

Noemí QUEZADA (ED.), *Religiosidad popular México Cuba*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés Editores, México, 2004, 331 p.

El libro es una contribución al estudio de la religiosidad popular en México y Cuba. Sale a la luz en un contexto en el que los espacios de comunicación e intercambio entre académicos de América Latina y el Caribe se encuentran desarticulados, fragmentados y limitados. Las comunicaciones horizontales entre científicos sociales latinoamericanos se vieron truncadas desde los años setenta por el apogeo de las dictaduras militares. Posteriormente, las políticas neoliberales han limitado los recursos para el desarrollo científico de nuestra gran comarca. Los planteamientos teóricos suelen viajar de norte a sur, pero

el sur poco se comunica. Esta es una de las razones por las que hay que agradecer la publicación de *Religiosidad popular México Cuba*.

El libro reúne 21 trabajos agrupados en dos secciones: la primera, dedicada a las creencias y prácticas religiosas en México; la segunda, Cuba y el Caribe. Los artículos de la primera sección comparten una característica común: la fuerte presencia de expresiones religiosas en las que se amalgaman la cosmovisión mesoamericana y el catolicismo popular europeo. En la segunda sección se muestra la fuerte presencia de la cultura africana y, en menor medida la indígena, lo cual imprime su sello particular a las expresiones religiosas de los pueblos.

Del conjunto de los trabajos aquí reunidos existen varias aristas que invitan a la reflexión. Aquí sólo me referiré a dos de ellas: la utilidad que tiene el concepto de “sincretismo” para designar un conjunto de fenómenos religiosos que impiden un análisis riguroso sobre la pluralidad y complejidad en que se expresa la religiosidad popular. La segunda arista que quiero resaltar es la importancia del actor social en el análisis de la cultura y, por ende, de la religión.

Al igual que otros conceptos simplificadores, como el de “culturas híbridas”, el de sincretismo tiende a oscurecer el análisis al ubicar bajo esta etiqueta a las más diversas expresiones religiosas de los pueblos. Tal y como señaló Lamartine Petit Monsierur, autor haitiano citado en este texto, el término sincretismo “...es un concepto equivocado, detrás del concepto se perfila un cierto imperialismo, que considera al catolicismo como la única religión capaz de integrar a otras culturas”. Esta crítica es retomada por Armando Lampe, quien señala que se ha considerado al sincretismo como propiedad exclusiva de religiones no cristianas, en el sentido de que cuando se habla de religiones sincréticas se refiere básicamente a religiones no cristianas. En efecto, desde la jerarquía eclesiástica y las religiones institucionales, los sincréticos siempre son “los otros”.

En realidad, todas las religiones son “sincréticas”, al igual que todas las culturas son “híbridas”. Esta reflexión se deriva del trabajo de Lampe, titulado “Repensar el sincretismo en el estudio de la religión popular en el Caribe” contenido en este volumen. El autor muestra que en el espacio religioso popular del Caribe han coexistido diferentes tradiciones religiosas originarias de Europa, África y América. En el siglo XX, las prácticas religiosas en Latinoamérica se nutren de estas tres fuentes. Por ejemplo, la umbanda brasileña tiene sus raíces en prácticas y conceptos religiosos de los yoruba, en el chamanismo indígena y en los ritos católicos. El culto venezolano de María Lionza —un movimiento que se desarrolló en los últimos cincuenta años, sobre todo en el

ambiente urbano— absorbió ritos esotéricos, chamanismo indígena y aportes afrocubanos. Las tres entidades principales que se manifiestan en este culto son María Lionza, el Indio Guaicaipuro y el Negro Primero, los cuales representan las tres raíces del pueblo venezolano. En Haití la Iglesia católica organizó la persecución del vudú, pero para el pueblo no hay contradicción entre el vudú y el catolicismo, ya que en su vivencia hay santos católicos que representan deidades africanas. Cantos y oraciones mezclan los nombres africanos y católicos de la misma deidad; la gente identifica un Iwa con un santo, las ceremonias del Iwa ocurren en la fiesta del santo católico. Más que sincretismo se puede decir que, en este caso, el catolicismo fue asimilado por el vudú.

Jorge Ramírez Calzadilla, en su trabajo “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña” se refiere, entre otras cuestiones, a la asociación entre religión y problemas cotidianos de la gente que implora a los santos por la salud, la protección, la adivinación. Este es un rasgo predominante de la religiosidad popular cubana. Las devociones masivas a figuras milagrosas se expresan en determinados santuarios católicos en los cuales los santos se relacionan con deidades africanas. Este es el caso de San Lázaro, asociado con la deidad dahomeyana Babalú Ayé; la caridad atribuida a la Virgen de Regla se ha relacionado con la deidad yoruba Ochún, símbolo de la dulzura; a la Virgen de la Merced se le identifica con Obatalá, deidad de la pureza; a Santa Bárbara se le asocia con Shangó, deidad guerrera yoruba.

En Cuba, la población indígena fue prácticamente exterminada. La religiosidad popular emerge de los pueblos de origen africano que sufrieron la desterritorialización violenta y forzada. En México, en cambio, las expresiones populares religiosas se encuentran más imbuidas en prácticas rituales asociadas con el ciclo agrícola. Los pueblos mesoamericanos vivieron un proceso de *etnicización* en su propio territorio. Diversas expresiones de la cosmovisión mesoamericana en la religiosidad popular son analizadas por diversos autores.

Ana María Salazar nos habla de la “moderna sociedad tradicional” en Tepoztlán, Morelos. En su trabajo titulado “Yeyecatl-yeyecame: el espectro simbólico-religioso mesoamericano de las peticiones de lluvia en el paisaje cultural tepozteco”, analiza la relación entre el ciclo agrícola y las prácticas asociadas con deidades prehispánicas en nuestros días. La autora muestra la persistencia de la matriz cultural mesoamericana en los rituales de petición de lluvias que se expresan cada año en peregrinaciones, rituales y ofrendas a las montañas, riscos, cuevas, abrigos rocosos, barrancas, ojos de agua y cascadas. Ello recuerda el culto prehispánico a la lluvia y a la fertilidad, derivado del origen agrícola de esta sociedad.

Andrés Medina retoma numerosas investigaciones efectuadas en la ciudad de México para referirse a la cultura india en esta gran urbe. En su contribución “Religiosidad popular en la ciudad de México: presencia viva de una cosmovisión milenaria” el autor muestra que los rituales públicos son especialmente significativos para analizar la cosmovisión popular, cuyas bases proceden de las antiguas poblaciones mesoamericanas. Llama la atención hacia la necesidad de desarrollar una etnografía de la cuenca de México, como totalidad histórica en contextos rurales y urbanos. La presencia india en la ciudad de México cobra actualidad tanto por la persistencia cultural de los pueblos antiguos de la cuenca, como por la llegada de miles de inmigrantes indígenas. La ciudad de México posee una densa trama en la que se conjugan diversas tradiciones étnicas mesoamericanas y las hispanas coloniales, y de ahí destaca la importancia de analizar la religiosidad popular y su profundidad histórica.

Por su parte, Isabel Lagarriga se refiere a los rituales y ceremonias mortuorias en un pueblo de Coyoacán, en pleno corazón de esta moderna urbe. Analiza las creencias y prácticas populares en relación con el “más allá”, la tipificación que los habitantes de ese barrio hacen sobre los muertos; las causas que atribuyen a la muerte y diversos ritos asociados con ella. Estas prácticas culturales ayudan a mantener la identidad de un poblado que se resiste a ser modificado pese a la urbanización y los cambios estructurales que ésta conlleva.

Todas las religiones son sincréticas, por ello resulta problemático seguir utilizando el concepto de sincretismo que es más descriptivo que explicativo e impide profundizar en la manera en que los actores sociales realizan su propia síntesis, al seleccionar aquellos elementos simbólicos e integrarlos a sus representaciones previas del mundo. Si la relación entre catolicismo y prácticas religiosas mesoamericanas o africanas es de oposición y excluyente, si se sobreimprime una en las otras, si la relación es de complementariedad o de yuxtaposición, tal y como propone Armando Lampe, es preferible considerar al espacio religioso popular como multirreligioso.

EL CONCEPTO DE ACTOR SOCIAL

Ligado con lo anterior, a lo largo de la obra también se filtra la reflexión sobre los procesos de identidad y la importancia que ha adquirido para el análisis el retorno del sujeto en los estudios antropológicos y sociológicos. Cuando la observación antropológica se centra en el sujeto como actor social, deja de ser pertinente considerar si una práctica religiosa es “sincrética” o no lo es. Como

se puede apreciar en los diversos trabajos, los ritos de origen católico, africano o indígena no constituyen sistemas opuestos para quienes los practican. La religiosidad popular es la expresión de un proceso de internalización selectiva y jerarquizada por el actor social. La religión, al igual que toda representación, conforma una visión del mundo y orienta la acción.

En la religiosidad popular se expresa la representación a través de la acción social. En este proceso diversas dimensiones de identidad que comparten los actores religiosos se expresan en el espacio de lo sagrado. Como señala Lampe, “La pregunta es si todavía tiene sentido seguir utilizando el término sincretismo, tomando en cuenta que el pueblo disfruta de diferencias religiosas sin que esto ocasione ningún problema”.

Poniendo de relieve al actor social, Juan Luis Ramírez en su trabajo “La religión, ideología y la religión actuante. El papel transformador de la religiosidad popular”, analiza los significados culturales de dos prácticas religiosas: la de los refugiados procedentes de Huehuetenango que salieron de su país huyendo de la violencia institucionalizada por el gobierno guatemalteco. Ellos reinterpretan su experiencia con base en los pasajes bíblicos y son acompañados por teólogos de la liberación. Su práctica religiosa les permite conformar una nueva comunidad, pero lo hacen a partir de símbolos comunes. El otro caso es el movimiento carismático. Después de hacer una excelente descripción etnográfica de una misa en Monte María, analiza las prácticas relacionadas con ritos de sanación. El eje de su análisis nos remite a la acción social. A partir de los dos casos reseñados, el autor evidencia que a contextos diferentes corresponden complejos simbólicos distintos. Los símbolos particulares de cada código son dimensiones significantes, pero los significados en los dos casos son distintos. En dos comunidades católicas tratadas la fuente básica es la Biblia, tanto para el movimiento carismático como para la religiosidad indígena, el texto bíblico es sustantivo, pero los pasajes sobresalientes y las interpretaciones varían. Para ambas comunidades católicas, la entidad divina que focaliza el culto no es la misma. Cada sistema religioso posee una semántica particular que a su vez significa un contexto igualmente específico. El autor concluye que si tales códigos religiosos impidieran una acción social, es decir, si no funcionaran, la semántica perdería sentido, carecería de significado. Desde esta perspectiva lo religioso, al significar su contexto, ofrece una respuesta práctica a las realidades vividas.

Este libro constituye una aportación a las ciencias sociales de Latinoamérica. Noemí Quezada, su editora, tuvo la visión de integrar en este volumen los resultados de investigaciones plurales y, en algunos aspectos, divergentes.

El concepto de “sincretismo” es uno de ellos. Como pionera en los estudios sobre religiosidad popular en México, Noemí Quezada no sólo dio cuenta de esta diversidad, sino que también realizó aportaciones originales, entre ellas, la incorporación de la dimensión de género en el análisis de las relaciones interétnicas. En este libro ofrece un análisis de las relaciones de poder, la magia y la religión en la sociedad novohispana. En su contribución titulada “Lo sagrado en la magia amorosa”, reflexiona en torno a las relaciones interculturales de dominación, y la manera en que la religión hegemónica se relacionó con otros sistemas religiosos, tanto de origen indígena como africano. El estudio le permitió observar desde una perspectiva de género la manera como las mujeres novohispanas, revirtiendo el orden social, manifestaron los deseos eróticos que les estaban vedados. Muestra que el estudio de la magia amorosa debe ubicarse como parte de la cosmovisión, la religión y la sexualidad, y permite asimismo la vinculación con la vida cotidiana.

El libro, en síntesis, es una contribución al estudio de la religiosidad popular que es de suma utilidad tanto para los especialistas en el tema, como para los no iniciados.

Cristina Oehmichen