

Artículo: “Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular”, en: Guadalupe Vargas Montero, Isabel Lagarriga Attias, Ma. Teresa Rodríguez López, *Memorias del Coloquio-Homenaje: Pensamiento antropológico y obra académica del Dr. Félix Báez-Jorge*, UV, Xalapa, 2014. En proceso editorial.

Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental

Introducción: apología de la materialidad

Al tratar 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.* Rabinovich, 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” (Báez-Jorge, 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 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, citado por Báez-Jorge, 2013a: 11).

En este orden de ideas, retomo lo que discutiera Emmanuel Levinas en *Los imprevistos de la historia*, en el apartado de “Filosofía del hitlerismo” refiriéndose críticamente –desde su judaísmo- acerca de 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 vivenciada 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 uno.

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, pertenencia y 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 de 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 nagueles 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 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 posibilitan 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), *¿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, lo cual devela 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 apartado: las convergencias y divergencias en la relación con lo sagrado provienen de la diferencia social, significados y 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, etc.

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 a priorístico 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* lo siguiente, en sus primeras páginas:

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 dadas 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 históricamente, 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 apensante, 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, muy permeable, de selección y discriminación de elementos propuestos en una cultura específica. La idea de “pureza”, “verdad plena”, “infalibilidad”, son un acto posterior de la conciencia social religiosa institucionalizada, que pretende la reducción a lo uno de la inmensa pluralidad existente en la realidad tangible y cotidiana.

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 diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al “Dios verdadero” cuya custodia se considera confiada 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 eclesial 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: num. 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: num. 453). Y más adelante, apunta lo que considera aspectos negativos de este tipo de 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: num. 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: num. 469).

Desde esta aproximación queda claro que el conflicto entre ambas instancias responde a proyectos implícitos en cada una de ellas, los cuales son antagónicos 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 con 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" (Millones, 2003: 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 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, (Báez-Jorge, 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 en el posterior desarrollo en los pueblos colonizados durante siglos, y posteriormente su reformulación a través del período 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 nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio 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 hombre 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 éstos 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 Tlaloc. [...] En mi libro *Entre los naguales 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. (Báez-Jorge, 2013b: 23).

Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e 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 tanto 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 en general, 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 Félix Báez-Jorge con 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 nagueles (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 ha 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 el 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, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!”. (Lluís 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 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 eclesiástico, 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 en 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 inmanentizarlo 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*
- 2.) La *Ecléctización del Cristianismo*

En relación al 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 término, la “eclestización del cristianismo” 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 indisociable (*Cfr.* Bech, Hernández y Arlette, 2012).

Los autores mencionados en este subtítulo –desde el seno de la iglesia y la teología– critican fuertemente la identidad católica contemporánea, porque se ha quedado enana frente a la realidad desbordantemente nueva que afrontamos. Dice Dutch (2007:91), retomando a Giuseppe Ruggieri¹:

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.

Retomo las siguientes palabras que usa Félix Báez como epígrafe de uno de sus libros, retomadas 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, citado 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

¹ La referencia que retoma Dutch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, “Gott-ein Fremder in der Kirche?”, en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserer Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152.

Encarnación, y por el otro lado –tenemos 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 prostituible 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 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 a 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 en 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 del ámbito humano y el divino, donde la divinidad 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).

En base a 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, ésta, la 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. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado 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 desgastado –al parecer de muchos como se indicó anteriormente- reconstruyéndose su ámbito de significación a partir del vigor y 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 re-sacralizarse 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 que 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 en 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 muy 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 una cultura sólo son efectivos en tanto que haya un individuo que los incorpore en 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”. (Aguado y Portal, 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” (Giménez, 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” (Báez-Jorge, 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. Esta 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. (Pérez Tapias, 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” que 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 a la sobrevivencia como grupo social. No se trata de escoger entre la disyuntiva: o permanecer, o 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 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”, pues 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 y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un 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 así, en el engrane central donde se engrazan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones de la propia comunidad-. El resultado de todo el conjunto 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 Dr. Félix Báez-Jorge han resultado definitivamente determinantes, tanto en los datos aportados, como en la discusión abierta con diferentes posturas, así como también en las sugerencias de interpretación de estos fenómenos religiosos desde la peculiaridad de los grupos que los pragmatizan.

Referencias bibliográficas

- Aguado, José Carlos y Portal, María Ana, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México 1992.
- Auerbach Benavides, Cristina, “Una iglesia con el rostro encarbonado”, en: *Revista Magis*, Guadalajara, ITESO, núm. 434, junio-julio de 2013, p. 37.
- Bech, Julio Amador; Hernández, Quintero; Arlette, Jennie, “La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, vol. LVII, núm. 216, 2012. pp. 25-40.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.
- Los oficios de las diosas.(Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000.
- Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.
- Olor de Santidad. San Rafael Guívar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006.
- Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.
- ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013a.
- “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos*, México, Artificio Editores, pp. 23- 40. 2013b.
- Broda, Johanna, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 15-45, 2001.
- Carvajal, Luis de, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander, 1989.
- Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander, 1993.

- Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documentos de Puebla, (Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)*, Librería parroquial de Clavería, México, 1979.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *El Quijote de la Mancha*, s/f, México, SEP.
- Duch, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.
- Giménez, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Euméricos, 1978.
 “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- Mardones, José María, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988.
Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura, Verbo Divino, Navarra, 1991.
Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo, Universidad Iberoamericana-ITESO, “Cuadernos fe y Cultura” num. 11, México, 1999.
- Millones, Luis, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima, 2003.
 “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama: 19-58*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010.
- Pérez Tapias, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995.
- Rabinovich, Silvana, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.), *Memorias del 1º y 2º coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 48-63.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992.
- Wolf, Eric, *Europa y la Gente sin Historia*, México, FCE, 1987.