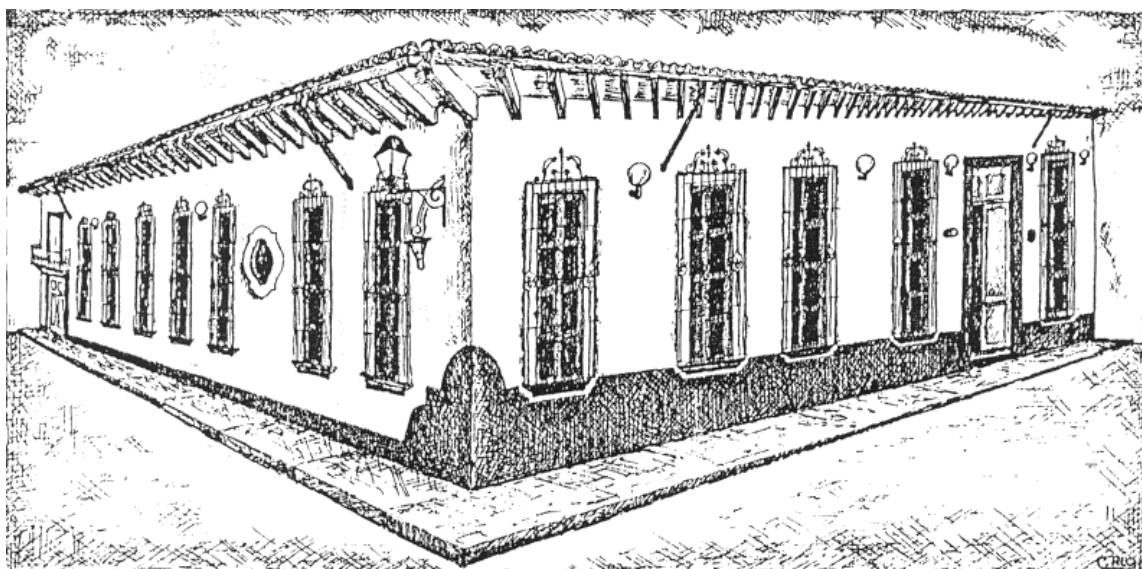


Cuadernos de Trabajo

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



31

En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión
mesoamericana

Félix Báez-Jorge

Xalapa, Ver., Julio 2008

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICO-SOCIALES

Director: Martín Aguilar Sánchez

CUADERNOS DE TRABAJO

Editor:

Feliciano García Aguirre

Comité Editorial:

Joaquín R. González Martínez

Rosío Córdova Plaza

Pedro Jiménez Lara

David Skeritt Gardner

CUADERNO DE TRABAJO N° 31

© Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana

Diego Leño 8, Centro

Xalapa, C.P. 91000, Veracruz

ISSN 1405-5600

Viñeta de la portada: Luis Rechy (†)

Cuidado de la edición: Lilia del Carmen Cárdenas Vázquez

En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión
mesoamericana

Félix Báez-Jorge

Cuadernos de trabajo

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana

Nota previa

Las reflexiones vertidas en este texto tienen un carácter introductorio. Son parte de una discusión más amplia sobre el tema, integradas en un ensayo de mayor extensión y hondura analítica. Centran su foco de interés en la discusión teórica y las pesquisas referidas a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana, temática que –de manera paradójica– ha sido examinada de forma fragmentada e insuficiente, pese a los numerosos abordajes contruidos en torno a los fundamentos, desarrollo y transformaciones del pensamiento religioso en Mesoamérica.

Si los planteamientos que se detallan en el texto alcanzan a motivar disensos, consensos y –sobre todo– nuevas interrogantes, el autor verá cumplido el objetivo primordial que lleva a publicarlo: generar un mayor debate sobre un tema carente, todavía, de la pertinente discusión que merece su importancia en el estudio de lo que se ha dado en llamar la “tradición religiosa mesoamericana”. El análisis de lo sagrado, no debe olvidarse, es también una pesquisa en torno a la condición humana, que lo construye o niega, a partir de específicos contextos históricos. Las colisiones entre fe y razón no son asuntos del pasado; están vigentes como complejos retos del porvenir.

En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana*

Félix Báez-Jorge*

I

En estas reflexiones preliminares conceptualizo los fenómenos religiosos como sistemas ideológicos históricamente orgánicos que (en tanto resultantes del imaginario colectivo y de la vida social) comprenden un complejo ámbito de relaciones simbólicas. Al señalar que la investigación de las religiones “abarca campos inmensos” que un solo analista no es capaz de abordar, Caro Baroja (1995: 21-22) advierte que teólogos, filósofos, historiadores y antropólogos “han dado lugar a una literatura en que las tendencias pueden ser muy encontradas”. Frente a este hecho incuestionable, destaca la necesidad de realizar:

El estudio objetivo de lo que podría llamarse la *religiosidad*, entendiendo que esta[palabra se refiere más que a «la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas», a la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales que le son impuestas a todo hombre al nacer.

El precitado autor establece la prioridad de efectuar “descripciones detalladas de las diferentes expresiones religiosas” en diversas épocas y espacios geográficos, contribuyendo de tal manera a matizar las historias generales que proponen juicios globales y homogéneos, y a conocer “el contenido de tales experiencias”. Esta perspectiva analítica implica investigaciones “sin propósitos apologéticos ni denigratorios”, más allá de los maniqueísmos de la fe y la condena total de la pasión antirreligiosa. Con razón Caro Baroja señala que el fenómeno religioso no se circunscribe al “bloque dogmático” de los teólogos, los filósofos y juristas. Comprende manifestaciones distantes de la ortodoxia, como las que caracterizan la religión popular indígena. Escribe:

* Una primera versión de este texto fue presentada como Conferencia Magistral en el “I Coloquio sobre Cosmovisión Indígena de Puebla”, 12 al 14 de marzo de 2008. Colegio de Antropología-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

* Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de las Ciencias.

Tal riqueza de matices distintos y hasta contradictorios, [...] sorprende; de suerte que no puede reducirse tal fe a unas cuantas ideas, por profundas y esenciales que se consideren, ni a unas cuantas prácticas rígidas, ni a un puro balance negativo, fundado en dos o tres sentencias más o menos antiguas y repetidas.

Los alcances del razonamiento anterior operan como marcos referenciales en este apunte preliminar, en razón de la reivindicación del carácter polisémico de los fenómenos religiosos que plantea, y de la distinción formulada respecto a los cauces canónicos y la variedad de manifestaciones simbólicas que expresan las prácticas individuales. “Las religiones –escribió Durkheim (1966: 151)– son la forma primitiva en que las sociedades toman conciencia de sí mismas y de su historia. Son, en el orden social, lo que la sensación en el individuo”. En efecto, a diferencia de las propuestas racionalistas extremas, las formas religiosas deben analizarse encuadradas en su referente histórico particular, subrayando lo sentido y lo vivido por el grupo social que las ha creado y consagrado como objetos de fe.¹

No cabe en el interés de esta aproximación presentar una reseña histórica de las acepciones que se han dado al concepto de religión en las diferentes plataformas teóricas del pensamiento social, tentativas que en algunos casos han derivado en litigios ideológicos, o en confrontaciones desplazadas hacia planos teológicos y filosóficos. ¿Acaso es posible elaborar una definición unívoca capaz de abarcar la génesis y funciones de la religión en todas las sociedades (primitivas o modernas), que sea aceptada por los estudiosos de las diversas áreas del conocimiento? Los resultados en este sentido han sido poco menos que infructuosos. Evaluando lo realizado en el campo de la antropología Evans-Pritchard (1976: 161) afirmó hace tres décadas que la mayor parte de esos intentos teóricos “son hoy letra muerta”. La sentencia tiene plena vigencia. Transcurridos más de siete siglos desde que Santo Tomás acotara en *Summa Teológica* la definición de religión propuesta por Cicerón en su *De inventioni*,² se han acumulado numerosas conceptualizaciones sobre el tema en los campos de

¹ Este punto de vista no es novedoso. Fue planteado en el siglo XVIII por Constant y Johan Herder (véase Báez-Jorge, 1999: 27). En los años cuarenta, Huizinga (1994: 426-427) formuló una certera crítica a las actitudes del racionalismo intransigente ante la religión, a partir de los puntos de vista de algunos científicos norteamericanos como H. A. Overstreet y el psicólogo conductista J. B. Watson.

² Apunta Cicerón: “La religión es el hecho de preocuparse por una cierta naturaleza *superior* a la que se llama divina y se le rinde culto”. Transcribo esta cita de Debray (1996: 13) quien indica: “Tachemos

la teología, filosofía, psicología y las ciencias sociales. En este ámbito, sobresalientes estudiosos han revisado los esfuerzos definitorios en los campos vecinos de la sociología, la antropología y la historia comparada de las religiones. Una nómina mínima de estos autores debe incluir, necesariamente, a Durkheim, Mauss, De Martino, Dumezil, Weber, Eliade, Lévi-Strauss, Van der Leeuw, Jensen, Tokarev, Brelich, Evans-Pritchard, Bataille, Geertz y Rappaport.

En opinión de Brelich (1986, V.1: 34 ss) la problemática planteada se explica porque el concepto de religión se ha configurado a lo largo del proceso civilizatorio. Al respecto, observa que “ninguna civilización ni siquiera la griega o la romana [...] posee un término que corresponda a este concepto que históricamente se ha definido en una época y en un medio particulares”. En sentido diferente a esa búsqueda de conceptualizaciones totalizantes, en la actualidad los estudiosos orientan sus esfuerzos a determinar los elementos más generales y universales de la religión, partiendo de reconocer su presencia en todas las sociedades. En tanto instrumento analítico, es el vértice en el que coinciden lo social y lo emocional, síntesis posibilitada por la imaginación simbólica, es decir, operada en el aparato psíquico.

II

Más allá de las distintas acepciones dadas a la noción de religión, su contenido y extensión refieren a la interacción subjetiva y significativa con lo sagrado, expresada de manera ritual y simbólica en un marco sistemático articulado y /o regulado, en última instancia, en los complejos ámbitos, relaciones y transacciones que implica el poder. Las estrategias de lo sagrado y las estrategias del poder se articulan estructuralmente, según lo advierte Balandier (1969: 134). “Lo sagrado –indica– es una de las dimensiones del campo político”, y –agrega– el campo religioso puede ser un instrumento del poder. El complejo de creencias colectivas que sustenta toda experiencia religiosa tiene un cimiento terrenal y es producto de relaciones

el calificativo ‘divina’, reemplacémoslo por ‘sagrado’ y tendremos a Durkheim o Rudolf Otto, el inventor de lo ‘numinoso’, del Todo-Otro- terrible y fascinante”.

sociales. Tales creencias son formas de conciencia social, referidas a las condiciones últimas de la existencia humana; condensan el contenido mental que caracteriza ideas, símbolos, valoraciones y convicciones de determinados sectores sociales. En todo caso los fenómenos religiosos expresan, en última instancia, dinámicas y contradicciones inherentes al proceso histórico. La continuidad de los productos de la conciencia humana (más allá de las épocas en que se generan) está determinada por los cambios operados en sus funciones, articuladas a específicas configuraciones estructurales.

Los anteriores planteamientos posibilitan tres vías analíticas: orientan, en primer término, una teoría general respecto a lo sagrado que implica, necesariamente, el referente social; en segundo lugar, conducen al estudio de las expresiones características del fenómeno religioso; finalmente, guían las investigaciones dirigidas a establecer los vínculos entre los hechos mentales y los hechos sociales que los contextúan estructuralmente. Al señalar estas vías metodológicas, es preciso advertir que, como lo observa Habermas (1999: 37),

Las estructuras normativas pueden ser directamente subvertidas por divergencias cognitivas entre un saber secular que se amplía con el desarrollo de las fuerzas productivas y el *corpus* dogmático de las imágenes tradicionales del mundo.

Si bien las definiciones apriorísticas en torno a la noción de lo sagrado ocupan volúmenes enteros, en ningún caso son capaces de aprehender la amplísima gama de sus manifestaciones. “La primera dificultad parece provenir del hecho de que lo sagrado es, en sí muy diverso y de, que por tanto, al criticar a un algo sagrado debería dejarse a un lado la santidad para criticar el contenido concreto mismo”, escribieron con razón Marx y Engels (1974: 328) en la *Ideología Alemana*. Así, intentar explicar tal fenómeno con sentido unívoco es un ejercicio destinado al fracaso. Al contrario, se precisa de definiciones funcionales (operativas) sustentadas, por lo menos, en dos preguntas básicas: 1) ¿Cuáles son las variables que en una sociedad concreta configuran los atributos de lo sagrado en aquello que no lo es en *sí*?; y 2) ¿Qué factores confieren significación religiosa a fenómenos o cosas en circunstancias específicas, cuando en otros escenarios sociales no son considerados de tal manera? Brelich (ibíd: 41) –autor a quien refiero el sentido de las interrogantes anteriores–, considera que las respuestas a estas preguntas deben plantearse en términos históricos, es decir, partir de estudios de sociedades particulares. Precisa situar la realidad en primer término, no postergarla en beneficio de

pretendidas nomenclaturas unívocas o arquetípicas. En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones objetivas de los sujetos sociales, formulación diferente a la de los autores que sustentan la plena autonomía del fenómeno religioso. Destaca en esta dirección el planteamiento de Otto (1980), quien considera que la experiencia de lo sagrado es irreductible a cualquier otra categoría de lo humano. Como sabemos, Otto construye sus reflexiones teológicas a partir de lo *numinoso* (“la conmoción religiosa intensa”, *ibíd*, Cap. II: 180 ss). En la perspectiva fenomenológica de Jung (1981) las observaciones del autor antes referido tienen particular relevancia. De acuerdo con el enfoque junguiano (*ibíd*: 21-22):

Religión es –como dice la voz latina *religare*– la observancia *cuidadosa y concienzuda* de aquello que Rudolf Otto acertadamente ha llamado lo numinoso: una existencia o efectos dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual fuere su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto, independientemente de su voluntad [...] Lo numinoso es, o la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que produce una especial modificación de la conciencia. Tal es, al menos, la regla universal.

El punto de vista de Eliade (1960: 14-15) corresponde a esta orientación, toda vez que considera que “la misma dialéctica de lo sagrado propende a repetir indefinidamente una serie de arquetipos”. En su opinión “una hierofanía realizada en un determinado ‘momento histórico’, recubre, en lo que atañe a su estructura, una hierofanía mil años más vieja o más joven”. Eliade apunta que “justamente por que las hierofanías se repiten, podemos distinguir los hechos religiosos y llegamos a comprenderlos”. Desde esta óptica (que desliga las manifestaciones de lo sagrado de sus contextos sociales específicos), Eliade concluye:

Todo está dicho En la hierofanía más elemental: la manifestación de lo sagrado en una “piedra” o en un “árbol” no es menos misteriosa ni menos digna que esa misma manifestación en un “dios”. El proceso de sacralización de la realidad es el mismo; sólo define la *forma* tomada por este proceso en la conciencia del hombre.

Las hierofanías son para Eliade (1981) la epidermis de un lenguaje profundo que tiene en la naturaleza su cimiento. Así, las “estructuras en las que lo sagrado se constituye” implican hierofanías cósmicas, acuáticas, biológicas, tópicas, etc. Plantea la conveniencia metodológica de aceptar las hierofanías “en cualquier lugar, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social”, manifestando su escepticismo respecto a la utilidad de definir de manera preliminar el fenómeno religioso (ibíd: 21, 23, 35). Las hierofanías son manifestaciones de lo sagrado, y “un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir, revela) otra cosa que no es él mismo” (ibídem: 37); esto es, cuando adquieren dialécticamente la dimensión de la sacralidad. En este contexto teórico Eliade advierte (ibídem: 34):

El universo mental de los mundos arcaicos nos ha llegado, no dialécticamente en las creencias explícitas de los individuos, sino conservado en mitos, símbolos, costumbres que, a pesar de toda clase de degradaciones, dejan ver todavía claramente su sentido original. Representan, en cierto modo, “fósiles vivientes”, y a veces basta con un solo “fósil” para que podamos reconstruir el conjunto orgánico del que es vestigio.

En el pensamiento de Eliade “ni la heterogeneidad histórica de las hierofanías” (referida a las fuentes letradas o ágrafas de las que emanan), “ni su heterogeneidad estructural” (ritos, mitos, etc.), constituyen obstáculos para comprenderlas; “el hecho de que una hierofanía sea siempre histórica –apunta– no destruye necesariamente su ecumenicidad” (ibídem: 27, 33).

En otro orden de ideas, De Martino (1995: 137-138) formuló agudas reflexiones respecto a la caracterización de lo sagrado. En su opinión:

La esfera de lo sagrado designa un orden de técnicas protectoras de los individuos y de los grupos sociales en determinados regímenes de existencia. Estas técnicas son estructuralmente definidas como deshistorificación³ mítico-ritual por ser una mediación de los valores mundanos comprometidos por la crisis de la presencia, o sea por el riesgo de no poder existir como potencia moral y civil de decisión y de elección en ninguna historia humana posible.

³ La palabra italiana es *destorificazione* e indica la acción de pasar algo de la esfera de la historia a la de la metahistoria, de lo caduco a lo eterno, de la realidad cotidiana al mito, según la interpretación de V. Aino (comunicación personal).

De Martino (ídem) considera que la esfera de lo sagrado es mágico-religiosa: el término *magia* indica el momento técnico, y el término *religión* el momento de la mediación de los valores. En lo concreto de la vida magia y religión son inseparables, y “es legítimo hablar de magia cuando a la amplitud de la crisis corresponde un amplio despliegue de técnicas protectoras mítico-rituales y un orden relativamente limitado de valores recuperados”. Así mismo, es legítimo hablar de religión cuando la elevación y la conciencia de los valores mediados adquieren un relieve especial”.⁴

Al examinar la distinción entre lo profano y lo sacro, De Martino (ibídem: 136-137) refiere su carácter al «mundo», o a la esfera numinosa, respectivamente. Destaca la ambivalencia de lo sagrado en razón de la problemática de su doble significación: “negativa” (*tremendum*) y “positiva” (*fascinans*). En consecuencia, un fenómeno sacro positivo puede fácilmente convertirse en su opuesto, y viceversa. Debe subrayarse que De Martino explica la función y significación de lo sagrado en términos de su articulación a “un determinado régimen histórico de existencia”.⁵

Las reflexiones de Habermas (2005: 7, 69 ss) en torno a lo sagrado precisan de un comentario específico, que aquí formulo de manera preliminar, con el definido interés de incorporar sus planteamientos al debate sobre el tema, en el marco de los estudios mesoamericanos. Las observaciones de Habermas se contextúan en el análisis de los marcos categoriales de George Herber Mead y Emile Durkheim, fundados, respectivamente, en la

⁴ En la reseña de *El mundo mágico* (obra toral de E. De Martino), que B. Croce publicara en 1948, advierte que “por obra suya el pensamiento de los primitivos ahora es considerado como una etapa histórica del pensamiento humano, con su propia positividad y su propia tarea en la formación y la evolución de la civilización, y no ya como conjunto de creencias irracionales y supersticiosas. El magismo sirvió para satisfacer la necesidad de vencer de algún modo la disgregación interior y el extravío y el tormento en una época en que no se había aclarado (...) la distinción de una realidad externa y un espíritu que la enfrente, y no tenía solidez –y casi puede decirse que no existía– el concepto de persona”. Véase De Martino (2004, apéndice).

⁵ Tiene particular interés comparar la postura planteada por De Martino con las ideas expresadas por Eliade (1981: 38 ss) en torno a la “ambivalencia de lo sagrado” que –según este autor– “atrae y repele al mismo tiempo” y se “verifica no sólo en los casos de las hierofanías y de las kratofanías negativas (mundo de los muertos, de los espíritus, de todo lo que está ‘maculado’) sino también las formas religiosas más evolucionadas”. De Martino (2004: 346) manifestó su rechazo al sistema teórico de Eliade en tanto expresión del “irracionalismo histórico-religioso y el relativismo cultural que continúa ignorando la complejidad de los problemas y de la perentoriedad de las tareas relacionadas con la veta historicista del pensamiento occidental”.

sociología vista en términos de teoría de la comunicación, o de teoría de la solidaridad social. Nuestro autor propone completar “el programa reconstructivo” de Mead valiéndose de la teoría de la religión de Durkheim. Revisa en particular sus observaciones respecto a la conciencia colectiva, en la que identifica “una raíz prelingüística de la acción comunicativa, raíz que tiene carácter simbólico y que puede, por ende, ser todavía «reconstruida»”. Recuerda, a propósito y con razón, que Durkheim examina la fe religiosa y el patriotismo “no como actitudes extraordinarias de los contemporáneos modernos, sino como expresión de una conciencia colectiva de profundas raíces en la historia de las asociaciones más primitivas y que es nota constitutiva de la identidad de los grupos”.

Una de las cuestiones centrales que prioriza el análisis de Habermas refiere al “tránsito desde la interacción mediada simbólicamente al habla gramatical” (ídem). Es decir, expresa particular y subrayado interés en la estructura racional de la lingüistización de lo sagrado. Plantea así la hipótesis de que “las funciones de integración social y las funciones expresivas que en principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso [...]”. Este supuesto implica, necesariamente, la emancipación de “la acción comunicativa respecto de contextos normativos protegidos por lo sacro” (ibídem: 112). Habermas subraya de tal manera que (ídem):

El desencantamiento y depotenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por la vía de una lingüistización del *consenso normativo básico asegurado por el rito*, y con ello queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa. El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza fascinante de lo santo se “sublima” al tiempo que se cotidianiza al trastocarse en fuerza *vinculante* de pretensiones de validez susceptibles de crítica.

A riesgo de esquematizar y reducir los alcances heurísticos del pensamiento de Habermas en torno a los fenómenos religiosos, resumo enseguida algunas de sus observaciones capitales (ibídem: 81ss). Los medios simbólicos no son suficientes en sí mismos para coordinar los actos de comunicación, realidad que va aparejada al desarrollo cognitivo. Esto presume una escisión de los medios comunicantes, la cual –advierte Habermas– “estaría en correspondencia con la separación en los ámbitos sagrado y profano”. Observa, en consecuencia, que el

simbolismo religioso que posibilita el consenso normativo (y establece con ello “la base para una coordinación ritual de la acción”) es el componente más arcaico que permanece de la etapa de la interacción simbólicamente medida. En tal sentido, los símbolos religiosos “son despojados de sus funciones de adaptación y de dominación de la realidad”, especializándose entonces en “conectar con el medio de comunicación simbólica, las disposiciones comportamentales y las energías y pulsiones que se desligan de los programas innatos”. Al explicar cómo se relaciona la estructura simbólica (entendida como “conciencia colectiva”) creadora de la unidad con la diversidad de las instituciones y de los individuos, Habermas recuerda que en la perspectiva de Durkheim “todas las grandes instituciones se originan en el espíritu de la religión”, lo que significa que la normatividad tiene fundamentos morales “y que por su parte la moral tiene sus raíces en lo sacro”. Sin embargo, “cuanto más se diferencian las instituciones, tanto más laxa se hace su conexión con la praxis ritual”. Al indicar lo anterior, Habermas advierte con razón que, “una religión no sólo cuenta de acciones culturales”, es decir, que el origen religioso en las instituciones “sólo llega a tener un sentido no-trivial si tomamos en consideración las imágenes religiosas del mundo como eslabón entre la identidad colectiva, de un lado, y las instituciones, de otro”. En las sociedades civilizadas la función de legitimar la dominación política corresponde a las imágenes del mundo. Ofrecen éstas un referente potencial que puede utilizarse para justificar el orden político y los fundamentos institucionales, con lo cual se sustenta la autoridad moral y se validan las normas básicas. En sentido diferente, en las “sociedades tribales” (aquéllas donde domina la tradición) las imágenes del mundo no son “elaboradas intelectualmente”, si bien “propician un potencial de justificación de tipo narrativo”. En tales sociedades estas visiones del mundo están todavía tan inextricablemente entrelazadas con el sistema institucional que más que legitimarlo *a posteriori* lo que en realidad hacen es que éste pueda autoexplicarse en ellas (ibídem: 84). Habermas detalla las diferentes funciones que cumplen estas representaciones comunitarias (ídem):

Como estas imágenes del mundo proyectan una totalidad en que todo guarda correspondencia con todo, fijan subjetivamente la identidad colectiva del grupo o de la tribu al orden cósmico, e integran éste con el sistema de instituciones sociales. En el caso límite, la imagen del mundo funciona como especie de correa de transmisión que

transforma el consenso religioso básico en energías de solidaridad social, a las que encauza por las instituciones sociales, prestando a éstas autoridad moral.

Habermas subraya el hecho de que la conexión entre el consenso normativo, las visiones del mundo y el sistema de instituciones, se posibilite a través de los “canales de comunicación lingüística”. En efecto, mientras que las acciones rituales operan en un nivel prelingüístico, las representaciones religiosas del mundo se conectan mediante acciones comunicativas. Con sentido conclusivo, observa (ídem):

Y de las imágenes del mundo, por arcaicas que sean, se nutren las interpretaciones que se hacen de la situación y que penetran en la comunicación cotidiana; y a su vez, sólo a través de este proceso de entendimiento pueden las imágenes del mundo reproducirse. A esta conexión retroalimentativa, deben esas imágenes la *forma* de saber cultural, de un saber que apoya así, en experiencias cognitivas como en experiencias provenientes de integración social.

Las reflexiones de Habermas revisten particular interés en el estudio de los fenómenos propios de la religión popular, teniendo en cuenta el énfasis que apunta respecto a considerar las articulaciones entre las expresiones simbólicas y rituales que resultan del primado de la tradición, y su articulación asincrónica con las manifestaciones y categorías religiosas y normativas propias de la modernidad. Esta articulación (que implica necesariamente reelaboraciones y síntesis en las cosmovisiones) fluye por canales lingüísticos y de integración social, y expresa una dinámica de subrayada cotidianidad. Desde esta óptica, las expresiones de la religión popular indígena se entienden (en palabras de Habermas) como *formas del saber cultural*.

III

En el caso de la antigua religión mesoamericana, la definición de lo sagrado y el análisis de la naturaleza de las divinidades registra valiosas contribuciones en los estudios de Preuss, Nicholson, Seler, Carrasco, González Torres, Matos Moctezuma, León Portilla, López Austin, Broda, Graulich, entre otros destacados especialistas. Al examinar el significado de lo sagrado en Mesoamérica, González Torres (1983) refiere el planteamiento de Otto, y abunda en las opiniones de Eliade, Yinger, Bloch y Hvidfledt, entre otros autores. Establece las siguientes generalizaciones respecto al concepto (íbid: 90):

- 1.-Es lo opuesto a lo profano. Es lo totalmente otro.
- 2.-Está contenido en lo sobrenatural.
- 3.-Es irracional en tanto que está más allá de la razón.
- 4.-Es la parte esencial de la religión.
- 5.-Implica una fuerza o poder y se puede equiparar al concepto de *mana*.
- 6.-Para describir lo sagrado y lo sobrenatural se utilizan analogías tomadas de las realidades que rodean al hombre.

Siguiendo la ruta analítica marcada por González Torres, en un artículo de síntesis Florescano (1997) analiza las interpretaciones formuladas respecto a la naturaleza de los dioses en Mesoamérica. Destaca el punto de vista de Hvidfeldt, quien sugiere que el término *Teotl* (traducido por frailes y misioneros como “Dios”), “es parecido a la idea polinesia de *mana*, que alude a una fuerza impersonal y sagrada difundida en el universo”. Florescano acota este planteamiento basado en la observación que Carrasco formula en su ensayo *Polytheism and Pantheism in Nahua Religion*, proponiendo que, en vez de “interpretar *teotl* como *mana*, es más apropiado usar los términos divino o sagrado para referirse a las fuerzas impersonales, y reservar la palabra *teotl* para los dioses personalizados” (íbid: 41-42). En esta explicación el contexto social es desplazado a un segundo término.

Citando las contribuciones de Miller y Taube, Florescano anota que el “concepto de fuerza sagrada impersonal era también común entre los zapotecos”, en tanto que en “las lenguas mayas, los vocablos *Ku*, *Ch’u* o *Chu’lel*, aludían a lo que era sagrado o divino”. Refiere, además, la interpretación de la palabra *ixiptla*, traducida como “imagen”, “delegado”, “sustituto” o “representante” del dios, lo que llevó a Heyden y Boone a considerar “que la forma física, el vestido y los ornamentos que asume el *ixiptla* definen a la deidad, e incluso la

crean” (ibid: 42). Al respecto es importante señalar que, años atrás, López Austin (1989: 118-119) indicó que “En muchas ocasiones se refieren los textos nahuas al hombre-dios afirmando que es *ixiptla* del dios protector. Por ejemplo, Castillo dice que *Huitzilopochtli ixiptla in Tlacatecólōtl Tetzauhteotl*”. Menciona enseguida las traducciones a este término; enlista los autores que se han ocupado del tema (Schultze Jena, Garibay, Broda, Hvidfeldt), y examina con detalle “la partícula *xip*, común a los términos *xipe* e *ixiptla*”. Considera que *ixiptla* tiene como su componente la partícula *xip*, y el concepto corresponde “a la idea de piel; ‘cobertura’ ‘cáscara’, muy semejante a la que propone para *nahualli*”.

Nahualli (persona o animal que tiene el poder de transformarse) es traducido por López Austin como “lo que es mi vestidura”, “lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor”, acepciones que planteara originalmente en su revelador ensayo *Cuarenta clases de magos en el mundo Náhuatl*. De acuerdo con este orden de ideas, desarrolla una amplia argumentación en torno al verbo *itech quinehua* (examinando las interpretaciones de Garibay, Dibble, Anderson, Chimalpain, Molina y Simeón). El resultado de los textos analizados le lleva a señalar que en el “momento del parto” los hombres reciben “algo” que “los hace participar” de la naturaleza de las divinidades, condición que tiene mayor intensidad “en los hombres-dioses, en su papel de intermediarios y depositarios”. Advierte, además, la posibilidad de que “en la mayoría de los casos la introducción del dios fuere como fuerza impersonal”. Citando la respuesta de Krickeberg a Hvidfeldt, López Austin apunta que “la presencia de dioses personales en el panteón náhuatl es incuestionable; pero en algunos casos no hay duda de que lo que da origen a las acciones de los hombres poseídos son fuerzas sin voluntad”. Explica así que la fuerza sagrada (“proyectada desde el mundo de los dioses a las imágenes”) era atraída por las madres vistiendo a sus hijos enfermos con los atavíos de la divinidad, impetración con la cual esperaban que fueran sanados (ibídem: 122-123). Ciertamente, la complejidad del tema va más allá de los límites de este texto, lo cual no impide señalar la contribución fundamental de López Austin a la explicación de la concepción mesoamericana que imbricaba lo sagrado y lo humano.

Excepciones aparte, el análisis de la noción de lo sagrado en el ámbito de las prácticas y acciones indígenas contemporáneas evidencia limitaciones en los planos teóricos, conceptuales y fácticos. La temática adquiere planos de mayor complejidad en tanto su

análisis implica considerar los efectos del largo proceso de evangelización, las secuelas de reinterpretación simbólica resultantes, así como los acelerados cambios religiosos que se han suscitado en los últimos años. Por cuanto hace a las pesquisas etnográficas en torno a esta compleja temática, revisten especial interés las observaciones que formula Jacorzynski (2004: 268-269) a partir de un acucioso registro entre los tzotziles de Xulvó (Zinacantán, Chiapas). “La interpretación de las concreciones de los lugares sagrados es una tarea compleja, pero apasionante”, escribe el autor; advierte además que “Las creencias y los rituales en torno a los lugares sagrados permiten conservar el ecosistema con sus riquezas naturales [...] y mantienen un relativo equilibrio con el sociosistema”. En tal perspectiva, “Para sacar algo del mundo natural el hombre debe darle algo a cambio [...]”. Esta relación se sustenta en la concepción de que “la vida humana, refleja a su vez la estructura del macrocosmos”, expresada en las cuatro esquinas de la casa (ibid: 264). Los sitios considerados sagrados “aluden hacia vestigios de la cultura indígena, a modelos primordiales de la cosmovisión, a estructuras epistemológicas anteriores” (ibídem: 265). De tal manera, “Lo ‘sobrenatural’ [lo sagrado, por extensión] es simplemente otro aspecto de la realidad, revelado a un grupo privilegiado de personas [...] que lo descubren en sus sueños”. La conclusión de Jacorzynski reviste especial interés: “usando un lenguaje un tanto metafórico, podemos decir que una y la misma cosa puede ser sagrada o profana, sobrenatural o natural” (ibídem: 262-263; las ideas anteriores son examinadas en Báez-Jorge, en prensa).

En un sugerente ensayo dedicado a las cosmovisiones indígenas de Oaxaca, Bartolomé (2005: 13 ss) presenta una puntual revisión de diferentes aproximaciones teóricas respecto a lo sagrado (p. e. Durkheim, Mauss, Lévi-Bruhl, Eliade, Lévi-Strauss), antecedente de su fecundo planteamiento en torno al tema, cuyo análisis excedería los límites de este ensayo. Desde la óptica de Bartolomé (ibid: 18-19):

[...] para las culturas de Oaxaca, en particular y, tal vez, para las mesoamericanas en general, lo sagrado es vivido de manera central como la expresión de un orden que regula tanto el cosmos como a la sociedad. A su vez, lo sagrado o secular no sería necesariamente lo opuesto, es decir, un estado de desorden, sino más bien un estado de *incertidumbre*, en el que las reglas de acción no son demasiado claras. Las cosmogonías locales relatan la instauración de un orden de la naturaleza y la sociedad, las cosmologías

perpetúan la legitimidad de ese orden, y lo sagrado es el ámbito del orden por excelencia, un ‘reservorio’ al que recurren buscando su restauración cuando las crisis sociales o individuales lo requieren.

Otro abordaje de significativos alcances heurísticos es el que desarrolla Barabas (2006) en su ensayo sobre la religiosidad indígena en Oaxaca (con especial referencia a chatinos, chochos, chontales, zoques, mixes, entre otras etnias). Provista de un valioso arsenal de evidencias etnográficas en torno a los etnoterrios sagrados (tema que ha sido escasamente estudiado), la autora propone un modelo analítico orientado a explicar “las recurrencias estructurales” de la territorialidad simbólica (idem: 48 ss). En esta perspectiva, los etnoterrios sagrados reúnen “las categorías de tiempo y espacio (historia en el lugar)” y son “soporte central de la identidad y la cultura porque integra(n) concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron” (íbid: 140). Barabas observa que los grupos étnicos analizados tienen “religiones territoriales”, considerando que están “estrechamente entrelazadas con el medio ambiente natural-cultural” (ibídem: 141). Así, sin referencia específica al proceso de evangelización y a sus secuelas de reinterpretación simbólica, explica que:

Para los pueblos indígenas la naturaleza es considerada como un ámbito sagrado en el que moran los seres sagrados. La sacralidad puede irrumpir en cualquier parte del territorio en sus diferentes manifestaciones, siguiendo una manifestación del espacio que, en Mesoamérica y en la actualidad, está orientada por los cuatro puntos cardinales y el centro [...] Los lugares y territorios sagrados pueden ser entendidos como procesos simbólicos dinámicos, entrelazados con las deidades o fuerzas potentes que se manifiestan en ellos y con los rituales que allí se realizan.

Es pertinente comparar los planteamientos de Barabas con los que años atrás formulara Galinier (p. e. 1990, 2005) respecto al ámbito de las topologías sagradas desde la perspectiva del imaginario otomí. La articulación de las nociones espaciales y temporales –según observa Galinier (2005: 192) con razón– es una “constante de las sociedades mesoamericanas de los tiempos prehispánicos hasta nuestros días”. En la metavisión de las fuentes históricas se presenta al ambiente natural como una constelación de “marcadores cronológicos”, en la cual ríos, riscos, cañones, son lugares que acumulan las temporalidades, de acuerdo con modelos

geológicos o tectónicos. Desde luego, esta proyección del aparato psíquico trasciende el ámbito otomí; en realidad, es parte de todas las “sociedades de la tradición”, en las que –como apunta Balandier (1997: 93)– “Lo imaginario, lo simbólico, el rito, imponen su marca a los lugares, rigen una topología en la cual se oponen lo ordinario y lo extraordinario [...] El espacio humanizado y las otras partes donde el hombre se encuentra en peligro”, es decir, el ámbito de las topologías sagradas.

La especialización del aparato psíquico (articulado a la “singular topografía de los afectos”) se perfila a través de diferentes niveles de organización (alto/bajo, cerca/lejano, interior/exterior) modelo que, como advierte Galinier (íbid: 193), “pretende dar cuenta de vías de circulación de la energía puestas en evidencia por sus vectores privilegiados, el viento [...], la palabra, los fluidos corporales, sangre y esperma (un solo término *Khi*, se aplica a los dos), también los excrementos”, sustancia sagrada por excelencia. En síntesis, “la energía se da a conocer a través de sus modificaciones, como unión y pasaje de un cuerpo a otro, por su contaminación, expulsión, absorción, retención, canibalización, digestión”. Se explica así que los ídolos utilizados por los chamanes otomíes para materializar fuerzas, son llamados *Kzahki* (“energía”).

Desde plataformas cognoscitivas diferentes (que aquí apenas se han esbozado), las observaciones de Habermas, Jacorzynski, Bartolomé, Barabas y Galinier revisten indudable utilidad como rutas analíticas para abordar el estudio de lo sagrado en las cosmovisiones de los grupos indígenas de México. Sus reflexiones trascienden el plano de las polarizaciones, subrayando las ambivalencias, oscilaciones y ambigüedades inherentes a lo sagrado (y a su contraparte profana), estableciendo como referente central sus fuentes, significación social y cimientos terrenales. Estos análisis revisten particular interés para dimensionar en toda su complejidad el ámbito de lo sagrado en el marco subalterno de la religiosidad popular, atendiendo los términos de continuidad y reelaboración simbólica formulados por Broda (p. e. 2001 a; s.f.c.)

De acuerdo con este orden de ideas, para examinar la noción de lo sagrado (atendiendo las coordenadas propuestas en este apunte) es necesario conceptualizar las manifestaciones religiosas como sistemas ideológicos históricamente articulados. Es preciso relacionar el estudio de las ideologías (en tanto procesos) con el análisis de las mentalidades, entendidas en

un marco temporal de *larga duración*, según la formulación de Braudel (1991). Este amplio campo semántico implica, necesariamente, la relación cognoscitiva con el concepto de cosmovisión, estructura integradora del imaginario colectivo que refiere a las explicaciones dinámicas que las sociedades formulan en torno al origen y funcionamiento del universo, y a su desempeño como seres humanos frente a la naturaleza y el grupo social de adscripción. De acuerdo con lo indicado por Broda (2001: 22), “los mitos y los rituales tienen papeles primordiales, patentes en las cosmovisiones; ambos representan insustituibles lenguajes que hacen posible comprender la interrelación de los diferentes planos ideológicos y sociales que vinculan el pasado con el presente”. Con razón Broda (2003: 25) ha señalado que, en el contexto del proceso de evangelización, “la ritualidad ha sido un factor fundamental que ha permitido la reproducción cultural de los grupos étnicos en México”.

Atendiendo a lo señalado por Kosik (1967:65) “La realidad social *no* puede ser conocida como totalidad concreta si el hombre (en el ámbito de la totalidad) es considerado únicamente y sobre todo, como *objeto*, y en la práctica histórico-objetiva [...] no se reconoce su importancia primordial como *sujeto*”. Expresado de manera dialéctica, los fenómenos religiosos son parte de un *todo* social estructurado (que simultáneamente se desarrolla y crea) y, se hallan en permanente interacción y conexión internas con la realidad concreta. La naturaleza de las manifestaciones religiosas, en consecuencia, no debe buscarse *únicamente* en las condiciones materiales de una época determinada; precisa referirse históricamente al *ser* social, es decir, explicarse desde la perspectiva de los procesos sociales que le son inherentes.

La observación anterior parte de considerar que el hombre no existe sin condiciones materiales, y es criatura social únicamente a través (o en razón) de éstas. En efecto, “el carácter social del hombre no sólo consiste en el hecho de que sin *objeto* él no es nada, sino ante todo en que demuestra su propia realidad en su *actividad objetiva*. En la producción y reproducción de la vida social, en la creación de sí mismo como ser histórico-social...”, el hombre produce el mundo materialmente sensible (fundamentado en el trabajo); las relaciones e instituciones sociales y, sobre esta base, las emociones, valores, símbolos, y concepciones (es decir, su visión del mundo). “Sin el sujeto –indica Kosik– estos productos sociales [...] carecen de sentido, mientras que el sujeto sin sus premisas materiales y productos objetivos es un simple espejismo. *La esencia del hombre es la unidad de la objetividad y la subjetividad*”

(íbid: 141-142). A este complejo entramado refiere, en instancia final, todo fenómeno religioso. El hombre trabaja (produce) y cree, al mismo tiempo. En este orden de ideas, tienen particular relevancia los lúcidos planteamientos de Broda (2003: 20) respecto a la persistencia de múltiples elementos de la cosmovisión y el calendario mesoamericano en la religiosidad popular indígena de nuestros días. De acuerdo con lo indicado por la citada autora:

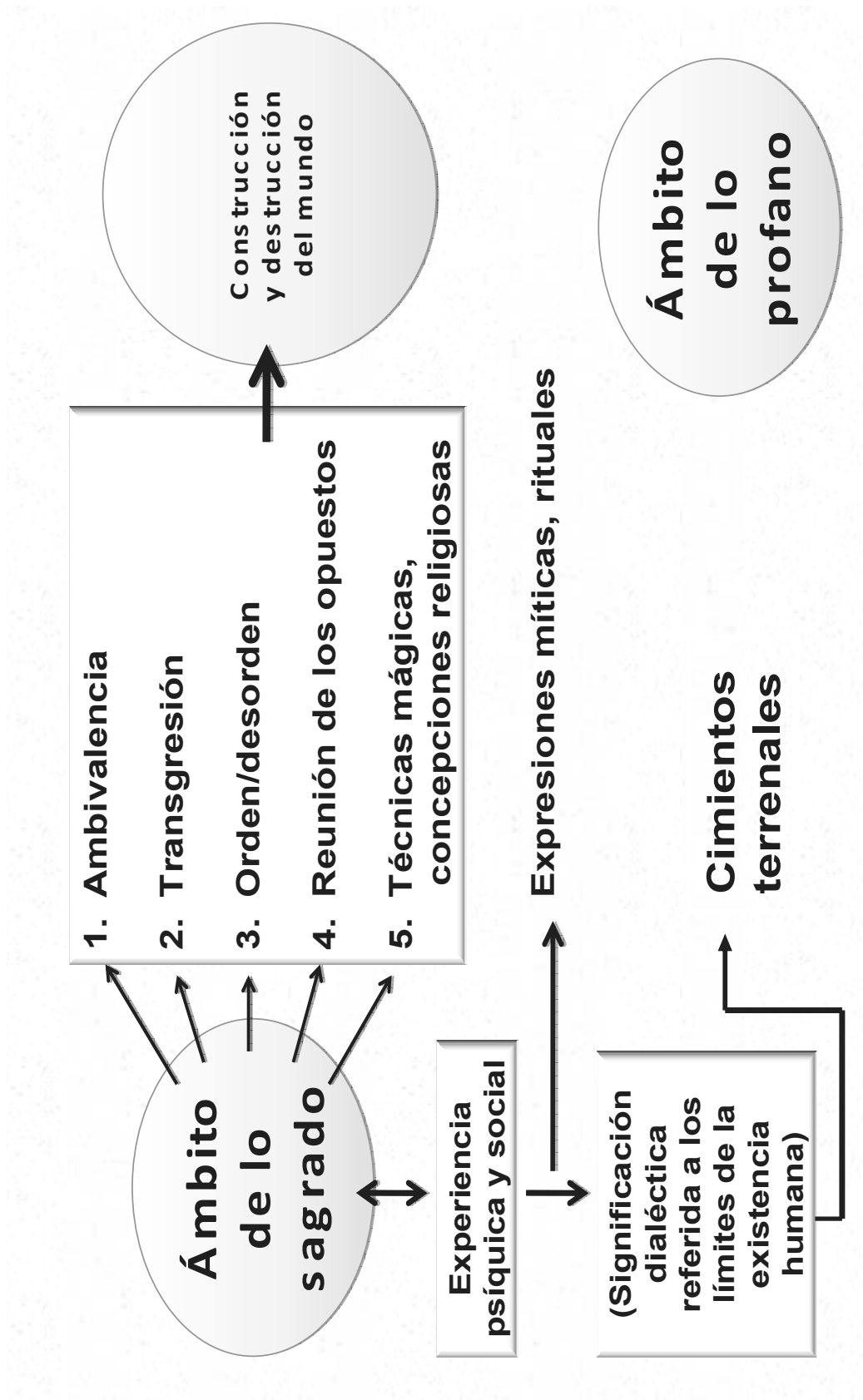
Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que tienen para sus miembros.

Broda (íbid: 24) considera que aunque “la tradición indígena autóctona fue rota violentamente a raíz de la conquista, los ritos más íntimamente ligados con la vida de los campesinos sobrevivieron como parte coherente dentro de un universo cultural fragmentado, que fue expuesto a fuertes presiones de cambios sociales e ideológicos”. En otras palabras, la autora enfatiza la necesidad de referir las expresiones de religiosidad indígena mesoamericana a los marcos del proceso de colonización y a sus secuelas de reinterpretación y sincretismo.

En el marco de las reflexiones externadas en páginas anteriores, estimo pertinente señalar el escaso desarrollo de estudios en torno a la noción de lo sagrado en Mesoamérica. Esta observación es particularmente significativa por cuanto hace al ámbito de las cosmovisiones indígenas contemporáneas. En el plano del pensamiento religioso precolombino la discusión ha alcanzado dimensiones teóricas de mayor envergadura y profundidad analítica. Precisa, entonces, que las pesquisas etnográficas se orienten al registro de experiencias y creencias denotativas de la esfera de lo sagrado, entendidas siempre como proyecciones simbólicas de los sujetos sociales (desde el plano de su aparato psíquico), y confrontadas –en todo caso– con el ámbito de lo profano (véase cuadro 1).

Este ejercicio debe anteponerse a la aplicación apriorística de nomenclaturas de aliento unívoco o de pretendido valor universal, al margen de los procesos históricos. Lo sagrado –no

debe olvidarse— implica el orden y el desorden, la ambivalencia y la trasgresión; es decir, la construcción y la destrucción del mundo, la unión de los opuestos. Es, a todas luces, una experiencia psíquica y social que repele y atrae; explica en su ámbito de significación dialéctica los límites de la existencia humana y la razón de ser de las divinidades. Un campo de comunicación, fusión, contagio, empatía, donde nada existe aislado. Desde esta óptica (en su lectura de Bataille) Baigorria (2005: 106-107) advierte con razón, “la dificultad de pensar lo sagrado desde la óptica de lo profano”. Atendiendo este orden de ideas, abordar el análisis de los fenómenos religiosos sin elucidar sus dimensiones en tanto expresiones de lo sagrado, deviene explicación inoperante, parcial, limitada. En todo caso, es preciso desvelar el contenido social de la esfera sagrada (lo que equivale a decir, sus cimientos terrenales); sus fuentes en los planos míticos y rituales (siempre simbólicos), paso previo para comprender las variables que sustentan sus atributos.



Cuadro I

Bibliografía

Báez-Jorge, F. *La Parentela de María*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1999, 2ª edición.

_____. *El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana* (en prensa).

Baigorria, O. *George Bataille y el erotismo*. Campo de ideas, Si (1ª reimpresión). Argentina, 2005.

Balandier, G. *Antropología política*. Ediciones Península. Barcelona, 1969.

_____. *El desorden. La teoría del caos en las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa Editorial. Barcelona, 1997.

Barabas, A. M. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. INAH, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. México, 2006.

Bartolomé, M. A. *Elogio del politeísmo. Las conversiones indígenas en Oaxaca*. Cuadernos de Etnología. Núm. 3, CONACULTA/INAH. México, 2005.

Braudel, F. *Las civilizaciones actuales*. Tecnos. México, 1991.

Brelich, A. "Prolegómenos a una historia de las religiones". *Historia de las religiones*. Vol. 1. pp. 30-97. Siglo XXI. México, 1986 (6ª edición).

Broda, J. "Introducción" en J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. pp. 15-45. Fondo de Cultura Económica. México, 2001.

_____. "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica" en J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. pp. 165-238. Fondo de Cultura Económica. México, 2001 a.

_____. “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista” en *Diversidad Religiosa en México. Graffylia. Revista de la facultad de Filosofía y Letras*. pp. 16-30. BUAP. México, 2003.

Caro Baroja, J. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Vol. I. Galaxia Gutenberg. Barcelona, 1995.

Debray, R. *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*. Manantial. Buenos Aires, 1996.

De Martino, E. *Storia e Metastoria. I Fondamenti di una teoria del sacro*. Argo. Lecce, 1995.

_____. *El mundo mágico*. Libros de la Amazonia. Buenos Aires, 2004.

Durkheim, E. *Lecciones de sociología*. Editorial Schapire. Buenos Aires, 1966.

Eliade, M. *El chamanismo, las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México, 1960.

_____. *Tratado de historia de las religiones*. ERA. México, 1981 (4ª ed.).

Evans-Pritchard, E. E. *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI Editores. México, 1976.

Florescano, E. “Sobre la naturaleza de los dioses en Mesoamérica”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. pp. 41-67; Vol. XXVII. México, 1997.

Galinier, J. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, 1990.

_____. “L’ «arcaïque». Un nouveau concept pour l’anthropologie?” *Anthropologie et psychanalyse. Regards croisés*. P. Bidow, J. Galinier, B. Juillerant. (Edits.) pp. 183-204. Editions de L’Études en Sciences Sociales, Cahiers de L’Homme, no. 37; 2005.

González Torres, Y. “Lo sagrado en Mesoamérica” *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, T. XXIX: I. pp. 87-95. México, 1983.

Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1999.

_____. *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus Humanidades. México, 2005.

Huizinga, J. *El concepto de la historia y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994.

Jacorzynski, W. *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*. LIX Legislatura, H. Cámara de Diputados/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, México, 2004.

Jung, C. G. *Psicología y religión*. Paidós Studio. Barcelona, 1981.

Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo. México, 1967.

López Austin, A. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1989.

Marx, C. y Engels, F. *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular. México, 1974.

Otto, R. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial. Madrid, 1980

Cuadernos de Trabajo, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, C.P. 91000, Col. Centro.
Xalapa, Veracruz, México.
Telfax (012288) 12 47 19
E-mail: iihs@uv.mx