

El ejercicio clerical y la dinámica de las devociones populares entre los indígenas de México*

FÉLIX BÁEZ-JORGE**

I

LAS DIVERSAS ACTITUDES que manifiestan en su ejercicio los miembros del clero ante la religiosidad popular y la cosmovisión de los indígenas, así como las consecuentes respuestas de éstos, han sido abordadas en el marco de monografías antropológicas, en estudios vinculados a cuestiones religiosas y en foros especiales. Al respecto, se advierte un amplio abanico de conductas que oscilan entre el conflicto y la tolerancia, si bien no se dispone de una visión de conjunto que permita establecer sus constantes y variantes. La interacción se realiza a partir del marco canónico que orienta la práctica ritual de los miembros de la jerarquía católica, de los complejos etno-culturales que sustentan resistencias comunitarias y de la apropiación simbólica inherente a las devociones tradicionales. Implica los planteamientos doctrinales de la Iglesia en torno a la religión popular, cuestión polémica que motiva el interés creciente del episcopado y el pronunciamiento de puntos de vista ambivalentes. En esta ponencia la religiosidad popular se explica como consecuencia de los procesos de resistencia y reinterpretación simbólica del cristianismo, realizados por los pueblos indios a partir de su condición subalterna en la estructura social y de sus cosmovisiones originarias.

Como se sabe, la religiosidad popular de los grupos indígenas ha sido visualizada en términos de problema por la Iglesia católica desde el periodo colonial, tal como lo evidencian numerosos testimonios (Sahagún, De

* Ponencia presentada en el X Encuentro Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos, México, D.F., 19-23 de noviembre de 1996.

** Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana.

la Serna, Ruiz de Alarcón, De Basalobre, etcétera). Se conocen ampliamente las modalidades de la resistencia étnica, la secuela de represiones contra esos cultos y los fenómenos etnocidas resultantes. En la actualidad, el clero enfrenta formalmente estas dinámicas devocionales desde la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II (en el que se define la Iglesia como “pueblo de Dios”), y de otros pronunciamientos como la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975); de la “op-ción por los pobres” a la que convocan las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979),¹ y de la Encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990). Sin embargo, debe subrayarse que si bien este marco doctrinal alienta el acercamiento de las iglesias locales hacia las múltiples manifestaciones del culto popular, en la práctica se concretan numerosos hechos contrarios a esta posición, mismos que parecen vincularse a las tendencias liturgistas que han afectado a fondo la integración de la comunidad eclesial.²

Estudiosos de la teología popular opinan que las posiciones críticas frente a estas manifestaciones de la fe no pueden continuar basándose en “los prejuicios del infantilismo, de la incultura y de la ignorancia del pueblo”.³ En tal sentido los análisis respectivos deben dirigirse a elucidar el núcleo y desarrollo de las contradicciones, así como de los puntos de conciliación advertidos. Esta indagación preliminar no pretende responder preguntas; formula reflexiones desde el ámbito antropológico y examina críticamente los enfoques que, desde tal perspectiva, se han planteado en torno al tema.

II

Paul R. Turner explica el fracaso de frailes y curas para convencer a los chontales de la sierra (Oaxaca) “de que sólo hay un dios”. Considera que el desconocimiento de la lengua indígena ha bloqueado la evangelización.

¹ Consúltese Nebel (1995:305 ss).

² *Documentos de Puebla* (1979, núm. 328); véase también Maldonado (1985: 183 ss; 1992: 222 ss).

³ Véase González Dorado (1988:20 ss); Maldonado (1992).

Si bien indica que el cura es el personaje más importante en los rituales públicos, deja claro el interés eclesiástico por “restar énfasis a las fiestas” de los santos, actitud generadora de conflictos con los fieles. En la época que Turner realizó su investigación (hacia finales de los años sesenta) dos sacerdotes norteamericanos residentes en Tequistlán y Huamelula eran los encargados de visitar los pueblos chontales. Se les señalaba por ganar “mucho dinero” con el cobro de las ceremonias. En su ausencia “uno o dos de los cantores del pueblo acompañados por la banda local, canta la misa los domingos, en las fiestas y los funerales”.⁴

En su estudio sobre el mundo numinoso de los mayas de las tierras altas (Chiapas), Jacinto Arias analiza el conflicto generado por la implantación de las creencias católicas, que generó la oposición de dos tipos muy distintos de perspectivas respecto de lo sagrado. El autor identifica la actitud etnocentrista de los clérigos, su falta de interés por aprender el tzeltal y el tzotzil, y su rechazo a los símbolos “y las imágenes de los indios” a fin de lograr que éstos entendieran su mensaje. Advierte que los miembros del clero “parecen totalmente rituales”, y que “creen que no vale la pena tratar de comprender la mentalidad y la cultura indígena, ni valerse de éstas para comunicar los valores ladinos”. En opinión de Arias, esta interacción conflictiva (que llevada al extremo motivó la expulsión de un sacerdote de una comunidad) resulta del enfrentamiento de dos cosmovisiones diferentes. Así, mientras para los curas la misa es la repetición de la vida de Jesucristo ofrecida a Dios Padre en expiación de los pecados de la humanidad, para los indígenas constituye una de las obligaciones comunitarias para mantener “la armonía tanto en el mundo visible como en el invisible”.⁵

Atendiendo a lo indicado por Klaus Jäcklein, los *popolocas* de Puebla ven en el cura “la forma institucionalizada, moderna del brujo tradicional y curandero”. El respeto a la investidura clerical es muy relativo; el autor refiere que años atrás en el poblado de San Felipe, un conocido brujo (sin que el cura lo identificara como tal) sirvió de acólito durante largo tiem-

⁴ Turner (1973: 132-134).

⁵ Arias (1975: 70-71 ss, 80 ss).

po “para poder observar mejor al sacerdote en su trabajo”. Un curandero utilizó durante sesenta años (hasta su muerte en 1968), un misal católico “del cual citaba en latín” durante sus limpias y exorcismos. Jäcklein transcribe distintas expresiones que dan cuenta de las actitudes de los populos de San Felipe frente a los clérigos: “El cura no sabe que pensamos”, “el dinero se lo lleva el cura, se lleva la limosna, siempre pide [...] La iglesia católica es iglesia de los ricos”.⁶

En la costa de Oaxaca Veronique Flanet identificó diversos conflictos entre el sacerdote y los mixtecos “cuyas prácticas religiosas unen paganismo y cristianismo”. En opinión de la autora, el motivo de esta situación refiere a la actitud de subestimación del clérigo hacia los santos “cuyo papel es vital para esta comunidad de agricultores”, suscitando incompreensión y miedo entre los habitantes del Jamiltepec. El sacerdote “muy pronto llegó a ser objeto de amenazas de muerte, debiendo moderar sus palabras, sin que la tensión disminuyera quedó limitado a officiar las misas y a impartir los sacramentos”, su ausencia en las procesiones y en las fiestas de la mayordomía provocó el rechazo de los fieles. Flanet concluye señalando la “separación muy clara entre el cristo-paganismo indígena y el catolicismo monoteísta. La tradición mixta es más fuerte que la tradición del cura: éste no impide, ni puede impedir, las prácticas religiosas de carácter pagano [...]”.⁷

Eckart Boege escribió un agudo análisis respecto de la labor de los curas combonianos entre los mazatecos, misioneros de origen italiano que inician su ejercicio en 1972 apoyados por el obispo de Oaxaca. Después de detallar las características del catolicismo popular en el mencionado grupo indígena, el autor explica las estrategias instrumentadas en las tareas de reevangelización, particularmente orientadas contra los “rezanderos” (*ha na*, “mediadores con lo divino”). Narra la manera en que los curas (encabezando un grupo de seminaristas y monjas) con la Biblia en la mano (abierta en las páginas que refieren el castigo sufrido por Sodoma y Gomorra) expulsaron del templo a los “pecadores”. Los com-

⁶ Jäcklein (1974: 239-242)

⁷ Flanet (1977: 95-97)

bonianos (que sutituyeron a los “rezaderos” con catequistas educados por ellos) quitaron las imágenes de la iglesia, provocando la ira de los feligreses. En opinión de Boege: “Alrededor de la sustracción de las imágenes se dio la lucha ideológica de manera encarnizada. El rechazo más violento se dio en Ojitlán, donde los ancianos organizaron a la población en contra de los curas y los sacaron con palos y piedras del curato”. La confrontación central se produjo entre los ancianos y los clérigos, disputa que no se centró únicamente en el control de la iglesia, sino en “todo el poder organizado alrededor de lo simbólico, el complejo chamánico, incluso”. En el marco de este conflicto se explica la invitación de los indígenas al obispo Lefebvre (como se sabe, enemigo de las reformas litúrgicas) para oficiar una misa en Ojitlán.⁸

En un estudio sobre el etnocidio chinanteco propiciado por la construcción de la presa Cerro de Oro, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas consignan una versión semejante de los sucesos antes citados. Narran que: “El 24 de octubre de 1976, en el momento que el mismo arzobispo de Oaxaca celebraba misa acompañado por los misioneros combonianos, una multitud enardecida tomó por asalto la iglesia de Ojitlán. Las versiones varían: según los oficiantes y los periodistas [...] los invasores golpearon brutalmente a los sacerdotes; de acuerdo con los relatos locales fue el ínclito [sacerdote] Flaviano Amatulli quien la emprendió a candelabrazos en contra de sus impetuosos feligreses”.⁹

El mismo Miguel Alberto Bartolomé, en un artículo dedicado a examinar la represión de la pluralidad en Oaxaca, ha expresado certeramente que la “práctica misional continúa siendo en esencia represora y, por lo tanto, violatoria de los derechos indígenas. El nuevo discurso teológico todavía enmascara la acción de funcionarios de una religión etnocéntrica

⁸ Boege (1988: 250-251 ss). Un comentario aparte merece el incisivo examen de Boege al etnocéntrico e intolerante planteamiento evangelizador del sacerdote comboniano Flaviano Amatulli, a partir de la lectura de su libro *Los chinantecos: cultura y evangelización* (1976).

⁹ Bartolomé y Barabas (1900: 62-63). Los autores señalan con razón que los grupos más regresivos de la Iglesia católica pretendieron sacar partido del conflicto. Indican el error del obispo cismático Lefebvre al interpretar la resistencia indígena como un logro de sus doctrinas preconciarias, “sin advertir su real contenido étnico contestatario y autonomista: no es una iglesia preconciiliar sino una iglesia chinanteca”.

y occidentalizante, deliberadamente orientada hacia la destrucción de las religiones nativas".¹⁰

La represión a los cultos populares está presente entre los nahuas de Chicontepec (Veracruz). Al respecto, Arturo Gómez Martínez señala en un reciente reporte que sacerdotes y catequistas bilingües pertenecientes a la diócesis de Tuxpan desmantelan los altares domésticos, obligan a destruir las imágenes tradicionales de papel y sus ofrendas, y erigen capillas en lugar de los *xochicalli* (construcciones destinadas a los rituales indígenas). Estas acciones se cumplen como parte de la implantación de santos patronos en las comunidades que carecen de ellos.¹¹

Entre los nahuas de Zongolica (Veracruz) también se ha registrado la resistencia de los cultos populares a las presiones de la jerarquía eclesiástica. Gonzalo Aguirre Beltrán refiere las acciones emprendidas por catequistas bilingües (dirigidos por sacerdotes) en contra del sistema de cargos y el culto a los santos, con la consecuente secuela de conflictos.¹²

Frente a las interacciones conflictivas antes descritas, destacan situaciones en las que la religiosidad popular indígena no enfrenta acciones represivas por parte de la clerecía. Es el caso de los otomíes de Tenango de Doria (Sierra de Puebla) estudiados por James W. Dow, entre los cuales, al decir de este autor, "la misa está perfectamente integrada dentro del ritual popular y aparentemente en nada ha contribuido para cambiar las formas tradicionales de creer y adorar". Dow indica, además, que "como no está en conflicto con la religión tradicional, la iglesia católica goza de considerable prestigio", lo cual no ocurre en Tutotepec donde se realizaron "algunas impertinentes campañas contra la idolatría", propiciando la resistencia de los fieles convertidos en "paganos militantes".¹³ En la región otomí del mezquital, Luigi Tranfo reporta que la ausencia de sacerdotes ha favorecido "cierta independencia en el ritual", señalando también que el cura de origen alemán presente en la región "es un hombre querido y obedecido [...] goza de un respeto y un poder carismático

¹⁰ Bartolomé (1993:77).

¹¹ Gómez Martínez (mcs.)

¹² Aguirre Beltrán (1986: 193-194).

¹³ Dow (1974: 106-107)

[...]”.¹⁴ En relación con los tlanepecos de Guerrero, Marion Oettinger refiere la importancia que para ellos ha tenido la misión de curas y monjas de la orden de San Antonio María Claret, señalando su tolerancia respecto de las “tradiciones culturales de la región”. Consigna que el “aspecto religioso de la organización civil-religiosa también actúa como [...] regulador mediante la reinterpretación y reglamentación de las demandas de la iglesia católica, en términos que resulten más significativos para la comunidad”.¹⁵

Mención especial merecen los estudios de los clérigos que analizan la religiosidad popular indígena desde la perspectiva del catolicismo y de la antropología. Al respecto, destacan las reflexiones de Eugenio Maurer en torno a la religión “maya-cristiana” de los tzeltales, que entiende como una “síntesis armoniosa” configurada con base en la cosmovisión indígena y la religión hispánica.¹⁶ En un ensayo reciente el citado teólogo partidario de la “inculturación” reconoce, sin embargo, la dificultad de conciliar estos dos universos culturales plenamente diferenciados, advirtiendo que “lo que dicen los padres [sacerdotes] es verdad en el mundo de los padres; lo que dicen los ancianos es verdad en el mundo tradicional”. En este contexto explica que para los tzeltales de Chilón (Chiapas) “la misa en sí no tiene mucha importancia; vendría a ser como un ‘incompleto’ de las ceremonias de la religión tradicional”.¹⁷ También es importante la investigación sobre las creencias religiosas de los mixes realizada por el misionero salesiano Pedro González Villanueva. Desde su óptica, en la idea de Dios que tiene este grupo indígena “encontramos una influencia cristiana sembrada [...] durante los primeros siglos de la Colonia, que se vino diluyendo en estos últimos tiempos [...] Por eso en sus relatos como en sus invocaciones encontramos raras veces la palabra de Dios, usada indistintamente junto con los vocablos que designan a los demás espíritus”.¹⁸ Indica, además,

¹⁴ Tranfo (1974: 208-209).

¹⁵ Oettinger (1980: 64, 155-156).

¹⁶ Maurer (1983: 25).

¹⁷ Maurer (1993: 172, 180).

¹⁸ González Villanueva (1989: 151).

que por intermedio de los *xemaabies* (depositarios de la “costumbre” y encargados de realizar los sacrificios de animales) se ha logrado reconciliar la religión tradicional con las enseñanzas cristianas. Se explica así que numerosos *xemaabies* hayan podido acercarse y relacionarse con los sacerdotes católicos, asistiéndolos en la celebración de misas, vísperas y maitines.¹⁹

Concluyo esta breve revista de las represiones y acercamientos tolerantes hacia la religiosidad indígena expresados en el ejercicio clerical, resumiendo las denuncias que representantes totonacos, nahuas, popolucas, otomíes y zapotecos del estado de Veracruz, formularon en el Primer Encuentro sobre Patrimonio Cultural y Derechos Indígenas, celebrado el 22 y 23 del pasado agosto en la ciudad de Xalapa, organizado por el Instituto Nacional Indigenista (INI). El evento fue resultado de una serie de foros regionales a los que asistieron cerca de 100 enviados comunitarios (autoridades tradicionales, curanderos, miembros de Ayuntamientos, promotores culturales, pastores evangélicos, sacristanes, etcétera). De acuerdo con lo indicado en el documento-memoria del encuentro, sacerdotes y catequistas fueron señalados responsables de diversas acciones contra la dinámica de las devociones populares. En Chicontepec se les acusó de impedir la práctica de los *huehuetlacatl* (“curanderos”), así como de prohibir la entrada a la iglesias, y no casar ni bautizar a los hijos de quienes consultan a estos especialistas tradicionales. En la región de Huayacocotla se quejaron de las prohibiciones de los clérigos para llevar en peregrinación a los santos. En Texcatepec culpan al cura de actuar contra el trabajo cooperativo convocado por las autoridades religiosas tradicionales. Se pronunciaron, además, múltiples reclamos contra clérigos y catequistas por impedir las “ofrendas a los santos y a Dios para que se dé el maíz y el frijol”. En Ixhuatlán de Madero, según se expuso, el párroco ordenó encarcelar al sacristán por seguir la costumbre de repicar las campanas quince días antes de Todos Santos. Denuncias semejantes se externaron por parte de los representantes otomíes, popolucas, totonacos y zapotecos.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, 150, 154, 155.

²⁰ *Memoria del Primer Encuentro Estatal sobre Patrimonio Cultural y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas*, Xalapa, Ver., 22-23 agosto de 1996 (mcs.)

III

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

Una primera reflexión en torno a los ejemplos y contraejemplos antes señalados, tiene que referirse necesariamente a la ambivalencia del discurso doctrinal de la iglesia católica. Si bien a partir del Concilio Vaticano II se convoca a reformar la liturgia teniendo en cuenta la “plena y activa participación de todo el pueblo”, en el marco de esta transformación teológica también se han señalado los “límites” de la religiosidad popular. Así, en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI se indica que la “piedad popular” (la “religión del pueblo”) “está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones [...] es decir, a las supersticiones [...] Puede inducir a la formación de sectas y pone en peligro la verdadera comunidad eclesial”.²¹ La presencia de “prácticas mágicas y supersticiones” asociados a la religión popular fue señalada en la reunión episcopal de Medellín (1968),²² en tanto que en el documento signado por los obispos latinoamericanos en Puebla (1979) se detallaron los “aspectos negativos” del catolicismo popular.²³ Desde luego, estos pronunciamientos doctrinales advierten también la importancia de la religión popular; se indica que representa un “dinamismo creador” para

²¹ Cit. por Maldonado (1985: 211).

²² *Ibid.*, 205 ss.

²³ Documentos de Puebla (1979, núm. 328) Entre otros, el fetichismo, la magia, “la reinterpretación sincretista”, la “deformación de la catéquisis”, etcétera

la liturgia, y se expresa que: "Si la iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas".²⁴ Es evidente que este complejo y ambivalente contexto doctrinal, complica el ejercicio sacerdotal. De un lado se postula la tolerancia; de otro se previene contra la superstición; más aún, se recomienda: "Atender pastoralmente la piedad popular y campesina e indígena para que, según su identidad y su desarrollo propios, crezcan y se renueven con los centros del Concilio Vaticano II".²⁵ En su amplitud significativa estas ideas permiten interpretaciones diferentes y, por lo tanto, conductas que pendulan entre la represión y el acercamiento conciliador.

La organización social, la cohesión y la identidad de las comunidades indígenas son afectadas en distinto grado por las acciones represivas contra los cultos populares instrumentadas en el ejercicio clerical. En este orden de ideas, tiene que lamentarse la implantación de escalas de prestigio antagónicas y la emergencia de confrontaciones ideológicas que lleguen a implicar secuelas etnocidas. Sobre esta colisión de valores e instituciones se advierte una reflexión insuficiente en el campo antropológico, perspectiva en la cual la I Declaración de Barbados (1971) es un antecedente de especial importancia toda vez que denunció el contenido etnocéntrico de la catéquisis que considera a las culturas indígenas "paganas" y heréticas.²⁶ Al respecto, debe recordarse el punto de vista de Guillermo Bonfil Batalla en el sentido de que "la esencia misma del trabajo evangelizador, sea cual fuere la iglesia que lo lleve a cabo, ha sido siempre etnocida: un atentado permanente, sutil o violento, contra la cosmovisión, las creencias, los hábitos sociales de los pueblos 'paganos' o 'gentiles'".²⁷

En la misma dirección se ha expresado Miguel Alberto Bartolomé, quien afirma: "El artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos establece que '[...] toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión [...]'. De la misma manera el

24 *Ibid.*, núm. 337 y 341

25 *Ibid.*, núm. 336

26 "Declaración de Barbados por la liberación del indígena", en García Mora y Medina (1986: 519-525)

27 Bonfil Batalla (1988: 15)

artículo 18.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (adoptado por las Naciones Unidas y en vigor desde 1976), estipula junto a la libertad religiosa que '[...] Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o adoptar la religión o las creencias de su elección'. Sin embargo, los grupos étnicos de México, en general, y de Oaxaca, en particular, son destinatarios de la práctica religiosa de una iglesia coercitivamente institucionalizada a partir de una invasión militar, a pesar de lo cual nadie parece demasiado convencido de la necesidad de cuestionar la legitimidad de esta empresa".²⁸ Desde luego, al certero señalamiento de Bartolomé debe agregarse el contenido del artículo 24 constitucional que garantiza la libertad de creencias religiosas, misma que se establece también en el artículo 2 (inciso a) de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en el cual expresamente se prohíbe la "discriminación, coacción y hostilidad por motivos religiosos".

Dejando a un lado excepciones notables, tiene que reconocerse que en los estudios antropológicos sobre las creencias religiosas indígenas, la búsqueda de remanentes prehispánicos, la identificación de reinterpretaciones simbólicas o sincretismos, son prioridades temáticas que han desplazado el interés por identificar las acciones represivas emprendidas en el ejercicio eclesiástico. Más aún, en muchos estudios las prácticas de catolicismo popular no se examinan en el marco de su vinculación ideológica con el centro dogmático y la jerarquía de la Iglesia. Es decir, se ignora el impacto de la llamada "conquista espiritual", y se analizan las creencias y prácticas religiosas como suma etnográfica de elementos de múltiple procedencia, no como resultado de una religión impuesta, que ha sido reelaborada a partir de las propias cosmovisiones indígenas y en el contexto de un largo proceso de resistencia. Se explica así la utilización de nociones etnocéntricas ("paganismo", "Cristo-paganismo", "paganismo-militante", "brujería", supersticiones, etcétera) que siendo propias del quehacer eclesiástico, se manejan arbitrariamente como conceptos en los análisis antropológicos. Al respecto, en una publicación

²⁸ Bartolomé (1993: 75)

anterior indiqué que el término “pagano” (del latín *pagus* = “distrito rural”) fue aplicado por los antiguos escritores cristianos a las religiones de Grecia y Roma. Por extensión se adjetivó con él a los mahometanos y a todos los no cristianos. “Pagano” ha sido palabra clave en persecuciones y guerras religiosas, por lo cual su utilización refiere, necesariamente, a tales hechos.²⁹

Considerando la influencia recíproca entre cultura y conciencia, advirtiendo la condición subalterna de las comunidades indígenas, la reflexión antropológica no puede pasar por alto la represión a la religiosidad popular indígena concretada en el ejercicio clerical. Partiendo de una introspección crítica deben perfilarse acercamientos analíticos en torno a este fenómeno de carácter hegemónico y transcultural. En esta perspectiva tiene plena actualidad citar el punto de vista externado por Julian Pitt-Rivers:

En materia de religión, la equivalencia de culturas distintas es hoy en día importante por otras razones. Una definición de cristianismo es un requisito esencial para discutir el ecumenismo, ya que la unificación de diferentes iglesias (cuya existencia por lo general, refleja diferencias culturales) depende de que se atribuya mayor importancia a las semejanzas que a las divergencias y, sobre todo, a la distinción que se haga de lo que es doctrinalmente esencial y lo que, siendo accidental, puede dejarse al arbitrio de las culturas locales [...]. Lo importante es decidir dónde hay que colocar los límites del cristianismo, no para excomulgar a nadie, sino únicamente para saber como raciocinar respecto de las formas populares de una religión y el centro dogmático de ésta.³⁰

Atendiendo el núcleo de la reflexión anterior, es evidente la necesidad de abordar esta temática desde la perspectiva antropológica orientada al estudio del pensamiento religioso. Desde luego, el análisis no debe perder de vista la apreciación de Durkheim, en el sentido de que la religión no constituye solamente un sistema de ideas, sino ante todo un sistema de fuerzas.

²⁹ Véase Báez-Jorge (1988:51).

³⁰ Pitt-Rivers (1983: 17)

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, G. *Zongolica: encuentro de Dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986.
- Arias, J. *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, SEP, México, 1975 (SEP/70, 188).
- Báez-Jorge, F. *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.
- Bartolomé, M. A. "La represión de la pluralidad, los derechos indígenas en Oaxaca", *Cuadernos del Sur*, año 2, núm. 4, mayo-agosto de 1993, pp. 63-88.
- Bartolomé, M. A. y A. Barabas. *La presa de Cerro de Oro y el ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinameco en México*, t. II, INI/CNCA, México, 1990.
- Boege, E. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México, 1988.
- Bonfil Batalla, G. (comp.). *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1988.
- Documentos de Puebla*, PPC, Madrid, 1979.
- Dow, J. W. *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, INI/SEP, México, 1974 (Antropología Social, 33).
- Flanet, V. *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*, INI, México, 1977 (Antropología Social, 55).
- García Mora, G. y A. Medina (eds.). *La quiebra de la antropología social en México*, vol. II, UNAM, México, 1986.
- Gómez Martínez, A. *Catequismo y santos patronos en Chicontepepec, Veracruz*, Informe de trabajo de campo, Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 1995.
- González Dorado, A. *De María conquistadora a María libertadora*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- González Villanueva, P. *El sacrificio mixte. Rumbos para una antropología religiosa indígena*, Don Bosco, México, 1989.
- Jäcklein, K. *Un pueblo popoloca*, INI/SEP, México, 1974 (Antropología Social, 25).
- Maldonado, L. *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander, 1985.
- "El catolicismo popular, hecho mayor de la iglesia latinoamericana. Su lugar en la celebración del quinto centenario", en *La primera evangelización en América*, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos, Juan Pablo XXIII/Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1992, pp. 221-237.

- Maurer Ávalos, E. *Los tzeltales: ¿paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?*, presentación de J. Pitt-Rivers, Centro de Estudios Educativos, México, 1983.
- "La síntesis religiosa de los tzeltales", en G. H. Gossen, J. J. Klor de Alva, M. Gutiérrez Estevez y M. León Portilla (eds.). *De palabra y obra en el nuevo mundo. La formación del otro*, vol. 3, Siglo XXI, México, 1993, pp. 153-180.
- Nebel, R. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, FCE, México, 1995.
- Oettinger, M. *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*, INI, México, 1980 (*Antropología Social*, 61).
- Pitt-Rivers, J. "Presentación", en E. Maurer. *Los tzeltales: ¿paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?*, Centro de Estudios Educativos, México, 1983.
- Tranfo, L. *Vida y magia en un mundo osomí del mezcuiltal*, INI/SEP, México, 1974 (*Antropología Social*, 34).
- Turner, P. R. *Los chontales de los Altos*, SEP, México, 1973 (SEP/70, 119).