Patagonia.

*Características:* vestido y velo blancos y flotantes; lamentos, gritos o llanto.

*Motivos:* la muerte trágica de sus hijos.

*Función:* espantar, anunciar desgracias, acarrear muerte o enfermedades.

*Forma de anular su efecto:* ninguna.

## PARA FINALIZAR...

Como podrán ver en esta cortísima exposición, la trayectoria de la Llorona, desde Cihuacóatl hasta la Malinche, y desde ésta hasta el fantasma

de estimación de los mexicanos, ha sido larga y tortuosa. Una trayectoria cuya dimensión simbólica, articulada con la historia de México y no únicamente con los contextos sociales, la transformó de antimodelo a un símbolo positivo pero contestatario para las mujeres de origen mexicano que viven en Estados Unidos. Pero también, y como diría un autor chicano, en la representación crítica y simbólica de una utopía largamente frustrada de las masas populares que repiten sus historias (Limón 1990, 104).

El tema de la Llorona me fue sugerido por el amigo y “mestre”, Félix Báez-Jorge. O mejor, él me lo cedió, pues aunque ya lo venía madurando desde hacía un buen tiempo, tenía otros proyectos prioritarios y él consideraba que yo no tendría tiempo para desarrollarlo. Posteriormente leyó los avances de mi trabajo y les dio el visto bueno, lo que me animó a proseguir. Yo jamás habría logrado rehacer la trayectoria de la Llorona sin su apoyo e invaluable obra. ¡Gracias, Mestre!

## BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. 1988. *Obras completas*. 11 ts. México: SEP.
- ALURISTA, 1981. Must be the season of the witch, *Fiesta en Aztlan: anthology of chicano poetry*. California: Capra Press.
- ANÓNIMO. 1905 [1550]. Histoire du Mechique, *Journal de la Société des Americanistes*. Vol. II.
- ARIZPE, Artemio de Valle. 1999. *Cuentos del México antiguo. Historias de vivos y muertos. Leyendas, tradiciones y sucesidos del México virreinal*. México: Porrúa.
- AZAR, Héctor. 1988. Las crónicas teatrales de Ignacio Manuel Altamirano. 1867-1885, Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas*. México: SEC.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1989. Sexualidad femenina en Mesoamérica, *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 19. México: UNAM.
- . 1992. *Las Voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1993. La corte de X-Tabai. El erotismo numinoso y la demonología sincrética en Mesoamérica, *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*. Vol. vi n.s.-nn ½, Università di Roma La Sapienza.
- . 2000. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2003. *La Parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2003. *Los disfraces del Diablo. Ensayo sobre la reinterpretación del mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BAUDOT, George. 1972. Apariciones diabólicas en un texto náhuatl, *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- . 1976. Fray Andrés de Olmos, *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. XII. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, p. 137.
- . 1981. *La vida cotidiana en la América Española en tiempos de Felipe II. Siglo XVI*. Trad. de Stella Mastrangelo. México: FCE.
- CASAS, Fray Bartolomé de las. 1966. *Los indios de México y Nueva España*. México: Porrúa.
- CASTILLO, Adelaida R. del. 1990. *Between Borders. Essays on Mexicana/Chicana History*. Encino CA: Floricanto Press.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Madame. 1987. *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*. México: Porrúa.
- CASO, Antonio. 1976. *Obras completas*. Compilación de Rosa Krause de Kotterniuk. México: UNAM.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. 2003. *Historia antigua de México* (ed. del original, escrito en castellano por el autor, 10a. ed.). México: Porrúa.
- CORONA NÚÑEZ, José. 1961. Religiones indígenas y cristianismo, *Historia Mexicana*. Revista de El Colegio de México. Vol. x, núm. 4, abril-junio, México.
- . 1984. Correcta interpretación de jeroglíficos y algunos pasajes de códices y figuras que aparecen en la cerámica, Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl. México: UNAM.
- DURÁN, Fray Diego. 1967. *Historia de los indios de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. T. I. México: Porrúa.

- GARCÍA CUBAS, Antonio. 1904. *El libro de mis recuerdos*. México: Imprenta de Arturo García Cubas/Hermanos Sucesores.
- GLOCKNER, Julio. 1996. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl*. México: Grijalbo.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. 1972. Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo, *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol x. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- . 1991. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Larousse.
- GRUZINSKI, Serge. 2003. *A Colonização do Imaginário. Sociedades indígenas y occidentalización no México español. Séculos XVI-XVIII*. Trad. de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- GUTIÉRREZ DE LIÉBANA, Juan. 1930. *Descripción de Guastepec (1550). Huastepec y sus reliquias arqueológicas*. México: Editora de Enrique Juan Palacios.
- HERNÁNDEZ, Francisco. 1945. *Antigüedades de la Nueva España (1580)*. México: Editora Pedro Robredo.
- HORCASITAS, Fernando y Douglas Butterworth. 1963. La Llorona, *Tlalocan*. Vol. iv, núm. 3. México.
- LAFAYE, Jacques. 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE.
- LARA, Maricela. 1987. La Leyenda de la Llorona, *Teatro. Ciudad de México en la Colonia*. Vol. II. México: Escenología A. C.
- LIMÓN, José. 1990. La Llorona, the third legend of greater México: cultural symbol, women, and the political unconscious, Adelaide R. del Castillo, comp., *Between Borders: Essays on Mexican/Chicana History*. Encino CA: Floricanto Press, pp. 399-432.
- MARROQUÍ, José María. 1887. *La Llorona. Cuento histórico mexicano*. México: Imprenta de I. Cumplido.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio. 2001. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman. 7a. ed. México: Porrúa.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego. 1947. *Historia de Tlaxcala (1580)*. México.

- NEVE, Francisco P. 1917. *La Llorona. Drama fantástico escrito en verso, en tres actos y un epílogo*. Puebla: Editorial de Manuel Castro Limón.
- NÚÑEZ BECERRA, Fernanda. 1998. *La Malinche. De la historia al mito*. México: INAH.
- PASTRANA FLORES, Miguel. 2004. *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: UNAM.
- PRIETO, Guillermo. 1969. *Memorias de mis tiempos*. México: Patria.
- QUEZADA, Noemí, coord. 1996. *Religión y sexualidad en México*. México: UNAM/UAMA.
- . 1997. Mito y Género en la sociedad mexicana, *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 26. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- RAMÍREZ, Ignacio, “El Nigromante”. 1986. *Discursos-Cartas-Documentos-Estudios*. México: Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, A. C.
- RIVA PALACIO, Vicente y Juan de Dios Peza. 1922. *Tradiciones y leyendas mexicanas*. México: Librería General.
- ROA BÁRCENA, José María. 1862. *Leyendas mexicanas. Cuentos y baladas del norte de Europa*. México: Agustín Masse, ed.
- . 1956. *Historia anecdótica de México. En los tiempos anteriores a la Conquista*. México: Editora Nacional.
- RODRÍGUEZ, Mariángela. 2005. *Tradición, identidad, mito y metáfora. Mexicanos y chicanos en California*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- ROZAT DUPEYRON, Guy. 1995. *América, Imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2001. *Los orígenes de la nación: pasado indígena e historia nacional*. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2002. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. 1999. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. 10a. ed. México: Porrúa.
- SPINOSO ARCOCHA, Rosa María. 2012. *La Llorona. Mito, género y control social en México*. Málaga: Universidad de Málaga.
- SPINOSO DE MONTANDON, Rosa María. 2005. Las mujeres diosas en el panteón mesoamericano, *Evidência. Olhares e pesquisa em saberes educacionais*. Brasil: Revista do Instituto Superior de Educação. UNIRAXA, pp. 243-256.

- STAPLES, Anna. 1999. La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente, *Historia de la lectura en México*. México: Colmex.
- TENORIO TRILLO, Mauricio. 1996. *México at the World's Fairs, Crafting at the Modern Nation*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- TORQUEMADA, Fray Juan de. 1975. *Monarquía indiana*. México: Porrúa.
- VALDÉS, Marisela. 2002. En la mirada, en el oído. Narraciones tradicionales de La Llorona, *Revista de Literaturas Populares*. Año II, núm. 2, julio-diciembre, México: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- ZEPEDA, Beatriz. 2012. *Enseñar la nación. La educación y la institucionalización de la idea de nación en el México de la Reforma (1855-1876)*. México: FCE/Conaculta.

## HEMEROGRÁFICAS

- El federalista*. Edición literaria de los domingos. XI ts. J. Neve Impresores, México, 1872-1875.
- El Mosaico Mexicano*. O colección de amenidades curiosas e instructivas. Impreso por Ignacio Cumplido, México, 1836.
- El Renacimiento*. 1869. Periódico literario de México. México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White [ed. facsimilar, 2 ts. UNAM, México, 1972].
- La Educación Contemporánea*. Órgano de la Sección de Instrucción y Beneficios Públicos. Imprenta del Gobierno del Estado, México, 1895.
- Revista Científica Literaria De México*. Publicada por los antiguos redactores del Museo. Imprenta de la Sociedad Literaria, México, 1846.

## DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

- El mural de La Llorona, *El Tecolote on line*. Disponible en [http://news.eltecolote.org/news/view\\_article](http://news.eltecolote.org/news/view_article).
- Claudia Andrea. *La Llorona*. Disponible en [www.editorialbitacora.com/.../llorona.jpg](http://www.editorialbitacora.com/.../llorona.jpg).



# CIMIENTOS TERRENALES DE LA SACRALIDAD: ENTRE LA TRASCENDENCIA DESEADA Y LA INMANENCIA INSOSLAYABLE. APORTES AL ESTUDIO RELIGIOSO DESDE LO POPULAR

RAMIRO GÓMEZ ARZAPALO

## INTRODUCCIÓN: APOLOGÍA DE LA MATERIALIDAD

AL HABLAR ACERCA DE LA RELIGIÓN POPULAR, no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich (cfr. 2002). La dureza de la realidad material se impone al espíritu que, para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser* humano.

Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales” (2011, 45), por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y esa determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales

históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

En este sentido, bien apuntaba Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* que "... no existen, pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana" (Durkheim, cit. por Báez-Jorge 2013a, 11).

En este orden de ideas retomo lo que discutiera Emmanuel Levinas en *Los imprevistos de la historia*, en el capítulo "Filosofía del hitlerismo", refiriéndose críticamente –desde su judaísmo– a la separación alma-cuerpo en la filosofía griega y su ulterior influencia sobre el mundo occidental:

El pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos tiende a situar al espíritu humano en un plan superior a lo real, abriendo un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible la aplicación de las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Sustituye el mundo ciego del sentido común con el mundo reconstruido por la filosofía idealista, bañado de razón y sometido a la razón [...] El hombre del mundo liberal escoge su destino [...] como posibilidades lógicas ofrecidas a una serena razón que elige guardando eternamente las distancias (Levinas 2006, 28-29).

Sin embargo, la realidad es que somos almas insertas en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. No existe tal división entre mundo real y racional, en todo caso, la ficción creada por la segunda en su intento de separación y purificación del mundo es lo que provoca la división absurda y brutal entre alma y cuerpo en Occidente.

Esta división imposible entre razón y materialidad, es evidenciada dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone, como contexto cultural, al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo.

Subyace en estas ideas la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad, una apuesta más por lo diverso que por lo individual.

## LA RELIGIOSIDAD POPULAR: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LA VIVENCIA DE LO SAGRADO

Habiendo asentado los planteamientos anteriores y partiendo desde esa base, ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada más encarnado que eso, pero también nada más desafiante para una posición doctrinal “extracomunitaria”, y me explico en cuanto al término: los fenómenos religiosos populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera. Así, como dijera mi abuela entre los dichos de su pueblo, refiriéndose al médico que tomaba nota en su libreta cuando un paciente se curaba y otro no: “Lo que es bueno para uno, no es bueno para el otro”.

En la religión popular se debate la identidad, la pertenencia y el cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía, y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido.

La “religiosidad popular”, en necesaria referencia a la “religión oficial”, son términos que –desde la antropología– tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina; es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre –como ya dijimos antes– un referente doméstico; es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman.

El pilar que sostiene este planteamiento lo constituyen los aportes de Félix Báez- Jorge en su vasta bibliografía. La primera aproximación a sus atinadas reflexiones fue a través de *Entre los naguales y los santos* (1998), obra que aportó, en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica en un contexto social e histórico determinado. Para nuestro posicionamiento teórico esta aportación resultó determinante, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y el empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica, donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se haya inmerso y, por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Además de esta sugerencia de interpretación histórica, la citada obra sentó las bases para empezar a desglosar las “claves estructurales” de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posi-

bilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Las aportaciones de este mismo autor siguieron a través de las páginas de *La parentela de María* (1994), *Los oficios de las diosas* (2000), *Los disfraces del Diablo* (2003), *Olor de Santidad* (2006), *Debates en torno a lo sagrado* (2011) y *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* (2013a).

Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos; así, bien apunta:

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, contextualizadas 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 prácticas y creencias en torno a lo sagrado, históricamente configurados y estructuralmente condicionados, construidos en condiciones signadas por el dominio y la subalternidad (Báez-Jorge 2011, 265).

La religión, para los sectores populares que vigorizan las expresiones religiosas populares, es algo vital, no es una excentricidad. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la

religiosidad popular, no se sitúan en el campo escatológico sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos.

En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, que develan una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí en esta vida terrenal.

Desde este punto de vista, resulta obvio lo señalado desde el subtítulo de este pequeño capítulo: las convergencias y divergencias en la relación con lo sagrado provienen de la diferencia social, los significados y los roles que juegan los actores sociales desde su particularidad como miembros de una sociedad “macro”.

Ilustrativamente, Cristina Auerbach Benavides escribe en la revista *Magis*, refiriéndose a las comunidades que se dedican a la minería del carbón en el municipio de Músquiz, Coahuila:

La mayoría de las familias del carbón no sueñan con la iglesia porque no la conocen o la conocen demasiado. No saben el nombre de su obispo, pero saben que se sitúa al lado de las grandes empresas o que es el gran ausente cuando la muerte alcanza a los mineros de minas ilegales o clandestinas. Para muchos, no importa quién es el párroco, ni qué hace, ni para qué está, porque ni siquiera va a los funerales de los mineros (Auerbach 2013, 37).

En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etcétera.

La tensa relación entre lo popular y lo oficial pareciera ser un juego perenne del “gato y el ratón”. Cualquier pensamiento que se enfrenta

con un “corpus” establecido y articulado desde el dogma, pareciera no tener esperanza alguna más que el desecho apriorístico de cualquier punto de discusión, pues atenta contra lo establecido como inamovible y punto férreo de referencia que de ser cuestionado hace cimbrar el universo entero. Ya desde el campo literario, Miguel de Cervantes Saavedra escribía en *El Quijote*, en sus primeras páginas, lo siguiente:

En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor [...] En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio, y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos, como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles, y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo (Cervantes, s/f, cap. i).

¿Acaso no es este el mismo fin de cualquier dogmático? Sea cual fuere el nombre particular que pudiera dársele, el punto de partida, las fuentes y el punto de llegada están dados de forma indiscutible, y en el esfuerzo por atornillar el cosmos entero a esa seguridad interpretativa, las huellas de las distintas procedencias acaban por borrarse en un pasado mítico que arranca de sus raíces históricas la conformación del dogma, presentándose –finalmente– como un producto suprahumano sin actores, ni procesos, ni conflictos, ni temporalidad.

Como bien señala Félix Báez-Jorge en su libro *Debates en torno a lo sagrado*, insisto en lo apuntado párrafos arriba:

Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran histórica-

mente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto (cfr. Báez-Jorge 2011).

Esto nos recuerda en todo sentido que volver a las raíces de la conformación de las ideas, que subyacen en el dogma, aleja al intelecto de las pasiones arrebatadas del concurso y la descalificación pensante, y reditúa en volver al origen para una mejor comprensión –cabal y holística– de lo que se cree en una línea temporal, donde aquello que se ha configurado como dogma pasó un proceso conflictivo, dinámico, demasiaso permeable, de selección y discriminación de elementos propuestos en una cultura específica. Las ideas de “pureza”, “verdad plena” e “infalibilidad” son un acto posterior de la conciencia social religiosa institucionalizada, que pretende la reducción de la inmensa pluralidad existente en la realidad tangible y cotidiana en aras de una supuesta realidad única, universal e inamovible construida desde la ideología institucional.

## TENSIÓN Y CONFLICTO ENTRE LA RELIGIÓN OFICIAL Y LA RELIGIÓN POPULAR

Los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan –desde la óptica de la jerarquía eclesiástica– un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del Diabolo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al “Dios verdadero” cuya custodia se considera con-

fiada única y exclusivamente a la “Iglesia verdadera”. Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituárle en beneficio propio.

Desde los pronunciamientos oficiales de la Iglesia en cuanto a la religiosidad popular, destaca el contenido en los documentos de Puebla, donde se define este fenómeno, desde la perspectiva eclesiástica, como:

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan, Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular (Celam 1979, núm. 444).

A pesar de este intento de acercamiento a la instancia religiosa no oficial, más adelante en el documento se puede apreciar el intento de control pastoral con el que se exhorta a los obispos, sacerdotes y agentes de pastoral a “tomar el control” de la religiosidad popular, para “salvarla de las desviaciones”, por eso asevera: “Por falta de atención de los agentes de pastoral y por otros complejos factores, la religión del pueblo muestra en ciertos casos signos de desgaste y deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos” (Celam 1979, núm. 453). Y más adelante apunta lo que considera aspectos negativos de esta religiosidad:

Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización (Celam 1979, núm. 456).

Debido a estas características, que se consideran peligrosas –desde la religión hegemónica–, se propone la imperante tarea de la Iglesia para redefinir la religiosidad popular:

Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja (Celam 1979, núm. 469).

Desde esta aproximación queda claro que el conflicto entre ambas instancias responde a proyectos implícitos en cada una de ellas, los cuales son antagonicos y establecen una relación dialéctica preñada de tensiones, contradicciones y estrategias de solución diversas provenientes de ambos lados.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en los pueblos tradicionales, ya sean indígenas o de ascendencia indígena, y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes

y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Millones registra respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, lo siguiente:

Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos (Millones 2003, 12-13).

Más adelante, en este mismo texto, el autor se pregunta, después de describir la fiesta de San Sebastián: “¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso” (*ibid.*, 25).

Estas referencias de Millones de su experiencia en Perú, se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco, en el Valle de Toluca:

Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de

organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados “mayordomías” (Giménez 1978, 66).

Así pues, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y, por ende, se debe de reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se 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 (1998, 217).

Es evidente, entonces, el marcado carácter etnocéntrico en la concepción de la divinidad, no solamente refiriéndonos al momento del primer contacto entre indígenas y españoles sino a su posterior desarrollo en los pueblos colonizados durante siglos y, después, a su reformulación a través del periodo independiente hasta llegar a la época contemporánea.

La negación del otro se manifiesta en múltiples sentidos, uno de ellos –el que aquí nos ocupa– en lo religioso. No se trata solamente de que se niegue a los entes divinos indígenas, sino que aún la forma de entenderlos, para luego descartarlos, no atiende a la originalidad propia de estos grupos en la forma de concebirlos, como si fueran incapaces de generar

una visión religiosa propia desde su cultura; se les considera como “gente sin historia” (cfr. Wolf 1987), como un “relleno social” en las diferentes etapas históricas de los actuales estados modernos latinoamericanos, los eternos “menores de edad” que requieren la tutoría de los grupos hegemónicos.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone –con distintos niveles de violencia– un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la Iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y la nulificación de las formas autóctonas de religiosidad no se dieron como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la Iglesia.

Como proyecto social, la Iglesia –durante la Colonia– atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hom-

bre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos– pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de estos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos. Desde esta perspectiva, pueden encontrarse vías de explicación a la singularidad contemporánea de cómo estos grupos culturales de raíz indígena conciben a sus seres sagrados, como bien señala Báez-Jorge:

¿Cómo debe explicarse que en el imaginario colectivo de los huicholes la Virgen de Guadalupe sea considerada una mujer incestuosa y frívola? ¿Por qué los zoques de Chiapas conciben a Santa Mónica (canonizada como madre de San Agustín) como patrona del pueblo de Tapalapa, y padeciendo en el infierno por maltratar a las personas? ¿Desde qué ángulo simbólico debe entenderse que Santa Clara (patrona de Dzindzantún) sea imaginada por los mayas paseando cada año en la playa para saludar a su hermana la sirena? ¿Cuál es la perspectiva analítica pertinente para examinar los relatos de los otomíes de Temoaya que devocionan al apóstol Santiago por protegerlos en su lucha contra los españoles? ¿Es propio de un Santo patrono proyectar tensión entre sus devotos y amenazarlos con cambiar de residencia si no se le ofrendan sus alimentos preferidos? La pregunta surge de la compleja relación que los popolocas de San Marcos Tlacoyalco (Puebla) mantienen con su imagen epónima, una tardía expresión epifanía de Tláloc [...] En mi libro *Entre los nagueales y los santos* señalé la importancia que reviste el estudio de las hagiografías populares indígenas en México, toda vez que incorporan elementos de ancestrales cosmovisiones y evidencian manifestaciones contrahegemónicas que desplazan los contenidos doctrinarios del catolicismo referidos a la

santidad [Véase Báez Jorge 1998, 155] En esas riquísimas vetas del imaginario colectivo, personajes míticos y deidades primigenias se asocian o se fusionan (de manera selectiva) con los santos, con diversas advocaciones marianas y con la imagen de Jesucristo, asumida desde distintas perspectivas. Se configura así una compleja criba simbólica dimensionada en el tiempo mítico y en acontecimientos de la historia local, al margen del canon y del control eclesiástico (2013b, 23).

Nótese que cuando hablamos de las funciones, los ámbitos de dominio y de interacción social con el hombre y el cosmos, que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda 2001, 16).

Desde esta perspectiva, los santos –ya reformulados en estos contextos indígenas– se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial. Pero en cuanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio, y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc., dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos personajes tuvo. De hecho, dicha resignificación es entendible y operativa solamente en el contexto social e histórico concreto que la formula; así, no es posible hacer una generalización de la resignificación indígena –por ejemplo, de San Isidro Labrador–, para todos los grupos indígenas de todas las épocas en todos los contextos sociales. Pero el hecho de que tal o cual población reformule a tal o cual santo de una manera determinada, alejándolo de la propuesta oficial y atendiendo a su peculiaridad social e histórica como pueblo, refuerza el planteamiento de este enfoque teórico.

Como conclusión de los temas abordados en este texto, retomo las palabras de Báez-Jorge respecto a lo registrado en Guatemala y México, cuando señala que:

La nagualización de los santos en Guatemala y México deviene en un intrincado proceso de reinterpretación simbólica que remite a dos vertientes de la evangelización colonial: por una parte, a la implantación de nuevos cultos que embozan antiguas devociones; en otro sentido, al desarrollo de nuevas devociones fincadas en arcaicos cultos, vinculados con la producción y reproducción vital. Así, los santos funcionaron como objetos significantes y referentes de la identidad grupal. Los naguales (en tanto “espíritus guardianes”) y los santos se equiparan a partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos [...] Las imágenes de los santos anualizados, la compleja trama del imaginario colectivo indígena en que anclan sus correspondientes devociones evidencian lo infinito de la cadena de sincretismos y reformulaciones simbólicas que quedan aún por estudiar (Báez-Jorge 1998, 199).

## LA RELIGIÓN EN EL ACTUAL CONTEXTO POSMODERNO Y LAS CRÍTICAS INTRAECLESIALES AL CRISTIANISMO HISTÓRICO

En la posmodernidad, la religión está de nuevo en escena, a franco contrapelo de las tendencias modernas que hasta mediados del siglo pasado habían pretendido el total aniquilamiento de este *Opio del pueblo*, o *mal de conciencia*, negativo, pero necesario hasta cierto punto.

No es el caso en nuestros días; hoy por hoy, en el contexto contemporáneo han cobrado particular importancia la religión y el reconocimiento del lugar que ésta ocupa en la sociedad, a pesar del intento secularizador moderno que pretendió desplazarla o confinarla al ámbito

meramente privado, y frente al cual la religión nunca dejó de tener presencia social con funciones específicas en medio del mundo occidental. Sin embargo, es un retorno a lo sagrado y al misterio, en esa ambigüedad sin tal o cual adscripción institucional o, al menos, de compromiso de vida a largo plazo. En este sentido, bien apunta Lluís Duch:

La actual “crisis de Dios” resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un “retorno de lo religioso” sumamente amigable, o como señala Metz, en “una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no [...] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, “lo religioso”, con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella –tan secularizada, según la opinión de muchos– una notable expansión de una religiosidad invisible o *difusa* que prescinde de las mediaciones de las instituciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que *lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano* [...] Se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una religión “a la carta” cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yavé a Abraham: “Vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: “¡Vete a tu interior, descendiendo hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!” (Duch 2007, 21-22).

Ya algunos teólogos como José María Mardones (cfr. 1988, 1991, 1999) y Luis de Carbajal (cfr. 1989, 1993 a y b) insisten en que en el actual entorno globalizado, de corte eminentemente posmoderno, la religión

cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente por estar en crisis la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no solamente en el ámbito eclesial sino en todos los ámbitos de la cultura occidental. En la misma línea de pensamiento está el ya citado Lluís Duch, quien –como monje benedictino, pero también como antropólogo– realiza una fuerte crítica –desde adentro– a la Iglesia respecto de su configuración actual, pues sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa; el anuncio nietzscheano de “Dios ha muerto” se ha convertido en algo real y cotidiano, un Dios muerto que murió porque lo matamos mediante el robo de su trascendencia, al inmanentiizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío.

Este autor acuña dos términos cruciales para exponer su pensamiento al respecto: 1. El Trayecto Biográfico, y 2. La *Eclestización* del Cristianismo. En relación con el primero, se trata de un eminente personalismo en la relación con lo sagrado. No son posibles las universalizaciones descontextualizadas del individuo concreto, real, sufriente, sintiente, pasional y materialmente necesitado, que en su propia historia concreta se configura de una forma no masificada. En relación con el segundo, se refiere a la reducción de lo cristiano y del mundo de Dios a los intereses de la Iglesia. Una Iglesia que deja de ser mediadora para convertirse en el punto de llegada; como meta en sí misma, aniquila el espíritu de apertura propio del cristianismo, no como ideología sino como camino de vida que articula lo humano y lo divino de forma indisoluble (cfr. Bech y Quintero 2012).

Los autores mencionados en este subtítulo –desde el seno de la Iglesia y la teología– critican fuertemente la identidad católica contemporánea, porque ésta se ha quedado enana frente a la realidad desbordantemente nueva que afrontamos. Dice Duch:

La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia “jurídico-teológica” de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva “su” derecho (Duch 2007, 91).

Retomo las palabras que usa Félix Báez como epígrafe en uno de sus libros, de una carta que dirige Lev Tolstói a Mahatma Gandhi en 1910:

Toda la vida de los pueblos cristianos es una constante contradicción entre aquello que predicán y aquello sobre lo que construyen su vida: una contradicción entre el amor aceptado como ley de vida y la violencia considerada incluso indispensable en ciertos casos [...] Esta contradicción fue creciendo a la par que se desarrollaban los pueblos del universo cristiano y en los últimos tiempos ha alcanzado su punto culminante (Lev Tolstói, Carta a Gandhi, 1910, cit. por Báez-Jorge 2011, 11).

Y esto podría ampliarse a la división tajante y grotescamente dicotómica entre un pensamiento de inspiración cristiana, que implicaría –al menos desde la teoría– cierto humanismo a la cristiana, o sea, una forma divina de ser humano dadas las implicaciones de la visión de la encarnación, y, en contraste, una forma pragmática, histórica y reiterada de desechar al ser humano tan pronto “estorbe” para los fines preestablecidos de un programa prediseñado, pasando de prójimo a enemigo tan pronto como las circunstancias cambien: hijos de un mismo Padre, pero al fin y al cabo prescindibles, desechables y vanos.

Este estilo de cristianismo, tan en boga desde los productos sociales resultantes de la institucionalización, la jerarquía, las relaciones de poder y –en general– desde el interés mundano, la objetivación y la inherente despersonalización que conlleva, ha encontrado un caldo de cultivo excelente y óptimo en la apatía social posmoderna contemporánea, su sed insaciable de trascendencia exclusivamente individual, en total inapetencia por cualquier tipo de compromiso social o proyecto a largo plazo que arranque al individuo solipsista de la gratificación inmediata.

Esta crítica implica el avivamiento del espíritu de búsqueda sincera por lo sagrado y su comprensión, sabiendo que nuestra humanidad va en juego en el intento. Lejos de lo criticado en el párrafo anterior, y de ese cierto estilo de cristianismo tan lógico, coherente, unívoco, teórico, pero también tan sustituible en las distancias entre la teoría y la práctica, se hace necesario retomar el espíritu que subyace en la búsqueda de Dios como rostro (dentro del cristianismo), y su conformación histórica recordándonos que lo diverso, heterodoxo y diferente estuvieron en la génesis misma de esta Iglesia, lo cual lleva a su reinterpretación y, tal vez, a la rectificación de rumbo.

Lo sagrado, la trascendencia y el misterio, implica un necesario encuentro con lo más excelso, intocable y digno del propio ser humano. Esta reflexión apunta a despertar un cristianismo consciente de sus raíces y contradicciones inherentes desde la conformación de sí mismo. Contradicciones presentes en la realidad humana. Ser humano es una forma de ser plagada de contradicciones, luces y sombras, vida y muerte, pros y contras, integrados a un ser indisoluble que vive, sueña, ama, construye y destruye, odia, se desespera y muere, todo en un mismo actor.

## ENTRE LA INMANENCIA Y LA TRASCENDENCIA: RETROALIMENTACIÓN RELIGIOSA DESDE LO POPULAR

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro implica la separación de los ámbitos humano y divino, donde la divini-

dad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia, donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

Con base en lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera; de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, realidad que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común.

De esta manera el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, aunque con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar y hablar y a la que se puede convencer de que dé algo que el hombre, por sí sólo, no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como se le considera una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos o –en casos extremos– castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar; tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Desde la articulación de ideas expuestas en este aporte, pretendo mostrar que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares podría retroalimentar a la religión oficial en su espíritu desgas-

tado –al parecer, de muchos, como se indicó anteriormente– si se reconstruye su ámbito de significación a partir del vigor y el dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso), ¿no podría resacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

## CULTURA E IDENTIDAD: IMPLICACIONES RECÍPROCAS DESDE UNA REFLEXIÓN DE LO RELIGIOSO POPULAR

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo: el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios, no recaen en un particular sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado le ayuda a definir su identidad, en una continuidad que no sólo es referencia al pasado sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

En los complejos contextos sociales globalizados contemporáneos, la cuestión de las identidades se complica al extremo debido al sinnúmero de nichos sociales que quedan albergados en un territorio compartido como espacio físico, mas no como un espacio de significado común sino, por el contrario, como espacio contraído que se convierte en campo de batalla por la sobrevivencia. El mundo deja de ser espacio

de encuentro, los rostros se desdibujan y el otro se convierte, más que en prójimo, en un competidor siempre amenazante y retador del que conviene cuidarse, alejándose y permaneciendo en el anonimato como una trinchera defensiva.

Los espacios existentes en otras épocas, que separaban físicamente culturas, pueblos y estados, se han diluido al máximo debido a un impresionante crecimiento demográfico, pero también a una nueva era de comunicación e interacción global que nos entrelaza, de manera irrenunciable, a todos en un destino común. Las fronteras son totalmente permeables –a pesar de los muros– y la distancia física ha desaparecido. En este entorno, la adscripción a tal o cual grupo social conlleva la incorporación a ciertos círculos donde se fragua el acceso a posibilidades, recursos, protección de grupo y, en general, a todos los beneficios que determinada red de relaciones sociales puede proveer al individuo.

La pertenencia a un grupo social ampara al sujeto frente a la crudeza de la intemperie de la realidad desnuda. En este sentido, podemos señalar que la identidad es la parte operativa de la cultura, en cuanto a que todo el cúmulo de elementos constitutivos de ésta sólo son efectivos en tanto exista un individuo que los incorpore a su acción.

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

La identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material (1992, 46).

También Gilberto Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas” (1993, 72).

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto” (1998, 85).

El antiguo adagio de “la historia la escriben los vencedores”, no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf, en su bello libro *Europa y la gente sin historia* (1987), presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia o cultura, o al margen de ella, como si todos esos sectores no privilegiados fueran “relleno” en una realidad social que hubiera podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia y los procesos culturales que la entretejen. Prolongando esta reflexión de Wolf, no es posible pensar un grupo humano sin cultura, como ya lo ha señalado pertinentemente Pérez Tapias:

La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo específicamente humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social: cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Ésta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas (1995, 20).

A partir de esto nos posicionamos teóricamente en un concepto de cultura que explica la actividad humana, y ésta define a la cultura. Donde hay hombres hay cultura, allí donde el ser humano se posiciona, interpreta y modifica su entorno, hay presencia cultural. Podrá ser una expresión diferente a la “oficial”, la cual, desde sus parámetros, construye los lineamientos de la “normalidad”, pero no se puede negar que esa expresión cultural es indisociable de un contexto histórico determinado desde el posicionamiento peculiar del grupo social que la construye.

Insistimos, cultura e identidad, tal y como enfatiza Gilberto Giménez, son parte de una misma realidad indisociable e implican la diferenciación entre lo propio y lo ajeno, en orden hacia la sobrevivencia como grupo social. No se trata de escoger entre la disyuntiva de permanecer o de cambiar, sino de la inherente característica de la cultura y su proceso de transformación: permanencia y cambio van de la mano. Y el elemento que articula ambos factores es la identidad, entendida ésta como un proceso incesante de identificación, un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones vitales y sus circunstancias concretas, determinadas por influencias económicas, políticas y sociales, que rebasan enteramente el ámbito de lo meramente local y focalizado.

Así pues, nos referimos también –de forma enfática– a los grupos “no-alineados” en la sociedad “macro”, ya que su no-adhesión a las normas seguidas por la mayoría colectiva, más que una tara, dejan ver una opción social de grupos humanos que se han configurado y se recrean constantemente en el margen, y permanecen en el margen por la imposibilidad real de acceder al “centro”.

## CONCLUSIÓN

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social, donde convergen tradiciones diferentes que se expresan a través de manifestaciones rituales con identidad propia, lo

cual es muy valioso y sugerente para México en su contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En palabras de Luis Millones, reconocemos una vivencia cultural en la cual “se descubre a la lejanía la oscurecida presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye” (Millones 2010, 54).

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que las poblaciones locales, íntimas y tradicionales mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel singular sino en un grupo de pueblos, barrios o colonias vecinas que forman un conjunto regional diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte, por tanto, en el engrane central donde se engarzan, simultáneamente, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso y lo civil–, luchas por el poder –contra la hegemonía y al interior de las facciones de la propia comunidad–. El resultado de lo anterior es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno social específico.

En el proceso de estudio de estos temas, los aportes del doctor Félix Báez-Jorge han resultado definitivamente determinantes, tanto en los datos aportados como en la discusión abierta a través de diferentes posturas, así como a la interpretación de estos fenómenos religiosos desde la peculiaridad de los grupos que los pragmatizan.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, José Carlos y María Ana Portal. 1992. *Identidad, ideología y ritual*. México: UAM.
- AUERBACH BENAVIDES, Cristina. 2013. Una iglesia con el rostro encarbonado, *Revista Magis*. Núm. 434, junio-julio. Guadalajara: ITESO, p. 37.
- BECH, Julio Amador y Jennie Arlette Quintero Hernández. 2012. La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. LVII, núm. 216. México: UNAM, pp. 25-40.
- BÁEZ-JORGE, Félix. 1998. *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2000. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. 2a. ed. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2003. *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2006. *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2013a. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 2013b. Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas, Ramiro Gómez Arzapalo, comp., *Los divinos entre los humanos*. México: Artificio Editores, pp. 23-40.
- BRODA, Johanna. 2001. Introducción, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta/FCE, pp. 15-45.
- CARVAJAL, Luis de. 1989. *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*. Santander: Sal Terrae.

- CARVAJAL, Luis de. 1993a. *Ideas y creencias del hombre actual*. Santander: Sal Terrae.
- . 1993b. *Evangelizar en un mundo postcristiano*. Santander: Sal Terrae.
- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. 1979. *Documentos de Puebla (Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)*. México: Librería parroquial de Clavería.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. 2007. *El Quijote de la Mancha, s/f*. México: SEP.
- DUCH, Lluís. 2007. *Un extraño en nuestra casa*. Herder, Barcelona.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Euménicos.
- . 1993. Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa, Guillermo Bonfil Batalla, coord., *Nuevas identidades culturales en México*. México: CNCA.
- LEVINAS, Emmanuel. 2006. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme.
- MARDONES, José María. 1988. *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.
- . 1991. *Posmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*. Navarra: Verbo Divino.
- . 1999. Nueva espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo. *Cuadernos Fe y Cultura*. Núm. 11. México: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- MILLONES, Luis. 2003. *Calendario tradicional peruano*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú.
- . 2010. Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino, 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* Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 19-58.
- PÉREZ TAPIAS, José Antonio. 1995. *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta.

- RABINOVICH, Silvana. 2002. Espiritualidad de polvo y cenizas, Shulamit Goldsmit, coord., *Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 48-63.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. 1992. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- WOLF, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.



## ADENDA FOTOGRÁFICA





FOTO 1. Inauguración del homenaje. Izquierda a derecha: Ernesto Izunza (CIESAS-Golfo), Leticia Rodríguez Audirac, Félix Báez-Jorge, Sara Ladrón de Guevara, Eduardo Matos Moctezuma, Nahúm de Jesús Noguera Rico (INAH Delegación Veracruz), Carmen Blázquez Domínguez y Guadalupe Vargas Montero.



FOTO 2. El Arqueólogo Nahúm de Jesús Noguera Rico hace entrega de un reconocimiento a Félix Báez-Jorge, a nombre del INAH Delegación Veracruz.

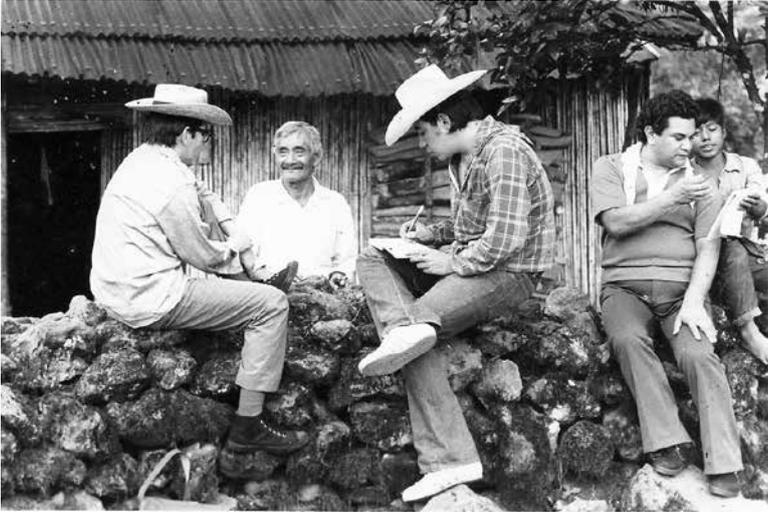


FOTO 3. Trabajo de campo con los zoques de Chapultenango, Chiapas, 1972. Antropólogos Félix Báez-Jorge y Francisco Córdova Olivares (t), en el centro el alumno Fernando Lomán Amorós (t).



FOTO 4. Ix-Chel Báez Barrera, Juan Ortiz Escamilla, Ernesto Izunza, Leticia Rodríguez Audirac, el homenajeado, Sara Ladrón de Guevara y Eduardo Matos Moctezuma.



FOTO 5. Parte del público asistente. El homenajeado entre Sara Ladrón de Guevara e Ix-Chel Báez Barrera.



FOTO 6. De izquierda a derecha: Johanna Broda, Félix Báez Jorge, Salomón Nahmad Sítton, Eduardo Matos Moctezuma, Alfredo López Austin, Martha Luján de López, Yolotl González Torres y Guadalupe Vargas Montero.



Foto 7. Abel Juárez, Laura Collin Harguindeguy y Salomón Nahmad Sitton.



Foto 8. Roberto Lunagómez Reyes, Alfredo López Austin, Sara Ladrón de Guevara y Sergio Vázquez.



FOTO 9. Presentación musical del Trío Tlacuatzin, a la izquierda Román Güemes.



FOTO 10. En el orden acostumbrado: Elena Arano, Johanna Broda, Arturo Gómez Martínez, María Gabriela Garret Ríos, Isabel Lagarriga Attias y Félix Darío Báez Galván.



FOTO 11. Lupita Chávez Camarena, Yuyultzin Pérez Apango, Fernanda Galindo, Verónica Martínez, el homenajead, Isaías Desirena, Rogelio Barrientos Blanco y Maritza Sánchez.



FOTO 12. Tlali Castillo, Felipe Vázquez, Rosa María Spinoso Arcocha, Ramiro Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril.



FOTO 13. Exalumnos del antropólogo Félix Báez-Jorge: Román Güemes, Raquel Torres, Alicia Luján, Jorge Soriano, Crescencio García, Fernando Lomán Amorós (†) y Guadalupe Vargas Montero.



FOTO 14. De izquierda a derecha: Yolotl González Torres, Isabel Lagarriga Attias, Félix Báez-Jorge y José Velasco Toro.



FOTO 15. La rectora de la Universidad Veracruzana, Sara Ladrón de Guevara, hace entrega del reconocimiento a Félix Báez-Jorge.



FOTO 16. Collage fotográfico realizado por Alfredo López Austin, para su presentación en el homenaje a Félix Báez-Jorge (2014).



FOTO 17. Algunos de los académicos participantes en el homenaje, 11 de junio de 2014, Xalapa, Veracruz.



## SOBRE LOS AUTORES

### VITTORIA AINO

Doctora en Historia Contemporánea por la Universidad Veracruzana/ Universidad del País Vasco. Maestra en Ciencias Histórico-Religiosas por la Universidad La Sapienza, de Roma. Desde 2004 desarrolla pesquisas histórico-antropológicas entre los zoque-popolucas del sur de Veracruz, como investigadora del Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano” y del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México, del INAH.

### IX-CHEL BÁEZ BARRERA

Licenciada en Derecho por la Universidad Anáhuac. Ha realizado estudios en Alta Dirección de Gobierno y Políticas Públicas. Actualmente cursa un MBA (Master Bussiness and Administration) y a participado en diversos cursos y diplomados en Historia del Arte, Marketing político, Liderazgo, Mediación en conflicto, entre otros temas.

### FÉLIX DARÍO BÁEZ GALVÁN

Es antropólogo social por la Universidad Veracruzana. Se ha desempeñado en diversas instituciones de investigación cultural; sus temas de interés antropológico han sido, entre otros, la hermenéutica y el estudio del simbolismo y el imaginario cultural de los pueblos. Ha dictado conferencias magistrales sobre hermenéutica en diversos coloquios nacionales.

## JOHANNA BRODA

Doctora en Etnología, investigadora del IIH/UNAM del SNI, nivel III y Premio Universidad Nacional en Investigación en Ciencias Sociales (2008). Especialista en ritual, cosmovisión y sociedades prehispánicas de México, así como en procesos históricos de las sociedades indígenas hasta la actualidad. Es autora de numerosos artículos y coordinadora de libros, entre otros: *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (2009) y *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas* (IVEC, Xalapa, 2013; IAA/UNAM, 2016).

## LAURA COLLIN HARGUINDEGUY

Doctora y maestra en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha publicado siete libros y más de 100 artículos y capítulos de libros. Ha impartido cursos a nivel licenciatura y posgrado en la UNAM, la UAEM, la ENAH y la UDLA, y como profesora visitante en el Centro Argentino de Etnología Americana. Profesora-investigadora de El Colegio de Tlaxcala, miembro del SNI. Su línea de investigación es Estado y sociedad, y ha abordado temas de identidad, cultura y poder entre grupos indígenas, partidos políticos, género y sociedad civil. Desde hace 14 años se ha concentrado en las experiencias de economía solidaria y, más recientemente, en economías campesinas y buen vivir.

## MARÍA GABRIELA GARRETT RÍOS

Licenciada en Historia por la UNAM y doctora en Historia y Estudios Regionales por la Universidad Veracruzana. Es investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia para el Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, equipo Hidalgo. Docente de la Facultad de Antropología de la UV. Actualmente hace investigación entre los otomíes del estado de Hidalgo, tanto del Valle del Mezquital como de la

Sierra Otomí-Tepehua, de las cuales han resultado diversas publicaciones con temas variados como migración, chamanismo, carnaval, patrimonio biocultural, identidad y diversidad religiosa.

### RAMIRO GÓMEZ ARZAPALO

Licenciado en Filosofía (UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en Filosofía y Teología en la Universidad Intercontinental. Coordinador de la maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la misma universidad. Miembro del SNI y de la Asociación Filosófica Mexicana. Estudiante de los procesos culturales implícitos en los fenómenos religiosos populares en comunidades de ascendencia indígena en México.

### ARTURO GÓMEZ MARTÍNEZ

Investigador de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, INAH. Licenciado en Antropología por la Universidad Veracruzana y maestro en Historia y Etnohistoria por la ENAH. Entre sus libros destacan *Tlanetokilli: la espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos* y *Diseño e iconografía: Puebla. geometrías de la imaginación*, ambos editados por el Conaculta. Es autor de artículos especializados sobre artes indígenas. Desde febrero de 2015 se desempeña como subdirector de Etnografía del Museo Nacional de Antropología.

### YOLOTL GONZÁLEZ TORRES

Doctora en Antropología por la UNAM. Posee estudios de maestría en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y de posgrado de la Universidad de Delhi, India. Sus líneas de investigación son la antropología histórica y religiones comparadas, la antropología de la religión y la historia de las religiones en Asia y Mesoamérica. Fue

presidenta de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones donde es Miembro Honorario Vitalicio. Es autora de los libros *El Culto a los astros entre los Mexicas*; *Danza tu palabra: la danza de los concheros*; *Diccionario de mitología y religión en Mesoamérica y Reflexiones sobre religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*.

## ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL

Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, de la UNAM. Maestra y doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas y licenciada en Sociología por la FCPYS de la misma universidad. Ganadora de la Medalla Alfonso Caso 2005 al Mérito Universitario por sus estudios de maestría. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

## SARA LADRÓN DE GUEVARA

Licenciada en Antropología por la UV, maestra en Historia del Arte y Arqueología por la Universidad de París I, Sorbona; doctora en Antropología por la UNAM. Tiene más de 100 publicaciones nacionales e internacionales, entre las que destacan *El Tajín. La urbe que representa al orbe* (FCE y El Colegio de México) y *Culturas del Golfo* (Jaca Book y Conaculta). Pertenece al SNI, nivel II. En 2007 su libro *Hombres y dioses de El Tajín* recibió el premio de Divulgación al mejor trabajo por parte del INAH. Fue reconocida como “Mujer Veracruzana 2008” por el Congreso del Estado y el Gobierno del Estado de Veracruz. En 2011 fue designada miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias. Ha sido directora del Museo de Antropología de Xalapa (1995-1997 y 2005-2013) y secretaria académica de la UV (1997-2001). Actualmente es rectora de la misma universidad.

## ISABEL LAGARRIGA ATTIAS

Investigadora titular “C” del Instituto Nacional de Antropología e Historia, encargada de la Dirección de Etnología y Antropología Social. Ha publicado *Medicina tradicional y espiritismo*, y en coautoría con Juan Manuel Sandoval escribió *Otomíes del Norte del Estado de México* y *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del Estado de México*. Coordinó con Jacques Galinier y Michel Perrin el libro *Chamanismo latinoamericano: una revisión conceptual* y, con Félix Báez-Jorge, *Los rumbos del pensamiento. Homenaje a Yolotl González Torres*. Es autora de varios artículos publicados en revistas nacionales e internacionales.

## MIGUEL LISBONA GUILLÉN

Doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-Iztapalapa. Investigador titular “C” del CIMSUR-UNAM. Miembro del SNI, nivel II y premio Fray Bernardino de Sahagún (INAH) a la mejor investigación (2006), por el libro *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, del cual es coautor. Su última obra publicada es *Allí donde lleguen las olas del mar...: pasado y presente de los chinos en Chiapas* (2014), y en prensa, *Clamar en el verde desierto. Mujeres en la historia contemporánea del sureste de México*, coordinado con Patricia de los Santos.

## ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Doctor en Historia por la UNAM. Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Su obra académica tiene como tema central la historia y la cosmovisión de las sociedades de tradición mesoamericana, particularmente de las poblaciones de lengua náhuatl de los siglos XIV-XVII del Centro de México. Entre sus obras principales se

encuentran *La constitución real de Mexico-Tenochtitlan* (1961); *Hom-bre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (1973), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980); *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana* (1990), entre otros, y en coautoría con Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúa. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico* (1999) y *Monte Sagrado-Templo Mayor* (2009).

## EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

Egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1965. Ha recibido el Premio Nacional de Ciencias y Artes 2007 y la Medalla Henry B. Nicholson de la Universidad de Harvard, que acaba de crear la Cátedra Eduardo Matos Moctezuma Lectures Series. Es investigador emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia y miembro de El Colegio Nacional, de la Academia Mexicana de la Historia y de la Academia Mexicana de la Lengua.

## GERMÁN GUIDO MÜNCH GALINDO

Es maestro y doctor por la UNAM. Ha escrito *Etnología del Istmo Veracruzano* (1983); *Historia y cultura de los mixes* (1996); *Una semblanza del Carnaval de Veracruz* (2005) y *La magia tuxteca* (2012), publicados por el IIA, entre otras, además de artículos etnográficos publicados en revistas académicas. Profesor de maestría y doctorado en la ENAH, la UNAM, la Universidad Complutense, la Casa de América de Madrid y la Universidad de Salamanca. Ha dirigido tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Recibió la Medalla de Oro del Premio Gonzalo Aguirre Beltrán 2008, por el gobierno del Estado de Veracruz. Miembro del SNI, nivel I. Actualmente su proyecto de investigación es la etnología de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

## SALOMÓN NAHMAD SITTON

Profesor-investigador, fundador del CIESAS Pacífico Sur, Oaxaca (1987). Miembro de la Academia Mexicana de la Investigación Científica y del SNI. Fue consultor del Banco Mundial y del BID. Profesor invitado en la Texas Tech University y la Universidad de Arizona a través del Programa Internacional de la Fullbright y profesor visitante en la Universidad de Granada, España. Vicepresidente del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México; miembro fundador de la Academia Mexicana de Derechos Humanos. Ha sido director general del INI y de Educación indígena de la SEP. Recibió la distinción de la Cátedra Gonzalo Aguirre Beltrán en 2010. Investigador Académico del Consejo Nacional de Evaluación Social, y en abril de 2011 recibió la distinción Malinowski de la Society for Applied Anthropology (SFAA) 2011. Ha escrito varios libros y artículos sobre diversos grupos étnicos en México.

## ALEJANDRA PACHECO MAMONE

Doctora y maestra en Ciencias Sociales (Estudios rurales) por El Colegio de Michoacán. Maestra en Ciencias (Psicobiología) por la Universidad de San Pablo, Brasil. Ha impartido seminarios de posgrado en Teoría crítica y Psicoanálisis, Instituto 17 de Estudios críticos. Tutora externa de tesis en la Universidad Veracruzana Intercultural, investigadora y docente en la Universidad de la República Oriental del Uruguay-Instituto de Biología. Ha sido consultora de programas, tales como GEF-PNUD y Smartwood Rainforest Alliance. Actualmente es asesora científica de Desarrollo comunitario de Los Tuxtlas, A. C.

## MARÍA TERESA RODRÍGUEZ

Profesora-investigadora del CIESAS-Golfo, titular “B” y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Realizó estudios de licenciatura en

Antropología Social en la Universidad Veracruzana y de maestría y doctorado en la Universidad Autónoma Metropolitana. Ha publicado libros y artículos relacionados con los temas de etnicidad, cosmovisión, religión y migración en contextos interétnicos y transnacionales.

### ROSA MARÍA SPINOSO ARCOCHA

Licenciada en Historia por la UDG, maestría y doctorado en Historia Social por la Universidad Federal de Uberlandia, en Minas Gerais, y la Universidade Federal Fluminense, en Río de Janeiro, respectivamente. Su línea de investigación es la historia de género y de las mujeres. Es autora de *Dona Beija: desvendando o mito* y *La Llorona. mito y control social en México*, editado por la Universidad de Málaga; coordinó con Fernanda Núñez *Fragments de una historia*, obra en tres tomos, publicada por la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz. Es autora de diversos artículos en revistas académicas publicadas en España, Brasil, Colombia, México y Portugal. Actualmente es profesora-investigadora de tiempo completo en la UDG, en el Centro Universitario de los Lagos.

### MANUEL URIBE CRUZ

Licenciado en Antropología Social y doctor en Historia y Estudios Regionales por la UV. Actualmente es investigador titular "C" del Centro INAH-Veracruz, sede Xalapa. Es coordinador en Veracruz del proyecto nacional del INAH Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, con la línea de investigación Los pueblos indígenas de México: diversidad cultural, discriminación y desigualdad social.

### GUADALUPE VARGAS MONTERO

Doctora en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco, España. Maestra en Ciencias Antropológicas con especialidad en Antro-

pología Social, por la uv. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Investigadora del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales y docente de la Facultad de Historia de la uv. Coordinadora y fundadora del Cuerpo Académico Consolidado Historia y Cultura del mismo instituto. Es autora de publicaciones nacionales e internacionales sobre migraciones intrarrurales indígenas, peregrinaciones religiosas, cosmogonía y nuevos movimientos religiosos en ámbitos rurales. Su línea de Investigación se enfoca en la antropología e historia de las religiones con énfasis en los productos posmodernos e hiperposmodernos de las espiritualidades y procesos de cambio religioso.

### JOSÉ MANUEL VELASCO TORO

Historiador egresado de la Universidad Veracruzana. Es maestro en Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y doctor en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco y en Educación por la Universidad La Salle de Costa Rica. Investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, profesor de la Facultad de Historia y miembro del Cuerpo Académico Consolidado de Historia y Cultura. Es profesor con perfil Prodep y profesor de posgrado en la Universidad Pedagógica Veracruzana. Miembro del SNI, nivel II. Sus líneas de investigación se relacionan con estudios rurales en el siglo XIX y XX, mentalidad religiosa y educación, actualmente trabaja sobre procesos de cambio social y cognitivo en la sociedad del conocimiento.



# ÍNDICE

## Prólogo

GUADALUPE VARGAS MONTERO 7

## Vida y obra: historias de un pensamiento

IX-CHEL BÁEZ BARRERA 11

## Primera parte. Arqueología, Antropología e Historia

### Presencia de Félix Báez-Jorge en la antropología mexicana

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA 25

### Vida y muerte en *El lugar de la captura*. Homenaje a Félix Báez-Jorge en el Centenario de Octavio Paz

SARA LADRÓN DE GUEVARA 37

### La transfiguración de las personas sagradas

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN 49

## Segunda parte. Pensamiento y obra indigenista

### El indigenismo en su contexto

LAURA COLLIN HARGUINDEGUY 79

### De la teoría a la práctica en el indigenismo en la obra de Félix Báez

SALOMÓN NAHMAD SITTON 101

### Hermenéutica e imaginario cultural. Nociones epistemológicas para la antropología en la obra de Félix Báez-Jorge

FÉLIX DARÍO BÁEZ GALVÁN 117

### Tercera parte. Los zoque-popolucas y los zoques de Chiapas

La impronta zoqueana en la obra de Félix Báez-Jorge: un caudal inagotable

MIGUEL LISBONA GUILLÉN 145

Reflexiones sobre historia y cosmovisión zoque-popoluca. El aporte de Félix Báez-Jorge

ALEJANDRA PACHECO MAMONE 173

Los zoque-popolucas del sur de Veracruz. Historia de una etnografía: revisiones y aportaciones

MANUEL URIBE CRUZ 199

Aportaciones teóricas y contribución etnográfica de Félix Báez-Jorge a la antropología social de los zoque-popolucas en San Pedro Soteapan, Veracruz

GERMÁN GUIDO MÜNCH GALINDO 209

Danzando hacia la "Otra Vida": rituales de muerte entre los zoque-popolucas del sur de Veracruz

VITTORIA AINO 239

Movilidad y sistemas de cargos. Mujeres mayordomas en la sierra de Zongolica, Veracruz

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ 265

### Cuarta parte. Cosmovisión y pensamiento religioso mesoamericano

Peregrinaciones y sitios sagrados

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES 287

Aporte teórico de Félix Báez-Jorge al estudio histórico y antropológico de las religiones indígenas de México

JOHANNA BRODA 305

El significado inescrutable de las diosas: mitos y ritos en los santuarios del sur de Veracruz

GUADALUPE VARGAS MONTERO 337

Ni de Dios ni del Diablo: la cuestión del poder ante la presencia pentecostal en comunidades indígenas

MARÍA GABRIELA GARRETT RÍOS 361

Ámbito devocional de los santuarios: reflexiones historiográficas

JOSÉ VELASCO TORO 383

Las mujeres que le danzan a la luna. Aspectos del *New Age* en Xalapa, Veracruz

ISABEL LAGARRIGA ATTÍAS 413

El maíz en la cosmovisión y la ritualidad de la Huasteca

ARTURO GÓMEZ MARTÍNEZ 439

#### Quinta parte. Religiosidad popular

Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL 465

De Cihuacóatl a la Llorona

ROSA MARÍA SPINOSO ARCOCHA 487

Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular

RAMIRO GÓMEZ ARZAPALO 509

Adenda fotográfica 539

Sobre los autores 551





Siendo rectora de la Universidad Veracruzana  
la doctora Sara Ladrón de Guevara,

PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO Y OBRA ACADÉMICA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE.  
HOMENAJE, se terminó de imprimir en noviembre de 2017 en Lectorum, S. A. de C. V.,  
Belisario Domínguez 17, Loc. B, col. Villa Coyoacán, CP 04000, Ciudad de México, tel. 55813202.

La edición fue impresa en papel book cream de 60 g.  
En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.  
Cuidado de edición y maquetación: Víctor Hugo Ocaña Hernández.



Los textos reunidos en esta obra provienen de diferentes nociones analíticas desarrolladas a lo largo de la vasta obra de Félix Báez-Jorge. La cultura mesoamericana, desde la antigüedad hasta el presente, es el hilo conductor consistente que hilvana los ensayos presentados durante el Coloquio-Homenaje a la obra de Félix Báez-Jorge.

Bajo la perspectiva arqueológica, antropológica e histórica, algunos de los más reconocidos especialistas contemporáneos en México se dieron a la tarea de celebrar al amigo y colega, destacando los aportes analíticos madurados en sus investigaciones de toda una vida. Así, sus epítomes se aplicaron a cinco campos de enorme relevancia, a saber: la antropología, la arqueología y la historia de las culturas y pueblos mesoamericanos; el pensamiento y la obra indigenista; la etnografía en el caso de los grupos zoqueanos; la cosmovisión y el pensamiento religioso mesoamericano y, finalmente, la cultura popular.

Estamos seguros de que PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO Y OBRA ACADÉMICA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE. HOMENAJE constituye un aporte fundamental para el desarrollo de futuras generaciones de especialistas, dilucidando caminos y líneas de pensamiento humanístico del cierre del siglo xx hasta nuestros días.

