
EN TORNO AL ESTUDIO COMPARATIVO DE LA PLURALIDAD CATOLICA

Manuel Gutiérrez Estévez

Las páginas que siguen contienen algunas propuestas para desarrollar estudios etnográficos que permitan realizar, en el futuro, análisis comparativos de los sistemas religiosos españoles e hispanoamericanos de denominación católica¹.

Se comienza por hacer una breve referencia al interés que se ha manifestado, frecuentemente, por efectuar comparaciones sistemáticas entre las culturas españolas y americanas y, en especial, de los aspectos relacionados con sus respectivas narrativas míticas y conductas rituales. Para llevar a cabo dichos estudios es necesario resolver, previamente, algunas cuestiones de índole metodológica a cuya discusión se dedica este trabajo. Antes de entrar en esa dis-

¹ Dos investigaciones están actualmente en curso, bajo mi dirección, con una ulterior finalidad comparativa. La primera se refiere a la isla de Gran Canaria y, en sus dos primeras temporadas de campo (en los meses de enero y febrero de 1983 y 1984), ha sido financiada por la Subdirección General de Arqueología y Etnografía del Ministerio de Cultura y el Instituto Canario de Etnografía y Folklore. La segunda, con unos objetivos más amplios, comenzó en junio de 1983; está centrada en los dieciséis pueblos extremeños que, en los siglos XVI y XVII, aportaron un mayor número de conquistadores y colonizadores de América. Esta investigación es posible por el aliento y la financiación prestados por el Centro de Investigaciones Sociológicas. Para ambos estudios dispuse de las facilidades otorgadas por el Instituto Balmes de Sociología del C.S.I.C. Conste, para estas instituciones y sus responsables, mi mayor agradecimiento.

cusión, se presentan tres ejemplos de sistemas religiosos nominalmente católicos que corresponden a dos sociedades rurales americanas (una de México y otra de Perú) y a una española. La primera de las cuestiones metodológicas que se abordarán se refiere a la elección de los criterios y del procedimiento adecuados para fragmentar de modo significativo el ámbito, excesivamente genérico y universal, del catolicismo en una pluralidad de sistemas religiosos con un sentido relativamente autónomo de su común denominación católica. La segunda cuestión que se planteará será, por un lado, la relativa a la determinación de aquellos elementos de un sistema religioso que mejor puedan servir para desarrollar las comparaciones interculturales y, por otro, a la clase de formalización que resulte más fructífera para esas comparaciones.

* * *

El interés de los estudios comparativos.

Desde hace bastantes años la antropología americana ha sentido la necesidad de desarrollar estudios sobre historia y etnografía españolas que permitan entender mejor ciertas formas culturales e instituciones sociales americanas. F. Boas (1912) puso un especial énfasis en señalar que la literatura oral y la mitología contemporáneas de las poblaciones indígenas y mestizas hispanoamericanas estaban tan profundamente afectadas por la influencia española, que la mayor parte de sus temas y motivos eran de origen español. E. C. Parsons se planteó, también, agudamente el problema de la acusada influencia española; primero (1930), respecto a la brujería y algunos rituales de los indios «pueblo» de Nuevo México, y después (1936) en su estudio sobre el pueblo zapoteco de Mitla (Oaxaca, México). R. Beals (1943, 1967) supone que durante lo que denomina el «segundo período colonial indígena» (aproximadamente desde 1720 hasta 1810), se produce una síntesis de la cultura nativa y la cultura española que se «cristaliza» en sus patrones más significativos para mantener, hasta hoy día, el perfil inconfundible de numerosas comunidades indígenas mesoamericanas. De esta manera, lo que hoy es calificado como «indígena» por los habitantes de las ciudades o los representantes de las culturas nacionales, no es sino una especial combinación de algunos elementos prehispánicos y numerosos elementos españoles, aunque todos ellos profundamente modificados por sus necesidades de ajuste mutuo.

Al reconocer la pertinencia de un diagnóstico como éste ², aumenta la ne-

² Como es obvio, es muy grande la diversidad de situaciones que se presentan al estudiar las comunidades indígenas americanas desde esta perspectiva. El propio Beals (1967) señaló las diferencias entre situaciones de síntesis, de sustitución de elementos indígenas por españoles y de compartimentación de ambas clases, y lo ejemplificó con los casos respectivos de yaquis, tarascos y mixes. R. Adams (1965) distinguió, por lo que respecta al Altiplano guatemalteco, cuatro clases de comunidades según su situación de latinización o mestizaje cultural: "tradiciona-

cesidad de desarrollar estudios sobre la cultura tradicional española que puedan ser objeto de un tratamiento comparativo con materiales americanos. G. M. Foster (1960) será quien, de manera explícita, aborde esta cuestión y proponga los conceptos teóricos («cultura de conquista» y «cristalización cultural») que, en su opinión, han de guiar los estudios sobre el proceso de aculturación americano. Aunque los datos de campo allegados por Foster (en 1949 y 1950) y la información bibliográfica que maneja (de 1880 a 1958) son de carácter etnográfico, su perspectiva es historicista. Las preguntas que se hace se refieren al cómo y al porqué de la incorporación americana de determinados elementos de la cultura española. Esas preguntas no son, sin embargo, las únicas que, en mi opinión, pueden intentar contestarse mediante estudios comparativos entre España y América. Conviene recordar que el conjunto formado por España y los países hispanoamericanos contiene el mayor número de sistemas sociales y culturales estrechamente emparentados que existe en el mundo y que representa, por ello, un ámbito privilegiado para la investigación de las ciencias sociales. Con el estudio comparativo de sus materiales, es posible la formulación de los principios que rigen los mecanismos de transformación de determinados aspectos de la cultura o de la sociedad³, o inducir generalizaciones de mayor rango que las habitualmente posibles, o testar hipótesis de correlación o procesuales con mayores facilidades que las habituales en otros ámbitos. Los requisitos exigibles para una «comparación controlada» (F. Eggan, 1954) se satisfacen, en este caso, con relación a un número amplísimo de sociedades, aunque no todos sus aspectos puedan ser comparados con las mismas expectativas de unos resultados interesantes.

Foster (1960: 282-3) considera que, en relación a los estudios comparativos entre España y América, «la religión se revela como tópico particularmente fructífero». Inicialmente podría pensarse que esto no es así, ya que la evangelización americana es llevada a cabo de forma planeada y con la pretensión de transmitir sólo las creencias y prácticas rituales más «puras» (esto es, liberadas de las propias adherencias paganas del cristianismo medieval europeo), pero sólo algunos miembros de las órdenes religiosas misioneras estaban en condiciones de cumplir ese objetivo. La mayoría de los frailes y, sobre todo, los seglares en relación cotidiana con los indígenas, transmitieron, de modo informal, numerosas características de la cultura religiosa tradicional de sus regiones españolas de origen⁴. De esta forma, creencias, prácticas y devociones que se habían desarrollado durante la Edad Media europea o que procedían, incluso, de tradiciones precristianas mediterráneas, pasaron a for-

les”, “indígenas modificadas”, “indígenas ladinizadas” y “ladinas nuevas”. Las escalas, y en ocasiones los criterios para constituir las, varían, como es lógico, al aplicarse a distintos territorios americanos.

³ Este es, por ejemplo, uno de los resultados con mayor interés etnográfico de las *Mythologiques* de Lévi-Strauss.

⁴ La bibliografía sobre la evangelización americana es muy amplia, pero como obras de conjunto pueden verse R. Ricard (1933), P. Borges (1960), P. Duviols (1971) y M. Marzal (1983).

mar parte del repertorio de esta «nueva» cristiandad que, en este sentido y en el de la incorporación de sus propios hábitos religiosos pre-hispánicos, no resultó tan «nueva» como soñaban algunos religiosos utópicos.

Ahora bien, el estudio comparativo de los sistemas religiosos, aun cuando sea posible y probablemente fructífero, está lleno de dificultades. Unas se relacionan con la determinación de la unidad de descripción y análisis, esto es con la elección y aplicación de los criterios delimitadores que hacen que un determinado conjunto de creencias y prácticas rituales pueda ser considerado como un sistema religioso específico (el sistema religioso extremeño, por ejemplo). Se trata, pues, de las dificultades procedentes de la asignación de relevancia analítica a sistemas que se ocultan bajo denominaciones universales (la del catolicismo en este caso), que, a veces pero no siempre, esos sistemas están subsumidos en estructuras organizativas muy amplias (las eclesiásticas) y que siempre comparten bastantes de sus elementos de fe y de ritual con un gran número de creyentes dispersos por muy diferentes regiones del mundo. Es decir, están, en primer lugar, las dificultades de contestar a esta pregunta: ¿Cuáles son los límites de la segmentación particularista de las denominaciones universales de los sistemas religiosos?⁵ En segundo lugar, se presentan las dificultades de seleccionar los aspectos de un sistema religioso determinado que, siendo definitorios de su especificidad, remitan, al mismo tiempo, a un eje suficientemente general, pero no abstracto, respecto al cual desarrollar las comparaciones interculturales. Es decir, se trata de contestar a la pregunta siguiente: ¿Qué elementos de un sistema religioso particular, con denominación católica, deben preferentemente describirse y analizarse para permitir una comparación que se desarrolle en un nivel de abstracción adecuado?

Las páginas que siguen constituyen una primera tentativa de contestar las dos preguntas anteriores; la formulación de las mismas ya indica que será más la operatividad que la consistencia teórica, lo que guiará la búsqueda de unas respuestas aceptables.

* * *

Denominación universal y sistemas religiosos.

La expresión «sistema religioso» que estamos utilizando sirve para denominar cualquiera de las versiones, socialmente producidas y culturalmente estereotipadas (es decir, no idiosincrásicas), de una «religión» que, como el catolicismo, tiene unos mínimos signos de identidad universales y reconocibles. En parte, pero no sólo por poseer una estructura organizativa específica, la religión denominada «catolicismo» puede ser identificada popularmente sin excesiva dificultad. No ocurre lo mismo con los «sistemas religiosos» que contiene en su seno, que son los que, a efectos

⁵ Plantear esta pregunta implica, naturalmente, no reconocer a la organización eclesiástica como la instancia definidora de los límites «exteriores» y las divisiones «interiores» del catolicismo.

descriptivos y analíticos, necesitamos sustantivar⁶. Un sistema religioso, en esta acepción, no constituye una «secta», en la medida en que no hace propuestas explícitas de competencia disyuntiva respecto a otros sistemas alternativos con los que comparte una misma denominación genérica (B. Wilson, 1970: 28). La adhesión competitiva a algunos de los elementos característicos de su credo o su ritual no es algo ajeno a un sistema religioso (piénsese, por ejemplo, en las defensas apasionadas de la virgen local). Pero ante la ausencia de esta adhesión no se plantea, probablemente por falta de poder específico para ello, la posibilidad de sancionar, religiosamente, con la «excomunión», aunque sí existe la opción de sancionar socialmente a los no adeptos mediante la marginación o la «exclusión» de la comunidad que es soporte de ese sistema religioso. Pero, aunque la dinámica de un sistema religioso nominalmente católico no se dirige a su transformación en secta, se pueden presentar situaciones conflictivas con la estructura eclesíástica, administradora de la denominación religiosa universal, que le conduzcan a ello⁷. Generalmente, sólo en esas situaciones conflictivas los grupos sociales que sostienen un sistema religioso sin denominación propia, es decir, un sistema «confundido» en la denominación universal del catolicismo, es cuando adquieren conciencia del carácter específico, peculiar, de su sistema. Mientras, sólo algunos observadores ajenos pueden percibir la inmensa diversidad que se encierra bajo la denominación simple y unitaria de una religión. Caro Baroja lo señala como punto de partida de su estudio sobre las formas de religiosidad en la España de los siglos XVI y XVII: «... La experiencia indica que, incluso en las épocas en que se dice que ha existido un mayor espíritu unitario, religioso, e incluso en los regímenes llamados hierocráticos o teocráticos, las variaciones de contenido o las interpretaciones del significado de la fe ortodoxa, son mucho más grandes de lo que afirman muchos creyentes, de un lado, y muchos incrédulos, de otro» (1978: 14).

Las variaciones en la fe, y la diversidad de las prácticas rituales, particularizan y segmentan una religión en múltiples sistemas religiosos. La significación social de estas versiones permite, incluso, dudar de la pertinencia de la denominación genérica que las engloba. «Las representaciones y las conductas religiosas que invocan un mensaje originario único y permanente, deben su difusión en el espacio social al hecho de que reciben significaciones y funciones radicalmente diferentes por parte de los distintos grupos o clases: así, la unidad de fachada de la iglesia católica en el siglo XIII no consigue disimular

⁶ Los signos visibles de la identificación social católica han sido profundamente afectados por la crisis de las religiones orientadas hacia las iglesias y la correspondiente privatización de la vida religiosa (con las consabidas diferencias entre el campo y la ciudad, entre clases sociales, entre Europa y EE. UU.); esto hace que se hayan multiplicado las versiones más o menos individuales del catolicismo, lo que supone el debilitamiento o la remodelación de algunos de los sistemas religiosos que contiene (cfr. Luckmann, 1967).

⁷ La dinámica producida por los conflictos entre sistemas religiosos y sus agentes es un tema que no afecta, de forma directa, a nuestra argumentación y que puede verse en el conocido trabajo de Bourdieu (1971).

la existencia de verdaderos cismas o herejías internos que le permitían dar una respuesta aparentemente única (intentando así disimular las diferencias) a intereses y exigencias radicalmente distintas» (P. Bourdieu, 1971: 315).

Desde esta perspectiva, la denominación «católica» compartida por significaciones «radicalmente diferentes» del «mensaje originario», no es sino un modo de legitimar el acceso singularizado de los diferentes sistemas religiosos a la riqueza simbólica de ese «mensaje» común. En tanto que «católicos» todos los sistemas religiosos, como versiones socialmente estructuradas del catolicismo, tienen a su disposición un cuerpo doctrinal y un repertorio sacramental que gozan del prestigio derivado de su más remota filiación y que pueden interpretar y administrar conforme a sus propios intereses de significar el mundo. Veamos algunos ejemplos, de selección difícil entre tantos posibles, que nos permitan, posteriormente, volver a encarar la cuestión de la relativa profundidad o radicalidad de las líneas internas de fractura en el ámbito del catolicismo.

* * *

Un sistema religioso del Cuzco (Perú).

El primer ejemplo va a estar referido al sistema religioso compartido, según M. Marzal (1971), que lo ha estudiado, por cinco pueblos andinos. Se trata de los pueblos de Qoñamuro, Wanqara, Urpay, Andahuaylillas y Urcos, todos ellos en la provincia de Quispicanchi (departamento del Cuzco, Perú). La población total de estos cinco pueblos se acerca a los 20.000 habitantes, de los que casi la totalidad, el 92 por 100, tienen el quéchua como lengua materna, aunque el bilingüismo está bastante extendido, sobre todo entre los varones. En Urcos, el más urbanizado de estos pueblos, y en Urpay, casi la totalidad de la población es bilingüe. Todos ellos están situados por encima de los 3.000 metros de altura. Qoñamuro, Wanqara y Andahuaylillas viven de la agricultura y la ganadería. En líneas generales puede decirse que en las tierras más bajas cultivan maíz y habas, y en las altas patatas, cebada, trigo, ollucos y ocas. Tienen rebaños de ovejas y llamas, además de los animales de establo o corral (vacas, gallinas, cerdos y cuyes). En Urpay existe una fábrica textil que da trabajo a la casi totalidad de los varones del pueblo, que sólo trabajan la agricultura durante los fines de semana. En Urcos la estructura ocupacional está más diversificada y hay gente que se dedica al comercio y a trabajos en la construcción y el ferrocarril.

Salvo un pequeño grupo (33 personas en Urcos en 1971), la totalidad de la población se declara y considera católica. Es creencia casi universal en estos pueblos que el mundo ha sido creado por Dios. Respecto a cómo ha sido creado el mundo, la mayoría repite la narración del Génesis, pero es muy frecuente que se relate una versión en la que se combinan ciertos elementos prehispánicos con otros procedentes de la predicación franciscana influida por las doctrinas de Joaquín de Fiore. Por ejemplo:

«La luna no fue creada por Dios, porque siempre existió y en los días de la creación sólo la destinó a otro lugar.

Dios crea el mundo en tres etapas. Primero la etapa del Padre. Un mundo donde los hombres habitaban en la oscuridad. Ellos eran buenos y tenían vida larga, de 150 a 200 años. Pero aparecieron tres soles, derritiendo con su calor las rocas y quemando a todos los hombres y acabando con dicha generación.

En su segunda etapa, Dios creó el mundo de Jesucristo, que es el actual y que algún día llegará a su fin.

Después de todo esto vendrá la tercera etapa, la de la tercera persona, Dios Espíritu Santo, y otros seres habitarán la tierra» (M. Marzal, 1971: 62).

Las creaciones y destrucciones periódicas que caracterizan esta cosmogonía, se resumen en estas palabras de un informante de Qoñamuro: «Primero existió Dios, luego los animales, luego los machus, luego nosotros.» Los «machus», a los que también se les llama a veces «gentiles» o «incas», fueron los primeros habitantes de la tierra, con poderes muy grandes, pues hicieron enormes construcciones. Pero Dios los castigó, aunque no se concreta la causa de ese castigo (sólo un informante de Andahuaylillas dijo que: «No sabían adorar a Dios, ni rezar y vivían como animales»). El castigo consistió en que Dios cambió la suave luz de la luna, bajo la cual los «machus» vivían tranquilos, por la ardiente luz del sol. Esto trajo la muerte a la mayoría, y sólo pudieron salvarse los que se refugiaron en los lugares que son su actual residencia: ciertas ruinas circulares (las chullpas) que hay en las proximidades de muchas comunidades, las grietas o cuevas de los cerros, los manantiales y ciertas plantas. Cuando alguien entra en relación accidental con los «machus» se expone a diferentes daños. Los «machus» pueden producir el encogimiento de algún miembro como en una especie de reumatismo, pueden tomar la apariencia humana de uno de los cónyuges para mantener relaciones sexuales con el otro, o pueden introducirse en alguna persona a la que sale un hueso extraño en alguno de sus miembros.

Se piensa que hay dos tipos de permanencia del alma después de la muerte. Una temporal, que dura ocho días, y que afecta a la totalidad de los difuntos. Durante este período, el alma se queda trajinando por los mismos lugares donde ha vivido, o permanece en el mismo lugar en que ha fallecido, o se marcha realmente al más allá, y regresa a los ocho días para despedirse o pedir a sus familiares que satisfagan las deudas que ha dejado en esta vida. Hay otro tipo de permanencia del alma que es indefinida, o de mayor duración que la anterior, y que afecta a los grandes pecadores. Por ejemplo en Qoñamuro varios informantes dicen:

«Los que tuvieron muchos pecados en su vida, al morir, sus almas toman la forma de animales, tales como ovejas, perros, llamas..., y asus-

tan a las personas que transitan por los caminos. También Dios castiga a algunas almas, que han cometido incesto, a vivir en los nevados. Estos fantasmas matan a la gente que camina por las noches, les quitan los vestidos que luego arrojan en otra parte y se llevan los cuerpos a sus moradas en los nevados para comérselos. Por eso, cuando algunas personas desaparecen, sólo encuentran restos de su ropa destrozada» (M. Marzal, 1971: 80-81).

Transcurridos los ocho días posteriores a la muerte, es cuando el alma ha de hacer el penoso viaje hasta el otro mundo. Una versión muy común lo describe así:

«Para la otra vida hay un camino angosto, cercado de espinas. Hay que cruzar el río Jordán. Los que hacen pasar el río son perros negros; los perros blancos no quieren pasar porque se ensucian. El alma va sola, pero ya cerca de Dios, Cristo la espera en la puerta, con los libros donde se anota lo que hacen los hombres. A los buenos, se los lleva al cielo, a los malos los bota al infierno.»

Las devociones más importantes están referidas a la figura de Cristo y, especialmente, a sus representaciones en los santuarios de Huanca y Qoyllur Rit'i, a los que después se hará alguna referencia. La fiesta principal de dos de los cinco pueblos citados está dedicada a la advocación mariana, la Inmaculada de Urcos y la Virgen Purificada de Qoñamuro. Y en Andahuaylillas la segunda fiesta es la de la Virgen del Rosario. Además, casi en el centro de la región, se levanta el santuario a la Virgen de Kanikunka que atrae a bastantes devotos, sobre todo con motivo de su fiesta anual, que es el 2 de febrero, por ser una imagen de la Candelaria. Esas distintas advocaciones se jerarquizan según la facilidad con que conceden favores, como dice un informante de Urcos: «La Virgen más milagrosa es la Purificada de Kanikunka, luego le sigue la Virgen Inmaculada de Urcos y luego la Virgen del Carmen de Huaró.»

Las imágenes de santos más veneradas son las de los peruanos San Martín de Porres y Santa Rosa de Lima y la de San Antonio. Los santos viven en el cielo con Dios, según la mayoría, y sus imágenes del templo son «como retratos», pero para una minoría viven en el templo dentro de la imagen («los santos viven en la iglesia y se encuentran dentro de la imagen», «su espíritu está dentro de la imagen»...). Casi todos afirman que los santos vivieron «en tiempos antiguos», y algunos señalan que vivieron en tiempo de Cristo, pero les resulta difícil hacer más precisiones. Para la mayoría, los santos se diferencian de Dios, porque han sido creados por él y así son sus hijos, sus ángeles, sus enviados, sus reemplazos; pero hay también una minoría que no ve la diferencia y opina que «son como Dios», «iguales a Dios», «pequeños dioses que viven en el cielo». Existe la costumbre de llevar las imágenes domésticas o las estampas de los santos a la iglesia durante la celebración de la

misa. Algunas de las razones aducidas por los informantes son: «Para que sea un santo legítimo y acompañe a su Dios», «para que escuchen misa, porque si no los llevamos a la iglesia, los días de fiesta se quedan sin escuchar misa. Y cómo estarían sin escuchar misa.»

Cada pueblo, además de disponer de la protección de los santos que están en la iglesia, cuenta con la tutela de los «apus», los espíritus de las montañas o cerros que rodean el poblado. Cada pueblo tiene distintos «apus», aunque hay algunos, que por residir en los picos más altos, tienen influencia sobre toda la región. El más importante de éstos es el Ausangate, el padre de los «apus». Generalmente se considera que han sido creados por Dios, que los ha puesto como guardianes de los pueblos y comunidades. Pueden conversar con Dios y, según varios informantes de Urpay, «se reúnen con El tres veces al año, pero especialmente en la Semana Santa». La gente repite que «los apus ven todas las cosas que nosotros hacemos» y, aunque proporcionan alimento y cuidan al ganado, castigan, también, a los hombres enviando enfermedades, heladas o granizos, o haciendo que el ganado que pasta en el cerro se desbarranque o se pierda.

La agricultura está protegida, sobre todo, por la Pachamama, la madre-tierra, que extiende su tutela al solar donde los hombres construyen sus viviendas, los lugares por donde camina o el sitio donde se entierra. O. Núñez del Prado (1970), refiriéndose a otro pueblo del Departamento del Cuzco, caracteriza así a la Pachamama: «Es un ser bondadoso y ama a las gentes, a quienes prodiga sustento. Ella es inclinada a los regalos y le gusta compartir con los hombres las cosas que ellos beben. No tiene forma concreta, pero tal vez es una mujer vigorosa que siempre se halla sentada para guardar el calor de su cuerpo que da abrigo a las simientes. A veces puede presentarse en forma de roca que emerge de la chacra.» Durante el mes de agosto se realiza «el pago a la tierra» y se quema o entierra un «despacho» para la Pachamama. Un «despacho» es un paquete ceremonial, que puede adquirirse en el mercado, y que contiene pequeñas cantidades de semillas, legumbres, sebo de llama, trocitos de papel, anises, hebras de lana, pequeñas figuritas de plomo, etcétera. Los «despachos» se usan, también, en las ofrendas dirigidas a los «apus» por medio de los especialistas rituales de la comunidad.

En el sistema religioso andino tienen una gran importancia las peregrinaciones y, en esta región, destacan las que se realizan en honor del Señor de Huanca y del Señor de Qoyllur Rit'i. La imagen del Señor de Huanca es un cuadro, de la escuela cuzqueña del siglo XVII, que representa la flagelación de Jesucristo. Las primeras apariciones que dieron lugar al culto se produjeron en 1675. El santuario de Huanca se visita durante todo el año, pero, especialmente, durante Semana Santa y en su fiesta titular, el 14 de septiembre. En esas fechas llegan peregrinos de toda la sierra sur peruana y de Bolivia y Chile. Se hace procesión en la que las mujeres, muchas con coronas de espinas, sacan una Virgen de los Dolores, y los hombres, algunos con cruces de madera, una imagen del propio Señor de Huanca.

La aparición de la imagen de Qoyllur Rit'i data de 1780. El santuario se encuentra a más de 4.500 metros, en la montaña del Ausangate, donde, como se ha dicho, reside el «apu» más poderoso de la región. La imagen está pintada sobre la roca y protegida por un cristal. Numerosos pueblos acuden colectivamente en peregrinación con grupos de baile con vestimentas y máscaras especiales. En las funciones litúrgicas del interior del santuario hay llantos generalizados y algunos piden recibir tres latigazos, «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», como penitencia. Grupos también numerosos ascienden unos metros más para recoger enormes trozos de hielo que bajan en procesión para ofrecer al Señor. Las peticiones de múltiples favores son numerosas y su fama es de ser muy milagroso.

* * *

Un sistema religioso de Chiapas (México).

Un segundo ejemplo de sistema nominalmente católico va a estar referido a Larraínzar, un pueblo de habla tzotzil de los Altos de Chiapas (México), que ha sido estudiado por W. R. Holland (1963). Como otros muchos pueblos de la región, la mayor parte de su población vive dispersa en parajes y caseríos. La población total es de cerca de 8.000 habitantes, de los que sólo unos 600 son «ladinos», o mestizos que hablan español y que viven en la cabecera municipal. La altitud del municipio varía entre 1.000 y 2.200 metros; en uno de los puntos más elevados está situada la cabecera. La variedad de altitud permite una notable diversidad de cultivos, pero los más importantes son los tres productos básicos mesoamericanos: maíz, frijol y calabaza. En las zonas más templadas se producen plátanos, aguacates y cítricos. La mayoría de las familias tienen algunas ovejas y se visten con tejidos de lana y algodón, elaborados por ellos mismos.

En palabras de Holland (1963: 68), «poco después de la Conquista la gente de Larraínzar se declaró convertida al catolicismo». Para ellos, la tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por los hombros de cuatro dioses, «cargadores del mundo», situados en las cuatro esquinas. El cielo es como una montaña de trece escalones, tiene seis escalones de subida, por el oriente, uno en la cima y seis, de bajada, por el occidente. Ese camino es el que diariamente recorre el sol.

Los relatos sobre la creación sucesiva del mundo recuerdan al que ya se ha citado del lejano Perú. La versión dada por un curandero de Larraínzar dice así:

«Este es el tercer mundo y, antes de él, hubo otros dos. En el primero, la tierra era completamente plana y no había sol, sino sólo una luz muy débil. Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a Dios y por ello envió un diluvio que acabara con el mundo. Únicamente los sacerdotes escaparon a

la muerte porque eran monos aulladores y monos arañas y treparon los árboles más altos para salvarse. Por esta razón, en el Carnaval, en febrero, la gente se viste con piel de mono araña y danza, haciéndose pasar por los sacerdotes del primer mundo que se han convertido en personas.

Destruído el primer mundo y muertos sus pobladores, fue creado otro y nuevamente poblado por personas. Pero éstas también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir; a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios quien decidió, entonces, destruir el mundo con un torrente de agua caliente. Cuando comenzó a caer el agua, algunas personas se refugiaron en las cuevas, pero todos murieron y por ello encontramos con frecuencia huesos humanos en las cuevas: son los restos de los habitantes del segundo mundo.

Después de esto, Dios pensó que podía intentar otra vez y envió a su hijo Jesucristo a la tierra para que creara el tercer mundo. Los primeros habitantes fueron tres parejas de ladinos. Eran ricos y su trabajo era leer y escribir. Entonces Dios pensó que era necesario que existiera alguien para hacer los trabajos pesados y creó tres parejas indígenas pobres para servir a los otros. Estas personas se multiplicaron rápidamente y muy pronto llenaron el mundo de gente.»

La tierra, los fenómenos naturales, incluyendo al hombre y a los animales, fueron creados por una deidad benévola a quien los toztziles de Larraínzar llaman Jesucristo. Un resumen del relato de la creación del mundo actual y de la Pasión de Jesucristo, dice así:

«Cristo era indio y no ladino; creció muy rápidamente y a los tres días de nacido salió con su madre, la Virgen María, y comenzó a caminar por todo el mundo. No creo que en ese entonces existieran pueblos, pero más tarde él los hizo. También hizo montañas y árboles, plantó maíz, frijol, caña, plátanos, piña, sandías y otras plantas.»

Después de ayudar y enseñar a un hombre a plantar el maíz, es perseguido por los judíos que intentan crucificarle, aunque la cruz es tan pesada que no pueden con ella.

«Cuando Jesús vio esto, se ofreció a traer la cruz, así lo hizo y la puso dentro de la iglesia de Larraínzar. A las doce de la noche trepó a la cruz y lo clavaron en ella; lanzó un papel a la Virgen que se convirtió en un gallo blanco que comenzó a cantar y entonces todos los judíos se murieron. Entonces Cristo bajó de la cruz y a los tres días subió al cielo con la Virgen. Jesucristo se convirtió en sol y la Virgen en luna, pues antes de él no había más que una débil luz. Así nacieron el sol y la luna» (Holland, 1963: 75-76).

A partir de la transformación de Jesucristo en el sol, la identidad entre ambos es indisoluble para la gente de Larraínzar. Los rezos, que pueden ser versiones próximas al «Padrenuestro» utilizado en España, se dirigen al sol.

Entre los tzotziles actuales cada pueblo tiene su propio panteón de santos concebidos como espíritus de sus antepasados. Por esta razón, en las iglesias, los santos llevan las ropas características de cada pueblo indígena. Algunos pueblos próximos, y conocidos por la gente, tienen santos patronos del mismo nombre. Por ejemplo, los protectores de Plátanos y de Venustiano Carranza (otros pueblos de los Altos de Chiapas) se llaman San Bartolomé, pero estos dos santos, del mismo nombre, son tan diferentes entre sí como sus municipios respectivos. Los santos son hermanos y hermanas de Dios y viven, estrictamente jerarquizados, en los diferentes escalones del cielo. San Andrés es el santo más importante de Larraínzar y se cree que ocupa una de las gradas más elevadas del cielo, probablemente la decimotercera. Allí tiene, delante suyo, tantas velas encendidas como habitantes hay en el municipio. La vela se va gastando a medida en que el individuo correspondiente consume su vida; al apagarse la vela, el individuo muere.

El sistema de fiestas es, posiblemente, la expresión más importante de la vida religiosa y social de Larraínzar. En el curso del año se realizan veintiocho ceremonias religiosas de varios tipos en la cabecera municipal; las más importantes son: el Carnaval, la Semana Santa y, en noviembre, la fiesta de San Andrés, el santo patrón. Además de éstas, hay muchas celebraciones de importancia menor en los fines de semana, cuando se llegan a festejar hasta cinco santos a la vez. Se honra, en total, a treinta y dos santos, además de celebrar las visitas intercambiadas de santos patronos de los pueblos vecinos de Santiago, Magdalenas y Santa Marta. Por lo general, las fiestas dedicadas a dos o tres santos se realizan juntas durante el sábado y el domingo anteriores a la semana en que tienen lugar. Por ejemplo, las fiestas de San Pablo, San Sebastián y San Vicente son el 15, el 20 y el 22 de enero, respectivamente, pero se celebran al mismo tiempo, en el fin de semana que precede al día del primer santo. Además de estas fiestas «mayores» que se celebran en la cabecera, hay otras fiestas «menores», dedicadas a los santos preferidos de los parajes y caseríos⁸.

Las gentes de Larraínzar creen, como otros muchos indígenas tzotziles y de otras lenguas mesoamericanas, que cuando nace una persona exactamente al mismo tiempo un animal en las montañas; los dos están destinados a mantener una relación muy especial y estrecha a lo largo de sus vidas. Dios decide el animal que corresponde a cada individuo. Desde el nacimiento hasta

⁸ Cada fiesta está, como en otros muchos lugares de Mesoamérica y de los Andes, patrocinada y sufragada por individuos que se renuevan anualmente en este servicio, consiguiendo, así, el ascenso en una escala, bien tipificada, de prestigio y autoridad. La bibliografía sobre este tema, "el sistema de cargos", es amplísima, pero el mejor estudio sigue siendo el de F. Cancian (1965); puede verse una crítica a sus interpretaciones en W. Smith (1977).

la muerte, los destinos de ambos están íntimamente ligados y son inseparables; el individuo y su compañero animal (Wayijel en tzotzil), comparten el mismo espíritu (ch'ulel). En esta relación recíproca, si el animal no sufre ningún trastorno, tampoco lo sufre el individuo; pero si uno de los dos es dañado o se enferma, el otro tendrá la misma experiencia en el mismo momento.

Por regla general, existe una íntima relación entre la vitalidad y la fuerza que un Wayijel posee dentro del reino animal, y la posición social del individuo al que acompaña. Los animales compañeros de las personas que tienen un alto *status* se cree que son los mayores y más fuertes felinos; la gente que ocupa un *status* inferior está ligada con los animales más débiles. Los animales compañeros de la gente de Larraínzar tienen sus dominios en diferentes montañas del municipio atribuidas a cada uno de los amplios patrilinajes del pueblo.

La montaña más importante de Larraínzar es Sacomch'en, y está bajo la tutela directa de San Andrés. Los animales compañeros de los habitantes de otras comunidades indígenas —Chamula, Santiago, Zinacantán, etc.—, así como los de los ladinos y extranjeros, se encuentran en las montañas de sus respectivas zonas. La montaña más importante, desde este punto de vista, recibe, en algunas comunidades tzotziles, el nombre de «Calvario».

* * *

Un sistema religioso de Santander (España).

El tercero y último ejemplo está referido a España. Se trata del sistema religioso vigente en el valle del Nansa (Santander), tal como ha sido descrito por W. A. Christian (1972). Los pueblos del valle del Nansa son fundamentalmente ganaderos y parece que, en los últimos doscientos años, han sido más conservadores y devotos que el resto de España, e incluso que los pueblos de los valles vecinos (W. A. Christian, 1978: 183). La religiosidad tradicional del valle del Nansa se manifiesta en dos modalidades de devoción que existen una junto a la otra, que se interpenetran y se modifican mutuamente, aunque pueden ser claramente distinguibles.

Una de ellas, parte de la consideración de los ámbitos divino y humano como marcadamente diferenciados y separados; en consecuencia, los hombres entran en comunicación con ese otro ámbito más poderoso por medio de una conducta y un trato formalizado. Esta clase de devoción se centra en determinados personajes sagrados que poseen imágenes singulares, vinculadas de modo indisoluble a una iglesia, ermita o santuario determinado (por ejemplo, Nuestra Señora del Llano, en Obeso, o el Cristo de los Remedios, en Bielba). Se trata, en opinión de W. A. Christian, de una religiosidad pre-tridentina. La otra forma de devoción, post-tridentina, en cambio, se fundamenta en la consideración de que lo humano debe aproximarse lo más posible a lo divino; la relación entre los dos ámbitos es, preferentemente, íntima, aunque esté

clericalmente sostenida y orientada. Esta segunda clase de devoción selecciona como objeto de su atención a personajes sagrados cuyas imágenes o representaciones tienen una difusión mucho más amplia que las anteriores (por ejemplo, la Virgen del Carmen o el Sagrado Corazón de Jesús.)

La primera modalidad está dirigida a conseguir, de los personajes sagrados locales, ayuda práctica en las dificultades de la vida; está orientada hacia este mundo. La segunda modalidad de devoción busca, de modo preferente, la purificación y la salvación personal por medio de la ayuda simbólica de personajes sagrados «universales» en el ámbito del catolicismo; está orientada, de este modo, hacia el más allá. Los personajes sagrados locales (sean advocaciones locales de Jesús, de la Virgen o imágenes especiales de algún Santo), están muy ligados al propio paisaje, sus celebraciones anuales, además, constituyen fiestas importantes para toda la comunidad y, de esta manera, dividen tiempo y espacio en las categorías de sagrado y profano. Por contraste, los personajes sagrados «universales» (las «devociones generalizadas» en la terminología de W. A. Christian), son indiferentes respecto al paisaje, son cosmopolitas y su principal función clasificatoria es la de dividir las situaciones personales en puras e impuras.

La mitología y el ritual vinculados a ambos tipos de personajes sagrados son, también, diferentes. La mitología de las advocaciones o santos locales (las «imágenes de devoción» para Christian) está constituida por las leyendas de los santuarios que se refieren a la aparición, o «invención», de la imagen y a los milagros iniciales que acompañan la construcción del propio santuario y el primer impulso de su devoción. La mitología fundamental, aunque no exclusiva, de la otra modalidad de devoción, está formada por las versiones populares de los textos canónicos sobre la expulsión del Paraíso y la resurrección de Cristo. La práctica ritual de relación con los personajes sagrados locales está basada en la analogía con el intercambio de bienes, la oración es instrumental, con finalidad muy específica, y la «promesa» es el cumplimiento del pago debido por la obtención del favor solicitado. En cambio, la relación con las «devociones generalizadas» está basada en la analogía con las diferencias de papeles y de poder de la familia (la Virgen es la madre, Jesús el hermano), y las oraciones están dirigidas a conseguir el perdón y la salvación; las promesas constituyen, entonces, una penitencia⁹. La primera clase de devoción está, en nuestro tiempo, sostenida y ejercitada por la manipulación popular, mientras que la segunda es, primordialmente, objeto de manipulación clerical. La primera es casi la única forma de devoción religiosa en que, directa o indirectamente, participan los varones del valle del Nansa. La

⁹ En realidad, la penitencia tiene, también, una significación de “pago” compensatorio por los pecados cometidos. En la promesa penitencial se “paga” por lo que uno ha hecho a los personajes sagrados, mientras que en la promesa de gratitud se “paga” a los personajes sagrados lo que ellos han hecho por uno. En ambos casos el hombre está en situación de “deudor”.

segunda es, en cambio, la modalidad preferida, según W. A. Christian, por las mujeres viudas y las casadas de mayor edad.

Los dos tipos de relaciones con lo sagrado —relativos a la ayuda práctica y a la purificación— no son por supuesto en absoluto excluyentes, y la mayoría de las personas que mantienen un tipo de relación participan, en cierto modo, del otro. W. A. Christian (1978: 187) sospecha que, históricamente, los aspectos más instrumentales, de puro poder, de la religión se desarrollaron primero y que el paulatino cambio de énfasis hacia la salvación constituye una adición posterior que consiguió efectividad sólo a partir de la Edad Media. En cualquier caso, el sistema religioso tradicional del valle del Nansa articula, en una complementariedad no exenta de conflictos, dos modos de relación con dos clases de personajes sagrados que son diferenciables por su función y su significado. Esta diferenciación tiene su importancia y, más adelante, se aludirá a ella.

* * *

Semejanza de los tres sistemas religiosos citados.

Los tres sistemas religiosos que, a modo de ejemplo, se han descrito sumariamente en las páginas anteriores tienen en común numerosos elementos de su narrativa mítica y su ritual. Un análisis detallado de los mismos, que no es la ocasión de hacer, permitiría, probablemente,

determinar si esas semejanzas que se perciben en una primera aproximación son resultados de una interacción histórica que ha difundido de modo común ciertas formas, aunque no quizá sus significados, o si éstos son también comunes como efecto de algunas semejanzas básicas en las estructuras de las respectivas sociedades que las mantienen¹⁰.

Pero además de esas posibles semejanzas, más o menos sustantivas, los tres ejemplos citados comparten su ubicación en un mismo grupo taxonómico de sistemas religiosos clasificados por lo que respecta a dos ejes, uno nominal, y quizá organizativo, y otro de carácter más sociológico. En relación al primero de ellos, los tres sistemas religiosos reciben, tanto desde el interior de los mismos, por sus propios fieles componentes, como desde el exterior, la denominación de «católicos» y, además, aunque en diferente medida y de manera distinta, están articulados en una estructura organizativa común, la iglesia universal. Por otra parte, los tres sistemas religiosos citados están sostenidos actualmente, y han sido históricamente perfilados, por sociedades con una

¹⁰ No hay que olvidar que los sistemas religiosos americanos prehispánicos, antes de ser transformados por la acción evangelizadora, llamaron la atención de los frailes por la doble similitud que presentaban con rituales campesinos cristianos y costumbres populares españolas, por una parte, y con los cultos paganos de Grecia y Roma, por otra. Claro está que estas semejanzas estaban basadas en características muy externas o superficiales, aunque quizá algunas de ellas estuvieran derivadas del común interés por la simbolización de la naturaleza (cfr. J. Caro Baroja, 1978: 349-361).

composición mayoritariamente campesina. Los tres sistemas son católicos y sus respectivas sociedades son campesinas. Muy frecuentemente la caracterización social de los miembros de estos sistemas religiosos se ha utilizado para adjetivar a la propia religión que mantienen. De este modo, la expresión «catolicismo popular», o de modo más indefinido «religiosidad popular», ha pasado a ser de uso común y, casi siempre, acrítico¹¹. Desde la perspectiva y argumentación que ahora nos interesa, el inconveniente principal de esas denominaciones estriba en que privilegian una oposición disyuntiva («popular» *vs.* «no-popular») que oculta la pluralidad de las formas religiosas contenidas en una denominación única. No hay «un» catolicismo popular, sino múltiples sistemas católicos «populares» (por llamarlos de alguna manera) que se diferencian entre sí de un modo más profundo y radical al que puede servir para distinguir su conjunto del constituido por una religión supuestamente no-popular. La obra ya citada de Caro Baroja (1978) muestra hasta qué punto, en los siglos XVI y XVII, podían diferir las respectivas religiosidades de labradores, mercaderes, soldados, estudiantes de teología o monjas; y todos ellos «populares» para el historiador o el antropólogo.

Sin embargo, como es sabido, ha parecido, en ocasiones, que los campesinos tenían un mismo tipo de religión. No es necesario entrar, ahora, en una reseña y discusión de las diferentes caracterizaciones que se han hecho de la religiosidad campesina. En realidad, el haber utilizado como ejemplo, en las páginas anteriores, tres sistemas religiosos de sociedades campesinas es algo puramente accidental a nuestra argumentación y sólo se debe a no haber podido disponer de estudios que, con una precisión comparable, estuvieran referidos a comunidades urbanas o a grupos profesionales específicos. En todo caso, los tres sistemas religiosos que estamos utilizando como referencia constituyen sendas manifestaciones particulares de una clase que, generalmente, se denomina con la expresión singular de «catolicismo popular», aunque sería más adecuado nombrarla con la expresión plural de «religiones católicas campesinas». Esta última denominación implica la aceptación de la existencia de una pluralidad de «catolicismos» (con lo que ello tiene de contraste paradójico entre el nombre, con su pretensión universal, y la realidad de su fragmentación). Pero implica, también, reconocer la pluralidad de formas con que cada sociedad configura su expresión religiosa, aunque tenga una caracterización tipológica común (como la campesina, por ejemplo). Se ha presentado, pues, la descripción sumaria de tres religiones católicas campesinas. Entre ellas hay, aparentemente, semejanzas y diferencias; una de estas diferencias aparentes va a retener, ahora, nuestra atención.

Los dos sistemas religiosos americanos que se han citado, uno de gentes de lengua tzotzil, de México, y el otro de gente de lengua quéchua, de Perú,

¹¹ Son muy numerosas las obras que discuten las implicaciones teóricas de la expresión «religiosidad popular» y que proponen otras expresiones alternativas. (Entre los estudiosos españoles del tema puede verse J. Prat, 1983, que utiliza la expresión sustitutiva de «experiencia religiosa ordinaria».)

parecen tener en común, y por contraste con el sistema religioso español que también se ha citado, su muy acusada condición de formar parte de religiones sincréticas, o de ser la manifestación particular de un fenómeno de sincretismo religioso. La sospecha, mejor o peor fundamentada, de que el catolicismo americano es esencialmente sincrético, hunde sus raíces en la primera etapa de la evangelización y se mantiene hasta hoy mismo. Algunos antropólogos americanistas no conformes con la expresión débil de «catolicismo folk» (utilizada, por ejemplo, por P. Carrasco, 1952), la sustituyen por la expresión, más fuerte e intencionalmente más descriptiva, de «cristo-paganismo» (W. Madsen, 1957). En todos los casos, se piensa que es característico del catolicismo americano, indígena o campesino, el haber establecido un compromiso entre las viejas creencias y prácticas pre-hispánicas y las nuevas llevadas por los misioneros y colonizadores españoles. Fray Diego Durán, que escribe en el último tercio del siglo XVI, recoge un suceso que expresa muy bien la actitud personal que daría lugar, después, a ese compromiso o sincretismo generalizado. Dice así (Durán, 1967; I: 237):

«Reprendiendo yo a un indio de ciertas cosas (...) y así riñéndole el mal que había hecho, me respondió: Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*. Y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora que quiere decir, *estar en medio*, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no están aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. Y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros»¹².

Este acudir a Dios o al demonio, a los nuevos y a los viejos dioses, a los santos y a los «apus», a Jesucristo y al sol, configura el perfil de numerosos sistemas religiosos americanos y, aparentemente, resulta característico de los mismos y los diferencia de otros sistemas religiosos, también de denominación católica, que están vigentes en España y una gran parte de Europa. Pero, en realidad, las diferencias son sólo de perspectiva.

En el ámbito del cristianismo europeo, y también desde sus comienzos hasta hoy, han sido numerosísimas las voces (apasionadas por la crítica o por la alarma, en unos casos, o serenas y eruditas, en otros) que han destacado la abundancia de elementos doctrinales, narrativos y rituales de origen pre-cristiano, «pagano», que se han introducido y subsistido en las estructuras correspondientes a un cristianismo supuestamente «puro», pero nunca realizado históricamente. Los ejemplos pueden ser muy numerosos y muy varia-

¹² M. León-Portilla (1974: 24-25) comenta esta misma cita de Durán y ve en ella el esbozo de una teoría de *nepantlismo* cultural, "quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo".

dos¹³, aunque debido al interés puesto en ello por los cristianos protestantes y no-latinos, se ha destacado la exhibición de los aspectos pre-cristianos del culto a la Virgen y a los santos. Sobre todo, y de forma muy especial, se han acumulado datos históricos para mostrar la subrogación de determinados santos titulares de santuarios importantes en figuras del panteón previo a la evangelización cristiana. Se puede saber así qué determinados lugares (y determinadas fechas del año) han sido objeto de la atención ritual de los campesinos europeos desde mucho antes de su adhesión al cristianismo. Saber cuál es la razón de ello es más difícil. «¿Será por puro resabio pagano, unido a oportunismo clerical, por lo que en fuentes situadas en lugares umbríos, altos que dominan una tierra, lugares que llaman la atención por su belleza o su carácter misterioso, hay una ermita o un santuario mayor? ¿O no será que la emoción que sentía el hombre antiguo, precristiano, ante aquellos lugares, era la misma que siente o ha sentido el cristiano hasta hace poco» (Caro Baroja, 1978: 338-9). Sea cual sea la explicación, las religiones campesinas europeas son, como las americanas, el resultado de un compromiso, el efecto último de una situación inicial en que los individuos se encontraron *nepantla*. Los campesinos americanos, igual que los españoles o los europeos, no diferencian, por su origen histórico, las distintas secciones o elementos de sus respectivos sistemas religiosos. Todos los elementos están estructurados en un único sistema que organiza su experiencia y proporciona determinadas energías simbólicas para vivir en sociedad. Las imágenes de los santuarios locales del valle del Nansa, por ejemplo, tienen un poder que deriva de la advocación cristiana que representa, pero que se halla multiplicado por el efecto de la ubicación milenaria que ocupa, del período del año en que se le festeja y de los gestos y conductas rituales con que los hombres le honran. Una gran parte de esos elementos, y con relación a un considerable número de imágenes, tendrán una antigüedad mayor que la del cristianismo. El lugar, el tiempo y los gestos rituales que forman el contexto de un santo o de una Virgen del valle del Nansa son anteriores al conocimiento del nombre de ese santo o de esa Virgen. Y en esto, pese a las apariencias, las religiones cristianas mediterráneas (campesinas o no) no son diferentes de las americanas. Unas y otras son sincréticas, aunque los ingredientes de su sincretismo sean diferentes. En la triple comparación que los frailes evangelizadores del siglo xvi hacían entre religiones indígenas americanas, la religión cristiana y el paganismo greco-romano, está ya sugerida esta condición común. Basta ampliar la perspectiva histórica, contemplar a americanos y españoles desde una posición originaria y común a ambos, la de Roma, para percibir con claridad su similitud. (Naturalmente, que estas consideraciones implican que, en última instancia, todas las religiones son sincréticas, lo que, probablemente, anula la utilidad del calificativo o, al menos, la reduce a una cuestión de grado y de dimensión temporal.)

¹³ Una obra reciente y accesible que contiene información muy sugestiva sobre este asunto es la de O. Giordano (1979).

Posibles segmentaciones de una religión universal.

El que los tres sistemas religiosos que estamos utilizando como referencia ejemplificadora sean igualmente sincréticos, significa que cada uno de ellos constituye una versión, singular, irrepetible, formada por una determinada combinación de elementos variantes. De

esta manera, la primera cuestión de naturaleza metodológica que nos habíamos planteado para poder desarrollar un estudio comparativo de los sistemas religiosos católicos, puede formularse así: ¿cuándo la acumulación de variantes nos permite decir que estamos ante un sistema religioso específico?

Una serie de posibles respuestas, de raíz durkheimniana, partiría de considerar que cada sociedad tiene un sistema religioso propio y específico que la simboliza y constituye. Ello conduce a trasladar el problema al de la determinación de las unidades sociales o étnicas pertinentes. Determinación que, aunque pueda descansar en criterios «estructurales» (o utilizarlos, más bien), es fundamentalmente una cuestión de conciencia, de conciencia étnica, de definición del «nosotros» y «ellos», y, por tanto, «coyuntural» y dependiente del contexto en que se manifiesta la comunicación o la rivalidad. En ese contexto, cada instancia social o étnica, que se pretenda existente y significativa frente a otras, elegirá unos «símbolos» que expresen su identidad. Estará legitimada en el uso de esos «símbolos» en la medida en que sea una unidad social o étnica, pero sólo se constituye como tal por medio de esos «símbolos». Si sociedad y sistema simbólico (o sistema específicamente religioso en el caso que nos ocupa) son términos co-extensivos, y los límites o fronteras sociales se expresan y constituyen por los del sistema simbólico, entonces, la determinación rigurosa y no apriorística de la amplitud de un sistema religioso dado es imposible. Si nos preguntamos cuántos y cuáles son los sistemas religiosos diferenciados que hay en un territorio señalado y la respuesta es que tantos y tales como sociedades diferentes hay en ese mismo territorio, y si a la indagación siguiente acerca del número y perfil de esas sociedades nos vemos obligados a contestar que éstas se segmentan siguiendo las líneas del uso exclusivamente de símbolos religiosos, estamos prisioneros de una circularidad operativamente irrompible.

En el estudio de las sociedades españolas y americanas, el problema puede resolverse aparentemente si se adopta, como un *a priori*, la opinión común de privilegiar (en sentido estricto la de conceder sólo «realidad») a aquellos ámbitos que tienen reconocida su unidad por motivos administrativos, geográficos o históricos. Municipios, valles, comarcas, provincias o regiones, pasan a ser, así, sinónimos de otras tantas sociedades que se expresan, simbólicamente, de forma diferenciada. Su peculiaridad estaría, en este caso, sintetizada en la figura y las fiestas de su Patrón o Patrona. W. A. Christian (1978: 65-66) lo expresa así: «Aunque el equivalente terrenal del sistema patrón-cliente se ha transformado algo en los últimos doscientos años, se mantiene la metáfora del patronazgo por lo que respecta a las imágenes sagradas. Gran parte de España está distribuida entre y adjudicada a diversas imágenes sagradas a

modo de peculiar patrimonio suyo o patronazgo.» El territorio en el que se manifiesta la lealtad a una determinada imagen constituye su «territorio de gracia». «Los 'territorios de gracia' de los santuarios a lo largo de España constituyen, con frecuencia, las mismas unidades geográficas. Para la comunidad humana que vive en su 'territorio de gracia', la imagen del santuario viene a simbolizar el paisaje y las actividades en que se basa su identidad» (*ibid.*: 65). En América es también muy frecuente considerar que el sistema religioso tiene por función principal la construcción de la identidad social. Con relación al área natural de México, pero con validez para otras muchas partes, son ilustrativos los comentarios de G. Giménez (1978: 234): «Las imágenes de los abogados y santos patronos se hallan insertas en el corazón de los pueblos presidiendo desde allí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus antepasados y de sus orígenes en el tiempo. A consecuencia de ello, otorgan literalmente hablando una identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí. Este otorgamiento de identidad se manifiesta ya en el hecho de que la mayoría de las comunidades pueblerinas tradicionales *recibieron su nombre* de los santos patronos: San Pedro Atlapulco, San Pedro Cholula, San Pedro Tultepec, Magdalena de los Santos Reyes, San Francisco Tepoxuca, San Mateo Ozolco...»

Esto supone que a cada «unidad geográfica» (?) o a cada nivel de articulación social y cultural (del municipio, o incluso del barrio, a la nación) corresponde una variante en su sistema religioso (la variante de su Patrón). Esta variante, por concentrar una notable atención ritual y ser utilizada circunstancialmente como símbolo de la etnicidad del grupo, resulta, con frecuencia, privilegiada por el análisis (aunque no es el caso de W. A. Christian), como si fuera la más significativa, y de hecho la única, de las variantes que configuran esos posibles sistemas religiosos particulares cuya extensión y límites, de esta manera, se nos escapan. Desde esta perspectiva, no se consideraría la existencia de sistemas religiosos particulares, no habría religiones católicas diferenciadas, sino tan sólo patronazgos locales que no cuestionan la pertinencia de estudiar la religión católica como un todo integrador de sus variantes. Pero es precisamente esa integración unitaria la que, como hipótesis, ha sido puesta en cuestión. Frente a ella, la segmentación social, geográfica o étnica del catolicismo universal, sólo adquiere su verdadera importancia cuando va más allá del examen de los santuarios o los patronos locales e incluye a la totalidad de las prácticas y creencias, a la totalidad de la experiencia religiosa¹⁴. Al reducir el significado de las variantes locales del catolicismo a sus funciones de expresión simbólica de la identidad étnica, se ocultan entre otras muchas variantes religiosas distintivas que no guardan relación, al menos directa, con esa función.

Parece, pues, necesario intentar, desde otra perspectiva, la respuesta a la

¹⁴ J. Prat (1982) propone, en este sentido, un amplio programa de temas de estudio con indudable utilidad descriptiva.

cuestión sobre la especificidad, a efectos analíticos, de un sistema religioso segmentado del seno de una religión universal.

Algunos de los términos (como «versión» y «variante») que se han utilizado en los párrafos anteriores con un sentido meramente aproximativo, y en alguna ocasión con pretendida ambigüedad, permiten una glosa de la que puede derivarse tanto una mayor precisión para esos términos, como la sugerencia de una perspectiva utilizable en la identificación de los sistemas religiosos.

Al emplear el término «versión» con referencia a un determinado sistema religioso se ha estado, en realidad, contradiciendo la hipótesis fundamental de estas páginas. Si un sistema religioso determinado (el de Larraínzar en Chiapas o el de Urcos en el Cuzco, por ejemplo) es calificado como una «versión» del catolicismo (considerado éste como religión universal), se está, entonces, minusvalorando la autonomía de su significado y, por tanto, de modo implícito, reduciendo la pertinencia de su análisis diferenciado. En tanto que «versión», un sistema religioso puede considerarse sólo como una forma singular, o una interpretación particular, de un objeto que constituye su referencia o modelo, es decir la religión con denominación universal. Sin embargo, esa relación subordinada de su significado parece estar ausente en la mayoría de los sistemas religiosos católicos que pueden considerarse. Estos, por tanto, no son simples «versiones» del catolicismo y sus relaciones con esa denominación universal son mucho más tenues de lo que el término «versión» sugiere.

Cada sistema religioso distintivo de un grupo constituye una estructura autónoma de significación, que está construida, eso sí, con elementos (míticos o rituales) procedentes del sistema religioso canónico que, como resultado de un poder históricamente adquirido, se identifica con la denominación universal del catolicismo. Otros elementos, sin embargo, igualmente importantes en la construcción de esa estructura de significación que es cada sistema religioso, procederán de otros sistemas diferentes que no han incidido, en cambio, en su denominación. (Esta incidencia oculta, no reflejada en su denominación, es la que autoriza el calificativo de «sincrético» para referirse, desde la perspectiva del sistema religioso que se pretende canónico, a todos los restantes sistemas que se acogen a su misma denominación.) Según esto, la diferencia de rango entre el sistema religioso tzotzil de Larraínzar y el sistema religioso vaticano es sólo una circunstancial diferencia de poder de sus respectivos representantes en el seno de una estructura organizativa parcialmente compartida. Pero esta diferencia, aunque importante y significativa en determinados aspectos, no lo es en otros. Desde la perspectiva aquí adoptada, ambos sistemas religiosos son equivalentes; uno no es «versión» del otro. Ambos constituyen estructuras autónomas de significación.

Las «versiones» no son, pues, los sistemas religiosos distintivos de un grupo, sino los repertorios religiosos individuales de los miembros de ese grupo. En éstos sí se aprecia ya la subordinación y el particularismo del sentido como características de la versión: cada individuo no sólo tiene un conocimiento fragmentario del sistema religioso al que se adhiere, sino, también,

un conocimiento y una práctica parciales o interesados. De modo inevitable, cada individuo proporciona una «versión» del sistema religioso al que se adhiere. El perfil de este sistema, su contenido, es el resultado de la proyección de esas múltiples «versiones» particulares de sus miembros, manifestadas a través de, también múltiples, «variantes». El proceso resulta semejante, como es obvio, al de la constitución de cualquier otra conducta social, y la existencia de una ortodoxia organizativamente tutelada por la iglesia no debe ser suficiente para enmascarar el carácter relativamente autónomo de la producción social de un sistema religioso.

Cada sistema religioso es, con relación a las versiones idiosincrásicas del mismo, su *foco virtual*, esto es la convergencia, analíticamente construida, de las mismas. Su construcción, mediante la proyección de las versiones particulares, sólo puede considerarse realizada cuando es posible formularla como un sistema estructurado. Es decir, sólo puede constituirse un sistema religioso distintivo de un grupo cuando el *corpus* de versiones disponible converge en una estructura de significación, autónoma y totalizadora. Si del análisis de ese *corpus* resultan dos o más estructuras (metafóricamente, dos o más «focos virtuales») nos encontramos ante dos o más sistemas religiosos diferenciados. Si, por el contrario, el análisis del *corpus* (dando por supuesto su amplitud y representatividad) no consiente la constitución de una estructura de esas características, estamos, probablemente, en presencia de un sistema religioso en descomposición.

De esta manera, la tarea de identificar los límites de un sistema religioso, su extensión, se referirá a la posibilidad de ser formulado como una estructura de significación. En las páginas siguientes se precisará la forma y los requisitos que se postulan para esta estructura.

* * *

Analogías con los textos narrativos.

Para el desarrollo de un estudio comparativo sobre sistemas religiosos nominalmente católicos, no sólo es necesario proceder a su identificación previa, sino también, como se ha indicado al comienzo de este trabajo, escoger, entre los numerosos elementos que configuran cada sistema religioso distintivo, aquellos que mejor pueden servir como articuladores de la comparación. Pero en la selección de ese *item*, además de su aptitud comparativa, han de intervenir otros criterios. En primer lugar, el de su capacidad para proporcionar, como hilo conductor, una descripción integrada del repertorio de creencias y rituales que constituye el sistema religioso de referencia. En segundo lugar, el de su disponibilidad para reflejar, en su propio perfil, las relaciones históricas mantenidas por el sistema religioso estudiado con el sistema canónico que le proporciona su denominación; de este modo, el particularismo que se reivindica para su estudio podrá evitar la ingenuidad metodológica de convertirse en aislacionismo interpretativo (lo que daría lugar, por ejemplo,

a tratar el culto a San Sebastián como una «creación» tzotzil). Por último, el *item* de un sistema religioso que haya de seleccionarse con pretensiones comparativas, ha de servir para mostrar las líneas de fractura (las fronteras polémicas) de la totalidad del campo ideológico, en cuyo seno el sistema religioso de preferencia compite con otros sistemas alternativos en su pretensión de proporcionar a los fieles una significación aceptable del mundo.

Con una finalidad diferente, la de establecer una secuencia evolutiva apta para la ubicación relativa de todos los sistemas religiosos, R. Bellah (1964) considera cuatro aspectos: el propio sistema religioso de símbolos, la acción religiosa o ritual, la organización religiosa y las implicaciones sociales de una religión. Todos ellos, aunque con otros términos y algún reagrupamiento, aparecerán, en nuestra propuesta, relacionados entre sí y, en cierto modo, jerarquizados por su respectiva operatividad comparativa.

Se ha postulado antes que todo sistema religioso constituye una estructura autónoma de significación que es inducida a partir del análisis de las versiones idiosincrásicas del mismo sistema. Aunque no sea necesario, en esta ocasión, exponer y ejemplificar los pasos, claramente formalizados, de la especial técnica inductiva que permite la formulación de esa estructura, sí que es conveniente precisar algo más las características e implicaciones de la misma. La estructura de la significación pone en mutua relación (de contradicción, de contrariedad y de complementariedad) los términos («simbólicos») fundamentales con los que el sistema religioso construye su sentido en y para el mundo; por ello, la estructura de la significación no es sino «el sentido» lógicamente articulado. Esa articulación resulta posible en la medida en que el sistema religioso pueda ser tratado analíticamente de forma semejante a como es tratado un texto¹⁵. Pero más aún, si un sistema religioso en su totalidad (es decir, considerando tanto el mito como el ritual, con sus respectivos aspectos organizativos y efectos sociales), puede ser tratado como un texto narrativo, podremos aplicarle, con todas las adaptaciones que resulten necesarias, unos conceptos operativos y unas técnicas de análisis que han mostrado su efectividad en la descripción y la comparación de dichos textos narrativos.

La analogía entre un sistema religioso y un texto narrativo puede no ser sólo una hipótesis exigida por razones de conveniencia analítica, sino basarse, además, en una determinada apreciación del sentido de la práctica religiosa. Por ejemplo, G. Giménez (1978: 33) considera que la práctica religiosa puede asimilarse a una especie de microhistoria sagrada, directamente vivida, participada y representada por los actores humanos en interacción con seres sagrados. De este modo, el objetivo del análisis de un sistema religioso consiste en «descubrir la sintaxis subyacente que da sentido a esa microhistoria que el creyente 'se narra a sí mismo' a través de su práctica y de la percepción sub-

¹⁵ En el sentido amplio del término "texto", a partir del cual algunos antropólogos e historiadores pretenden constituir una semiótica de la cultura, considerada esta última como conjunto de textos o mecanismo productor de textos (por ejemplo, J. M. Lotman y B. A. Uspenkij, 1971).

jetiva que tiene del papel que en ella desempeña». El estudio de la sintaxis de este relato peculiar, de esta microhistoria, obliga al empleo de una terminología que procede de la lingüística, aunque esté, en numerosas ocasiones, entrecruzada por conceptos más estrictamente sociológicos.

Desde la perspectiva de su analogía con el relato¹⁶ cada sistema religioso distintivo poseerá, como aquél, un «programa» principal en el que se exprese, de modo sintético, lo que podríamos llamar su «función» religiosa más genérica. Está constituido por un enunciado de hacer que rige un enunciado de estado. El «programa» de un sistema religioso puede ser interpretado como un cambio de estado, efectuado por un sujeto (no necesariamente personalizado) y que afecta a otro sujeto. El cambio de estado se refiere a la adquisición o conjunción que el sujeto de estado experimenta en relación a un objeto de valor («simbólico» o no). Greimas y Courtés (1979) lo representan así:

$$PN = F [S_1 \rightarrow (S_2 \cap O_v)]$$

en donde: PN es el programa narrativo; F, es la función; S_1 , el sujeto de hacer; S_2 , el sujeto de estado; O_v , es el objeto de valor; [] representa el enunciado de hacer y () el enunciado de estado; el signo \rightarrow señala la función de hacer y el signo \cap , la conjunción que indica el estado final, la consecuencia del hacer.

Puede ponerse como ejemplo muy simple del programa el de un sistema religioso cristiano que, en su forma más pura, tendría esta expresión:

$$P = F [\text{Cristo} \rightarrow (\text{la humanidad} \cap \text{la salvación})]$$

Es decir, el hacer de Cristo transforma el estado de la humanidad permitiéndole adquirir la salvación.

Ahora bien, un programa religioso principal, del tipo del antes citado, puede no ser específico de un sistema religioso distintivo, producto de la segregación de una religión universal y ser común, en cambio, a varios de esos sistemas que, como grupo, constituirían una clase de religiosidad distintiva (la religiosidad campesina, la de las clases medias urbanas, o la religiosidad franciscana, por ejemplo). Pero, sin embargo, lo que sí resultará específico de cada sistema religioso es el repertorio de programas subordinados correspondientes a cada uno de los mitos y rituales de ese sistema. El mito y el ritual constituyen textos (y en última instancia tan «narrativo» es el ritual como el mito) y, por tanto, reducibles, también, a programas narrativos que tendrán la condición de subordinados (en cierto modo, instrumentales) respecto al programa de su propio sistema religioso. Un sistema religioso estará, entonces, constituido, en este nivel, por un «programa» que expresa su pertenencia a

¹⁶ En la exposición que sigue se utilizarán, amplia y libremente, términos y conceptos elaborados con otros fines por A. J. Greimas (1966; 1970; 1976) y A. J. Greimas y J. Courtés (1979).

una clase de religiosidad determinada, y por un repertorio de «programas» subordinados correspondientes a la totalidad de los mitos y rituales que lo constituyen como sistema distintivo. La lectura de ese repertorio proporcionaría un primer conocimiento, tanto de los personajes o actantes sagrados que «hacen» algo en ese sistema religioso, como su mayor o menor especialización respecto a los objetos de valor que el sistema en cuestión proporciona a sus fieles. Sin embargo, ese repertorio de «programas» de mitos y rituales, aun cuando pudiera llegar a jerarquizarse por su relación con el objeto de valor del programa principal, no expresa las relaciones funcionales entre los diversos elementos presentes en un sistema religioso. Esas relaciones funcionales, expresadas bajo la forma de una estructura actancial, habrán de ser establecidas para el sistema religioso en su conjunto y para cada uno de sus mitos y rituales.

Ahora bien, el postular la posibilidad de la formulación de esa estructura actancial, como resultado de un trato analítico uniforme para el mito y el ritual, obliga a unas consideraciones previas.

Si el sistema religioso considerado en su conjunto, como totalidad socialmente relevante, ha sido caracterizado como el foco virtual de sus versiones idiosincrásicas, de la misma forma ha de caracterizarse a los mitos, a cada mito, y al ritual, a cada ritual específico. Con respecto a los mitos, las consecuencias teóricas y metodológicas de esta perspectiva han sido ya sistemáticamente exploradas desde que C. Lévi-Strauss habló por vez primera (1958) de la precariedad constitutiva del mito; por una parte, de su «estructura hojaldrada» y, por otra, dada su pluridimensionalidad, de sus relaciones en varios grupos de transformación hasta constituir un «archimito» (*id.* 1966: 325). En cambio, en relación al estudio del ritual no han sido, no ya abordadas, sino ni siquiera sugeridas, numerosas implicaciones derivadas del postulado inicial que lo identifica, a efectos analíticos, con un texto narrativo socialmente construido.

Por ejemplo, mientras que el análisis del mito descansa sobre la pluralidad de versiones y busca formular una lógica de la variación¹⁷, en el estudio del ritual el análisis se refiere, siempre, a una sola versión del mismo, que es la representada por la descripción hecha por el etnógrafo (esté o no «enriquecida» por la exégesis de algunos informantes).

El concepto de «variante» en los estudios sobre rituales es un concepto distinto al que se emplea en el estudio de los mitos, o en general, en los estudios sobre literatura oral. Habitualmente se consideran «variantes» del ri-

¹⁷ "... una dificultad que ha constituido hasta el presente uno de los principales obstáculos para el progreso de los estudios mitológicos, a saber, la búsqueda de la versión auténtica o primitiva. Nosotros proponemos, por el contrario, definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones"; "... jamás se insistirá bastante sobre la necesidad absoluta de no omitir ninguna de las variantes que han sido recogidas". "No existe versión 'verdadera' de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito" (C. Lévi-Strauss, 1958: 240-242).

tual a las modificaciones que el ritual experimenta en sus distintas manifestaciones en el espacio o en el tiempo, pero, siempre, tal como ellas son percibidas por el etnógrafo. La única «versión» existente, a efectos analíticos, sobre un ritual realizado en un momento y lugar determinados, es la «versión» («auténtica») del etnógrafo. Es el etnógrafo, el que, por su formación especializada, tiene atribuida la competencia necesaria para establecer la sucesión correcta, «real», de las acciones, gestos, objetos y palabras implicados en ese ritual. Es él quien, en definitiva, *construye* lo que será a todos los efectos, *el* ritual, la versión única que se proporciona al lector y al colega.

Conceptualmente, la descripción única de un ritual determinado *equivale* a lo que es la desautorizada «versión fáctica» de una narración oral; es decir, se trata de una versión construida por el recopilador fundiendo, según su criterio, las variantes socialmente producidas. Ahora bien, si en los estudios sobre narrativa oral, ese procedimiento ha sido, hace mucho tiempo, desterrado en la práctica científica, ¿por qué no ha ocurrido lo mismo respecto al ritual? El trato diferente que se concede al ritual, en este sentido, parte de la consideración tópica de que son cosas diferentes, que no coinciden, lo que los hombres «dicen» que hacen y lo que «realmente» hacen. La versión única del ritual, elaborada por el etnógrafo a partir de su observación participante, reflejaría, según sus pretensiones, lo que sucede «en realidad». Su entrenamiento profesional en la percepción de lo diferente parece autorizarle a privilegiar, de esta manera, su versión. La legitimación que puede esgrimir el recopilador de tradición oral es semejante; conoce tantas versiones de un mismo texto que podría sentirse facultado para decidir las variantes que tienen relevancia, pero esa posibilidad no le es consentida.

Por otra parte, la versión descriptiva única de un ritual concede a todos sus elementos constitutivos un mismo *status* ontológico, convierte a todos en igualmente «reales», ya que todos figuran incluidos de la misma manera en esa descripción que, ilusoriamente, se pretende completar. Ante un *corpus* de versiones descriptivas de un mismo ritual, en cambio, la «realidad» de sus elementos constitutivos es selectiva (unos gestos, por ejemplo, son descritos y otros no) y es diferencial (lo que se describe no se describe de la misma manera). La pluralidad de versiones muestra, así, la percepción social del ritual en cuestión.

Una pluralidad de versiones descriptivas de un ritual (una de las cuales, sin privilegio alguno respecto a las restantes, es la «versión fáctica» del etnógrafo), muestra con una nitidez insospechada el carácter *narrativo* de todo ritual. Se dispone, así, de bases más firmes para la fragmentación de las secuencias, para la determinación de los actantes, para la inducción, en definitiva, de la estructura de la significación del ritual. Si el análisis comparativo estructural de los mitos ha sido posible por la consideración de la multiplicidad de sus versiones y variantes, un análisis semejante en relación a los rituales será, también, posible cuando se modifique, en el sentido apuntado, tanto la estrategia etnográfica como los procedimientos analíticos. Mientras tanto, una

misa católica, por ejemplo, parecerá ser la misma cosa (aunque se reconozca su diferencia de significado), en un pueblo indígena de Chiapas, en otro de los Andes o en uno de Santander, puesto que las «versiones fácticas» de esa misa son coincidentes. Cuando, en cambio, se dispone de las respectivas narraciones indígenas sobre esa «misma» misa en los tres lugares, surgen tres *corpora* diferenciados de texto que «elaboran» socialmente un ritual distinto en cada caso. Es la pluralidad de versiones lo que permite constituir al ritual como un objeto analítico semejante al mito, como un texto productor de sentido por y a través de sus variantes.

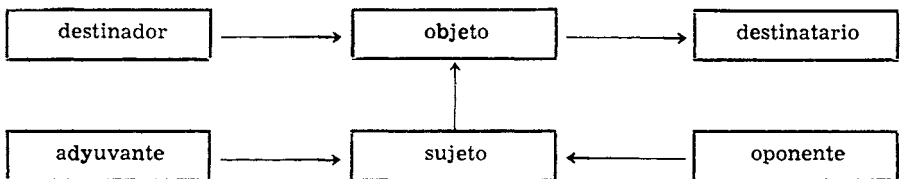
* * *

Estructura del sistema religioso.

Resulta pues que, desde esta perspectiva, el mito (un determinado conjunto de palabras) y el ritual (un conjunto heterogéneo de acciones, gestos, objetos, organizaciones y palabras) son formalmente equivalentes y

poseen un mismo tipo de estructura, aunque puedan diferir, como es normal, en sus respectivas significaciones. Por otro lado, la estructura que comparten entre sí todos los mitos y los rituales es también de la misma clase que la estructura del sistema religioso que los comprende.

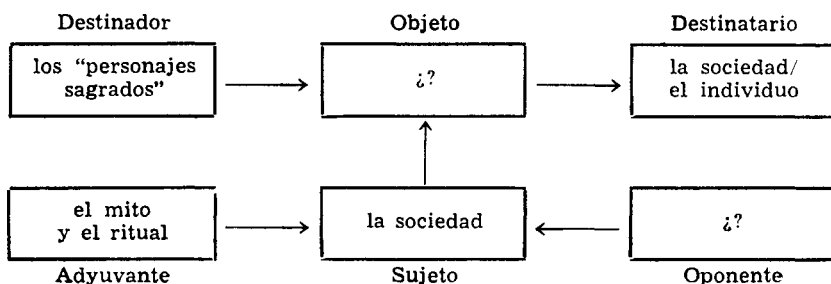
La estructura actancial está construida teniendo en cuenta la estructura sintáctica de las lenguas naturales y por ello está en condiciones de representar de forma correcta una proposición descriptiva de la interacción funcional existente en un proceso social particular (en nuestro caso, el de la producción social de la significación religiosa). Los elementos o términos actuantes en cada mito y en cada ritual, en cada una de sus respectivas secuencias, y en el sistema religioso que los engloba, pueden ser identificados con seis roles actanciales que mantienen entre sí las relaciones que se representan en el esquema siguiente:



En términos generales, se considera que, en un esquema actancial, la relación entre «sujeto» y el «objeto» aparece con un contenido semántico de «deseo» o «búsqueda». Es una relación de «conjunción» que permite considerar que este sujeto y este objeto existen uno en función del otro (A. J. Greimas, 1973), sin que sea necesario pronunciarse sobre la naturaleza (ontológica) de cada uno de estos dos términos, que sólo se definen uno por el otro, en una relación de presuposición recíproca (J. Courtés, 1976). Los términos actuantes «destinador»/«destinatario» se encuentran en una relación asimé-

trica, en la que el primero es término presupuesto, mientras el segundo es término que presupone. Al considerar esta relación, el «objeto», inscrito en el eje del «deseo» o «búsqueda» con respecto al «sujeto», se inscribe, ahora además, en el eje de la «comunicación» por su posición en la relación «destinador»/«destinatario». Por último, la función actancial que se manifiesta en la misma dirección del «deseo» o la «búsqueda», o facilitando la comunicación del «objeto», se considera bajo el término de «adyuvante», mientras que se caracteriza como «oponente» a la función contraria a la conjunción entre «sujeto» y «objeto». Por lo que respecta a las calificaciones o «modalizaciones» de la acción, del hacer, se considera que el «querer» corresponde al eje «sujeto»/«objeto», el «saber» al del «destinador»/«destinatario» y el «poder» al de «adyuvante»/«oponente».

Mediante la utilización de estas categorías actanciales, y de sus relaciones, puede representarse la acción social realizada por un sistema religioso determinado. Si consideramos de forma muy genérica, poco precisa, cualquier sistema religioso nominalmente católico, tendríamos una representación esquemática como la siguiente:



En este esquema es «la sociedad», como «sujeto», el actante que manifiesta y produce la búsqueda de una pluralidad de «objetos» religiosos específicos y, por tanto, variables para los diferentes sistemas religiosos. El «destinatario» es la propia sociedad (que puede «recibir», merced al sistema religioso que sustenta, tanto una legitimación para su propio orden, como por ejemplo, la garantía del normal funcionamiento de la naturaleza con que se relaciona), y el individuo (que puede, también, «recibir» asistencia, en forma de «significado», durante las crisis de su vida, o ayuda diaria en su trabajo o su vida doméstica).

Cuando los sistemas religiosos comparten una misma denominación identificadora, cabe suponer que la composición del repertorio de «objetos» actanciales de cada sistema es, relativamente, semejante entre ellos, y que las diferencias están, sobre todo, referidas a la jerarquía interna de ese repertorio. Por ejemplo, el análisis del sistema religioso del valle del Nansa muestra la presencia actuante de dos «objetos» religiosos: la salvación personal y la ayuda práctica en la vida cotidiana; probablemente, en el sistema religioso de los

tzotziles de Larraínzar, ambos «objetos» se encuentran fundidos en uno sólo, ya que todo accidente o desgracia en la vida de los individuos está provocado por las incidencias sufridas por sus correspondientes animales-compañeros, habitantes de una montaña sagrada, un «cielo», en el que están tutelados por los antepasados. En contraste con los dos anteriores, el sistema religioso de una sociedad urbana es muy posible que ponga un énfasis casi exclusivo en la salvación personal.

El «objeto» actancial de un sistema religioso es la manifestación de una necesidad social básica y, en este sentido, expresa, indirectamente, una carencia, privación o precariedad. Por ello es frecuente que este «objeto» sea la expresión positiva del actante que figura como «oponente» en el esquema. La anomia, la inestabilidad de la naturaleza, el «lado nocturno» de la conciencia, la impureza o el desorden, pueden ser expresiones genéricas (que el análisis habrá de particularizar) para referirse a los «oponentes» actanciales en un sistema religioso. Para conseguir la adquisición del «objeto», o la conjunción con el mismo, la sociedad tiene que neutralizar esos «oponentes» mediante la acción del mito y el ritual, que por esta razón figuran representados en el esquema como sus «adyuvantes» actanciales.

* * *

Los personajes sagrados.

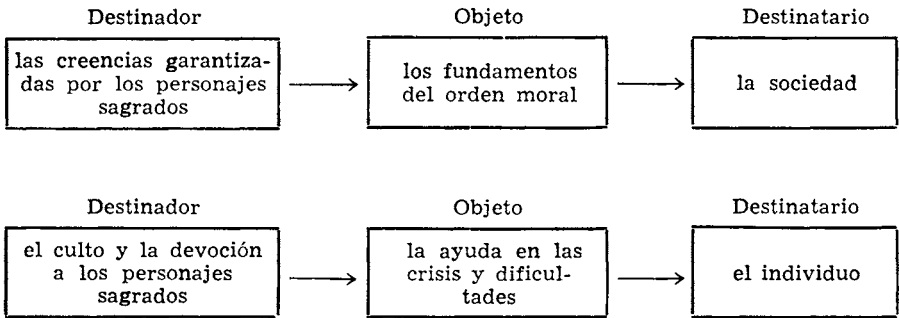
Pero el actante principal que relaciona directamente el «objeto» religioso con la sociedad o el individuo, en tanto que receptores del mismo, es el que figura como «destinador» y al que, de manera convencional aunque

imprecisa, se le ha dado la denominación plural de «personajes sagrados». En los sistemas nominalmente católicos con esta expresión se abarca, principal pero no exclusivamente, a las denominaciones de Dios, a las advocaciones y misterios de Jesús Nazaret y de la Virgen, a los santos, los ángeles y el diablo; otros personajes, de nombre y significación muy variables, se añaden, frecuentemente, a los anteriores para constituir el «panteón» específico de un sistema religioso dado. Según cuál sea la naturaleza del «objeto» religioso al que se vincula un determinado personaje sagrado, así será el aspecto de su competencia que se desarrolla. En unos casos, serán principalmente «donadores» que, al estar situados en el ámbito de la trascendencia, carecen de límite en la disponibilidad de los bienes y favores que sus fieles les solicitan. Otras veces (Berger, 1969) se constituirán como «otros significativos» con una función permanente de «re-orientación» y «re-socialización» a través de la «conversación íntima» con los creyentes¹⁸.

¹⁸ Ambas competencias o capacidades de los personajes sagrados se ejercen simultáneamente cuando, por ejemplo, se dirigen a la curación de enfermedades. En los casos frecuentes en que éstas son la manifestación orgánica de situaciones transitorias de desorganización moral y social, los personajes sagrados, al re-organizar socialmente al individuo, curan su enfermedad y anulan su «pecado».

Aunque hay otras posibles competencias para los personajes sagrados, las dos citadas son las que, con mayor frecuencia, se esgrimen por los fieles, aunque obviamente con otros términos, como «justificación» de la atención ritual que le prestan. Las proposiciones de los fieles acerca de la funcionalidad de los personajes sagrados se configuran de modo esencial, como dos modelos caseros, dos modelos para-la-acción, o «aspiracionales» como califica Pitt-Rivers (1973: 44-45) a todo el género de los modelos nativos. Uno de ellos, el relativo a la competencia socializadora de los personajes sagrados, puede resumirse así: las creencias religiosas, cuya veracidad está garantizada por los personajes sagrados, proporcionan las bases del orden moral necesario para el funcionamiento de la sociedad. El otro «modelo», referido a su capacidad donante, es formulado, aproximadamente, de esta manera: el culto y la devoción a los personajes sagrados permite a los hombres conseguir su ayuda en las crisis y dificultades de la vida.

La representación esquemática de ambos «modelos» es la siguiente:



El modelo referido a la «justificación» de las creencias religiosas muestra cómo una acción individual, íntima (la de la conciencia que cree) promueve el orden social. El otro modelo, que «justifica» la dedicación del culto, señala, en cambio, cómo una acción social (la del propio culto) promueve el orden íntimo (a través de la superación o, al menos, la *concesión de significado a las situaciones de carencia*). En el primer caso, la acción individual se vincula al orden social y, en el otro, la acción social produce el orden íntimo. Tomados en conjunto, ambos modelos expresan que, en relación a los personajes sagrados, se da como verdadera la proposición siguiente: la acción íntima es al orden social como la acción social es al orden íntimo. Proposición durkheimiana que señala la convergencia entre el «religare» del hombre con Dios y el «religare» del individuo y la sociedad.

De esta manera, los personajes sagrados se constituyen en la percepción social como el fundamento de todo el sistema religioso y, en consecuencia, del orden y el significado personal y colectivo. Pero los personajes como actantes en el sistema religioso, pese a ser los «destinadores» de su «objeto» de valor, no tienen una existencia independiente de la que les confiere el mito y el ritual.

Es a través de su presencia en estas dos clases de narraciones (la verbal y la gestual), cómo los personajes sagrados se constituyen y manifiestan socialmente. En el mito y en el ritual es donde los personajes sagrados actúan. Son, pues, actantes de diferente papel o función (de sujeto o de objeto, de destinatario o de ayudante, por ejemplo), en los diversos mitos y rituales en que intervienen. Tienen la función de «destinadores» o «sujetos de hacer», en el esquema actancial y en el «programa» principal de un sistema religioso dado, pero, al tiempo, desempeñan cualquier otra función en los programas narrativos instrumentales representados por cada mito o ritual. Por otra parte, al margen de su función en la narración mítica o ritual, con independencia de su papel actancial, los personajes sagrados en los sistemas religiosos nominalmente católicos se manifiestan en una pluralidad de situaciones que ilustra la versatilidad de sus respectivos panteones. En la clase de los «personajes sagrados» deben incluirse a todos aquellos seres, personalizados o no, cuya competencia (sea en relación al saber, el poder o el querer) se considera colectivamente, en una sociedad y momento dados, como de naturaleza diferente a la de sus miembros. Las sociedades marcan esta profunda diferencia de naturaleza mediante ciertos indicadores plásticos o verbales que, con frecuencia, son de atribución exclusiva para esos seres. Esta imprecisa forma de caracterizar a los personajes sagrados no supone otra cosa que el reconocimiento tautológico de su carácter «sagrado», en los términos utilizados por M. Eliade (1957), como aquello que es *ganz andere*, «radicalmente otro», y añadir a ello la consideración suplementaria de que toda sociedad reserva algunas señales o marcas, de clase muy variable, para mostrar ese carácter. De esta manera la identificación de los personajes sagrados está posibilitada por el reconocimiento de esas marcas, aunque, en numerosas ocasiones, ésta no es una tarea fácil.

Teniendo presentes los sistemas religiosos nominalmente católicos de España y América, los personajes sagrados, susceptibles de ser incluidos en sus respectivos «panteones», pueden encontrarse, al menos, en cuatro diferentes posiciones.

Se puede considerar, en primer lugar, el grupo más común: el de los personajes representados plásticamente en espacios sagrados de utilización pública. Los espacios sagrados están siempre marcados, «separados», del espacio colindante y profano, aunque esta separación puede no ser continua, sino sólo episódica. En ese espacio se le muestra al público, se le presenta, a uno o a varios personajes sagrados y, generalmente, en ese mismo espacio se produce la interacción, organizada o no, entre los fieles devotos y el personaje referido. Los personajes sagrados que se encuentran en esta situación, la de estar representados plásticamente en un espacio público, son, en su gran mayoría, los que ocupan las iglesias o las ermitas y que proceden, por regla general, de la tradición eclesiástica y popular común a todos los sistemas religiosos derivados del catolicismo romano. Cristos, Vírgenes y Santos forman esta clase. Sus denominaciones son, unas veces, particulares y locales; otras veces, son universales. Pero aunque tenga una denominación universal, su significado, su

poder, su perfil simbólico, pueden ser tan singulares como si tuvieran una denominación específica y exclusivamente referida a una imagen determinada. Por ejemplo, el San Juan de los tzotziles de Chamula es profundamente diferente del San Juan de los totonacas (también de México) y ambos no tienen apenas relación con el San Juan de una determinada región española, aunque sus respectivas imágenes sean, en cambio, muy parecidas.

Pero además de los personajes que tienen una imagen en una iglesia o ermita, hay otros personajes que teniendo también representación plástica en un espacio sagrado de uso público pueden no ser fácilmente identificados como pertenecientes a un «panteón» religioso determinado. Es éste el caso, por ejemplo, de las figuras o héroes civiles que están representados en plazas o parques. Aunque sus perfiles biográficos sean proporcionados como modelos para la imitación de las gentes, falta casi siempre, en estos casos, la atribución social de una competencia de diferente naturaleza a la de los miembros actuales y vivos de esa sociedad. No obstante, en ocasiones, a determinados héroes civiles se les atribuye una competencia que les sacraliza, sin que por ello se modifique el escenario de su representación plástica. Por ejemplo, Tecún Umán, el jefe quiché que condujo la resistencia ante los españoles durante la conquista de Guatemala, tiene monumentos destinados a honrar su memoria que son semejantes a los dedicados a otros jefes de Estado posteriores y recientes. Pero Tecún Umán, a diferencia de otros héroes con representación plástica pública, se aparece a los hombres e intenta atraerlos hacia el fondo de los barrancos con la probable intención de constituir con ellos un ejército que, quinientos años después, pueda vengar su derrota y restablecer su poder.

Una situación semejante, aunque algo más complicada, es la que representan algunos restos arqueológicos mayas, a veces tan deteriorados por el tiempo que no tienen forma reconocible, pero que reciben atención ritual y que están situados junto a otros, aparentemente idénticos, y que no despiertan, en cambio, esa atención. Se trata, pues, en estos casos, de figuras no marcadas por singularidad plástica alguna y que comparten el mismo o análogo espacio con otras semejantes, pero que reciben una atribución de competencia especial que las hace merecedoras de atención ritual o mítica diferenciada.

Este primer grupo reúne, como se ve, a personajes muy heterogéneos: un santo que tiene su imagen en una iglesia, un viejo caudillo con una estatua en la plaza, una ruina gastada en lo alto de un cerro. Todos ellos, sin embargo, están en espacios sacralizados, tienen atribuida una competencia especial y, en consecuencia, protagonizan determinados relatos míticos o son objeto de algún culto.

Un segundo grupo de personajes sagrados está constituido por los que están, como los anteriores, representados plásticamente, pero en este caso, sólo en espacios sagrados de utilización doméstica o privada. Los personajes sagrados de esta clase son poco frecuentes en España, pero muy numerosos en América. En los habituales altares domésticos (de una casa indígena de Guatemala, por ejemplo; pero también en una casa argentina de la provincia de

Corrientes o en una urbana de Caracas), se combinan las imágenes que tienen como referencia a personajes sagrados con representación pública en la Iglesia, con otras de personajes que no han tenido acceso a los recintos controlados eclesiásticamente, ni a los espacios sagrados de uso público tradicional. Entre estos personajes, con imágenes exclusivamente domésticas, algunos tienen atribuida la competencia característica de la sacralidad (son «personajes sagrados»), pero otros tienen la simple función de constituir el cortejo decorativo de los anteriores. La diferenciación entre unos y otros no es automática y sólo el conocimiento profundo de cada sistema religioso y de sus versiones idiosincrásicas permite distinguirlos. Por ejemplo, una figura de Buda, en una casa del valle de México, puede tener sólo carácter decorativo, aunque esté colocada en la misma mesa-altar que un cuadro de la Virgen de Guadalupe, otro de San Martín de Porres y un Crucifijo, todos con sus flores y lamparillas delante. Otra figura de Buda idéntica a la anterior, puede estar en una casa de la península de Yucatán, sobre un estante y con una ofrenda de granos de arroz delante de ella, porque se supone que puede ayudar a la venta de los pequeños excedentes producidos por la familia (que es, claro está, fervientemente «católica»). En esa misma clase de personajes sagrados están incluidos, también, todos aquellos que están siendo promovidos, popular o eclesiásticamente, a la consideración oficial de santos o de Virgen local, pero que, al no haberla alcanzado todavía, no pueden tener su imagen en los recintos públicos controlados por la estructura eclesiástica.

Un tercer grupo se refiere a los personajes que carecen de representación plástica, tanto en espacios de utilización pública como privada, pero que son objeto de invocación o de atención ritual. En el ámbito más ortodoxo del catolicismo romano es casi inexistente esta clase de personajes sagrados. En cambio, entre los sistemas religiosos americanos que conservan su identificación nominal con el catolicismo, es frecuente encontrar personajes sagrados sin representación plástica, e incluso sin figuración imaginaria para los creyentes, pero que ocupan una posición muy importante en sus respectivos «panteones». Es éste el caso, por ejemplo, de la «Pachamama» entre los campesinos quechuas de los Andes centrales, de los «vientos» entre los mayas de la península de Yucatán o el «Santo Mundo» entre los quichés del Altiplano guatemalteco. En todos estos casos, determinados personajes de rostro y figura desconocidos son invocados por los hombres ante determinadas situaciones de carencia que padecen, o se les presta una atención gestual análoga a la que prestan a otros personajes que sí poseen representación plástica. En numerosas ocasiones, la ausencia de figura de estos personajes es compensada por una identificación o asociación con determinadas formas del paisaje (por ejemplo, con un cerro, una cueva, un manantial), con las orientaciones básicas del mismo (arriba y abajo, por ejemplo, o el norte, el sur, etc.) y, de esta manera, se les proporciona una referencia física que sirve para fijar respecto a ella la conducta ritual. En este sentido, puede, en ocasiones, hablarse de estas referencias físicas como de imágenes plurales, no singularizadas, de los personajes sagrados. A veces,

naturalmente, se produce una singularización (por ejemplo, con los «apus», los «señores» particulares de cada cerro entre los campesinos quéchuas de los Andes centrales) y la proximidad del concepto personalizado y la representación plástica como imagen, es más acusada que en los otros casos. De cualquier forma, la inclusión de uno de estos personajes en el repertorio de los personajes «sagrados» de un sistema religioso dado ha de basarse, por un lado, en la atribución social de una competencia especial y, por otro, en la consideración del carácter análogo que las atenciones verbales o gestuales que reciben pueda tener con las dirigidas a los incluidos en las dos clases anteriores.

Un último grupo que puede considerar es el de los personajes sagrados que no están representados plásticamente y que tampoco son objeto de invocación o atención gestual ritualizadas, pero que sí protagonizan o intervienen en relatos tradicionales de una determinada clase, que puede ser denominada mítica. Todos los relatos tradicionales, si son adecuadamente analizados, muestran que su significación no es diferente a la de aquellos relatos que reciben, por convención poco precisa, la denominación de «mitos». Ahora bien, no todos los personajes que intervienen en los «mitos», ni todos los que participan en los otros relatos tradicionales, pueden ser considerados como «sagrados» e incluibles, por tanto, en su correspondiente «panteón». Ni siquiera puede, en este caso, utilizarse como criterio único el de la atribución en el relato de una competencia de naturaleza diferente a un personaje para deducir de ello su condición «sagrada». Numerosos protagonistas del género que convencionalmente calificamos como «cuento maravilloso» tienen este tipo de competencia, sin por ello poder considerarlos como «personajes sagrados». Es necesario, pues, que la atribución de competencia especial se produzca, además de en el relato, en la conciencia de las gentes, y esto sólo puede inducirse a partir del estudio de la propia clasificación en géneros literarios que haga la sociedad de que se trate.

Al conocer la taxonomía popular de los relatos en una determinada sociedad, se está en condiciones de hacer explícitos los criterios clasificatorios empleados para constituirla y esos criterios son los que van a permitir diferenciar unos textos vinculados directamente, por su significación expresiva, al sistema religioso, de otros cuya relación con él es, solamente, de carácter indirecto y, casi siempre, de soporte de su moralidad social específica. Por ejemplo, entre los indígenas tzotziles de Chamumula, son las «palabras antiguas», o «antivo k'op», las que incluyen protagonistas «sagrados» (G. Gossen, 1974); entre los mayas de Yucatán son las «historias» y los «ejemplos» los que forman parte de esta categoría de relatos (Gutiérrez Estévez, 1984). Se trata, en general, de relatos que describen acontecimientos en cuya veracidad creen los miembros adultos de esa sociedad. De esta perspectiva, puede considerarse que los protagonistas de los cuentos configuran un «panteón» infantil, mientras que los protagonistas de otras clases de relatos entran, junto con otros personajes, a formar parte del «panteón» adulto.

El conjunto de personajes sagrados que cumplen la función de «destina-

dores» en cada sistema religioso-específico es, como se ha sugerido en las últimas páginas, un conjunto heterogéneo por lo que respecta a sus manifestaciones míticas o rituales. Pero en todos los casos, son actantes en el mito y en el ritual además de serlo, con función estable, con el conjunto del sistema. De este modo son elementos «conectores» de las partes con el todo y, en esa medida, los más adecuados para articular una descripción, a la vez, global y sistemática. Por otro lado, como también se ha comentado, los personajes sagrados son percibidos socialmente como los «sujetos» de la acción religiosa y, por tanto, son los mejores elementos «clasificadores» de la información popular a ese respecto.

Por todo ello, la actividad de recolección etnográfica articulada en relación a los personajes sagrados permite no sólo organizar la información con la máxima fidelidad posible a la actividad religiosa manifiesta, sino también desarrollar el análisis de mitos y rituales en su contexto de significación más específico, es decir, respecto al conjunto de personajes sagrados que, en sus variantes locales, identifican un sistema religioso determinado.

Además de por su relevancia teórica, las ventajas de una etnografía basada en los personajes sagrados son múltiples. En primer lugar, están las ventajas operativas derivadas de su facilidad para la identificación por otra parte de los informantes. En segundo lugar, su carácter de receptores de la actividad mítica y ritual los convierte en nudos donde confluyen los aspectos más significativos de la actividad religiosa y en la referencia última del dogma y la moral. Son, en tercer lugar, los signos distintivos por excelencia de un sistema religioso y, en el ámbito del campo religioso en el que compite el catolicismo con otros sistemas (protestantismo evangélico, espiritualismo, etc.), es respecto a los personajes sagrados cómo se presenta el conflicto, la competencia y la fractura de los sistemas. Esta última característica hace que los análisis de un sistema católico local, cuando están estructurados en relación a sus personajes sagrados característicos, puedan ser fácilmente comparados con los de otros sistemas con que compite, con los que le han precedido históricamente o con otros de diferente localización. Con todos ellos, la comparación resulta inmediata por cuanto comparten una misma estructuración formal de sus mitos, rituales, dogmas y preceptos morales.

Ahora bien, el posible interés de esta perspectiva no se sigue sólo de la atención preferente que se conceda al estudio de los personajes sagrados, sino también de las propias exigencias metodológicas derivadas de ese estudio. La función y el significado de los personajes sagrados propios de cada sistema religioso han sido, como es obvio, configurados históricamente y en ningún caso podrá prescindirse de considerar la influencia del pasado en el conflicto sacerdotes *vs.* laicos y novedad *vs.* tradición.

Por otro lado, los personajes sagrados se configuran socialmente, en el ámbito de las variantes locales del catolicismo, por su representación plástica, su acción socialmente reconocida (esto es, por su hagiografía popular, las exégesis de la misma y sus milagros y favores) y por el culto público y la devoción

privada que, de forma diferencial, reciben de los fieles. Estos aspectos habrán de ser, por tanto, los que de una forma sistemática habrán de investigarse con el fin de poder establecer los perfiles localmente relevantes de cada personaje sagrado. Desde esta perspectiva, cada personaje sagrado es, también, un foco virtual. El foco donde convergen todas sus variaciones figurativas, míticas y rituales producidas en el grupo social dado. Esto implica, desde el punto de vista técnico, que, además del estudio histórico antes citado, el conocimiento del perfil de los personajes sagrados exige unos procedimientos etnográficos de carácter extensivo, dirigidos a recoger en número suficiente sus variaciones, sin que esto excluya la intensidad necesaria para apreciar de forma adecuada el carácter y la significación de la devoción privada hacia ellos.

En resumen, si los personajes sagrados constituyen el elemento de un sistema religioso que ha de ser privilegiado en su descripción y análisis, para ello han de utilizarse procedimientos de investigación histórica, de recolección etnográfica extensiva y de entrevistas dirigidas al conocimiento de la devoción privada de los fieles. En definitiva, la estrategia de investigación que se propone no es otra cosa que la reformulación conceptual y técnica de los muy antiguos modos de estudiar cualquier religión comenzando por la caracterización precisa y el análisis de su «panteón». La vieja disciplina de la historia de las religiones y una sociología o una antropología de la religión que no abdique del estudio del cambio religioso ni del desarrollo del análisis comparativo, encuentran en el examen del repertorio de personajes sagrados su convergencia y mutua fecundación ¹⁹.

¹⁹ Agradezco mucho los comentarios que R. Conde, A. Espina, F. Giobellina y R. Rubio hicieron a una primera versión de este trabajo.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, R. N., "La ladinización en Guatemala", en *Integración social en Guatemala* (vol. II, pp. 123-137). Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1965.
- BEALS, R. L., "Problems of Mexican Indian Folklore", en *Journal of American Folklore*, vol. 56, 1943; "Acculturation", en R. Wauchope (Gen. Ed.), *Handbook of Middle American Indians* (vol. VI, pp. 449-468), Austin, Univ. of Texas Press, 1967.
- BELLAH, R. N., "Religious evolution", en *American Sociological Review*, XIX, páginas 358-374, 1964.
- BERGER, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Doubleday and Co., 1969. (Hay dos ediciones en castellano por Amorrortu y Kairós).
- BOAS, F., "Notes on Mexican folklore". en *Journal of American Folklore*, vol. 25, 1912.
- BORGES, P., *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid, C.S.I.C., 1960.
- BOURDIEU, P., "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334, 1971.
- CANCIAN, F., *Economics and prestige in a Maya community*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1965. (Hay edición en castellano por el Instituto Nacional Indigenista, México, 1976).
- CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1978.
- CARRASCO, P., "Tarascan folk religion: an analysis of economic, social and religious interactions", en *Middle American Research Inst.*, Pub. 17 (pp. 1-64). Tulane Univ., 1952.
- CHRISTIAN, W. A., *Person and God in a Spanish Valley*, Nueva York, Seminar Press, 1972. (Hay edición en castellano por Tecnos, 1978, con el título: "Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español".)
- COURTÈS, J., *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, París, Hachette, 1976. (Hay edición en castellano por Hachette-Argentina, 1980).
- DURÁN, D. de, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., México, Porrúa, 1967.
- DUVIOLS, P., *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima, Institut d'Etudes Andines, 1971. (Hay edición en castellano por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, con el título: "La destrucción de las religiones andinas".)
- EGGAN, F., "Social anthropology and the method of controlled comparison", en *American Anthropologist*, vol. 56 (pp. 743-763), 1954. (Hay traducción castellana en J. R. Llobera, Ed., *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975.)
- ELLIAS, M., *Das Heilige und das Profane*, Hamburgo, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, 1957. (Hay edición en castellano, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.)
- FOSTER, G. M., *Culture and conquest: America's Spanish heritage*, Viking Fund Pub. Anthr., vol. 27, 1960. (Hay edición en castellano por la Universidad Veracruzana, México, Xalapa, 1962.)
- GREIMAS, A. J., *Sémiotique structurale*, París, Larousse, 1966. (Hay edición en castellano por Gredos, Madrid, 1973.) *Du sens. Essais sémiotiques*, París, Du Seuil, 1970. (Hay edición en castellano por Fragua, Madrid, 1973.) "Les actants, les acteurs et les figures", en *Sémiotique narrative et textuelle*, París, Larousse, 1973; *Sémiotique et sciences sociales*, París, Du Seuil, 1976. (Hay edición en castellano por Fragua, Madrid, 1980.)
- GREIMAS, A. J., y J. COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du Langage*, París, Hachette, 1979. (Hay edición en castellano por Gredos, Madrid, 1982.)

- GIMÉNEZ, G., *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- GIORDANO, O., *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari, Adriatica Editrice, 1979. (Hay edición en castellano por Gredos, Madrid, 1983.)
- GOSSEN, G. H., *Chamulas in the World of the Sun*, Harvard Univ. Press, 1974. (Hay edición en castellano por el Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.)
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M., "Cuento, ejemplo y conversación entre los mayas de Yucatán", en *Ethnica*, núm. 19, 1984.
- HOLLAND, W. R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- LEÓN-PORTILLA, M., "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XI, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1958. (Hay edición en castellano por Eudeba, Buenos Aires, 1968.) *Mythologiques (II): Du miel aux cendres*, París, Plon, 1966. (Hay edición en castellano por F.C.E., México, 1972.)
- LOTMAN, J. M., y B. A. USPENSKIJ, "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", en J. M. LOTMAN, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1971 (1979).
- LUCKMANN, T., *The invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Nueva York, Macmillan Co., 1967. (Hay edición en castellano por Sígueme, Salamanca, 1973.)
- MADSEN, W., "Christo-paganism: a study of Mexican religious syncretism", en *Middle American Research Inst.*, Pub. 19 (pp. 165-180), Tulane Univ., 1957.
- MARZAL, M., *El mundo religioso de Urcos, Cuzco*, Instituto de Pastoral Andina, 1971; *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
- NÚÑEZ DE PRADO, O., "El caso de Kuyu Chico (Cusco)", Lima, Instituto de Estudios Peruanos, mimeo, 1970.
- PARSONS, E. C., "Spanish elements in the kachina cult of the Pueblos", en *Proc. 23d Int. Cong. Americanistes* (1928), pp. 582-603, 1930; *Mitla: town of the souls*, Univ. Chicago Press, 1936.
- PITT-RIVERS, J., "Contextual Analysis and the Locus of the Model", en *European Journal of Sociology*, vol. VIII, 1967 (1973). (Hay traducción castellana en *Tres ensayos de antropología estructural*, Barcelona, Anagrama, 1973.)
- PRAT, J., "L'experiència religiosa ordinària", en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 2, 1983; "Religió popular o experiència religiosa ordinària. Estat de la qüestió i hipòtesis de treball" (inédito), s. f.
- RICARD, R., *La "conquête spirituelle" du Mexique*, París, Institut d'Ethnologie, 1933.
- SMITH, W. R., *The Fiesta System and Economic Change*, Columbia Univ. Press, 1977. (Hay edición en castellano por F.C.E., México, 1981.)
- WILSON, B., *Sects and Society*, Londres, Heinemann, 1961 (1970). (Hay edición en castellano por Guadarrama, Madrid, 1970: *Sociología de las sectas religiosas*.)