

## EXAMEN DE LIBROS

John M. INGHAM. *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1986, 216 pp.

Esta obra de John M. Ingham es un trabajo antropológico serio y cuidado, en el que la observación directa se completa con planteamientos relativos a los orígenes, fundamentos, causas de supervivencia y trascendencia social de determinadas creencias y patrones de comportamiento basados en una peculiar forma de religiosidad.

El autor informa que ha realizado el estudio a lo largo de 19 años, durante los que hizo ocho viajes, con los que completó dos años de estancia en la comunidad de Tlayacapan. Esta circunstancia es favorable al desarrollo objetivo de unas conclusiones que no pretenden ser oportunistas ni revolucionarias. Como premisas iniciales parte de la convicción de que persisten abundantes elementos prehispánicos en las creencias y prácticas religiosas de la población, a la vez que se observan actitudes similares a las de grupos rurales europeos, como muestra de la fuerte influencia que tuvo la evangelización durante la época de la Colonia. No trata, por lo tanto, de dos formas de espiritualidad superpuestas sino de una cosmovisión asumida como propia, a la vez que enraizada en la vida social, con influencia inmediata y constante de todo tipo de actividades, aun las más prosaicas, y prácticas de la vida cotidiana: “describo la religión como un persistente y cohesivo sistema ideológico, pero relacionada igualmente con las necesidades y experiencias de los individuos”, es la declaración que expresa en la primera página.

En el aspecto formal cabe observar que el sistema de notas incorporadas al texto resulta algo incómodo para la lectura, confuso cuando se pretende indagar sobre las fuentes empleadas e insuficiente cuando se desearía algún comentario sobre los testimonios citados.

En una exposición teórica inicial advierte Ingham sus puntos de contacto y de desacuerdo con las teorías estructuralistas y con el análisis marxista de la sociedad. Acepta, en principio, que las

relaciones de producción se hallan tácitamente consideradas dentro del imaginario religioso colectivo; pero no admite que las representaciones simbólicas sean mistificaciones de economía política. Según él, se trata de una reelaboración de las realidades económicas dentro de concepciones espirituales.

Parece innegable que la disciplina impuesta por los evangelizadores del siglo XVI fue severa, pero también está claro que la comunidad (de Tlayacapan, en este caso) acogió con entusiasmo aquellas enseñanzas y las asimiló a sus propias necesidades y esquemas de organización social. El catolicismo hoy no forma parte del aparato del Estado, ni sirve como instrumento para consolidar el poder de las élites locales; por el contrario, según Ingham, refleja tanto los intereses de los pobres como de los ricos. Ésta es una afirmación importante que, sin embargo, no aparece desarrollada a lo largo del trabajo. Seguramente el autor dispone de elementos para establecer cuál es la función de cada grupo social en la vida religiosa, qué relaciones existen entre riqueza y religiosidad, prosperidad material y apego a las tradiciones, poder político o económico y participación en las celebraciones, pero no se define claramente.

Un somero estudio de la evolución demográfica le permite señalar que Tlayacapan ha pasado por tres diferentes estadios en los últimos 40 o 50 años: economía primitiva, con bajo índice de natalidad, producción en desarrollo integrada a la economía de mercado, con creciente proporción de nacimientos, y la reciente incorporación a patrones de vida modernos, con tendencia a la declinación de la fertilidad. En todo caso, el modelo de la Sagrada Familia sirve como ideal de comportamiento para unos matrimonios que oscilan de breves momentos de procreación a largos periodos de abstinencia sexual, durante los cuales se fortalecen las relaciones entre la madre y los hijos mientras los hombres desvían en otros sentidos sus naturales inclinaciones (p. 3). Sin disponer de estadísticas ni de posibilidad de comprobación, esta afirmación no es más que una hipótesis que arriesga el autor.

Varios investigadores han puesto de relieve la relación entre explotación de tierras comunales y celebración de fiestas, como medio de afirmación de los lazos de la colectividad. Pero también en los casos en que la propiedad comunal ha sido sustituida por la propiedad privada, las fiestas desempeñan una importante función como fortalecedoras de los lazos de solidaridad del vecindario y defensa de sus tradiciones frente a la amenaza de los riesgos y frustraciones de la modernización. En Tlayacapan, las fiestas son manifestación

folklórica de la vida comunitaria, y en el mismo rango se sitúan los lazos de parentesco espiritual. Al igual que las fiestas, el compadrazgo implica una síntesis de significados religiosos y funciones sociales. El parentesco espiritual, que trasciende los lazos de la familia natural, tiene un carácter a la vez práctico e ideológico.

La lucha contra el mal, plasmada en la Virgen Inmaculada, que aplasta la cabeza de la serpiente, y en la batalla del arcángel Miguel contra Luzbel, es parte esencial de la doctrina cristiana. El mal puede acechar en cualquier parte y sus trampas amenazan la seguridad de la familia material y espiritual. En la religiosidad popular de Tlayacapan es frecuente que se adjudiquen atributos de maldad a miembros de otras comunidades o clases sociales; antiguamente los propietarios de las plantaciones de caña y miembros de la élite local eran acusados de mantener tratos con el diablo. La penitencia es un modo seguro de combatir a los propios demonios, como se muestra en abundantes relatos de vidas de santos, que constituyen un modelo de estoicismo y resignación para los fieles. Lafaye y otros autores han interpretado esta obsesión por la lucha entre el bien y el mal como una manifestación de la preocupación apocalíptica de los evangelizadores del siglo XVI.

La cultura tradicional de Tlayacapan alude a San Miguel que castiga al demonio por intentar atacar a la Mujer y su Hijo bajo forma de dragón. Expulsado del cielo, Satanás se refugia en los seres de la tierra y el mar para continuar al acecho. Mientras Cristo pretende incorporar la naturaleza caída a la familia espiritual, el demonio quiere impedirlo.

La distinción ontológica entre el bien y el mal y la lucha entre el espíritu y la materia, propias del catolicismo, aceptan implícitamente la pervivencia de las fuerzas del paganismo y la consiguiente perpetuación de la lucha.

En el siglo XVI la cosmovisión católica fue capaz de asimilar el contenido de la religión indígena y su estructura fundamental. Los patrones religiosos representados por la élite indígena se identificaron con los agentes del mal, y los santos cristianos se convirtieron en abogados protectores de los más modestos miembros de las comunidades. Así el sincretismo de los primeros momentos implicó la crítica de la riqueza y del poder secular y dio expresión a las aspiraciones de las masas populares. Los esfuerzos de los misioneros contra los abusos de los españoles fortalecieron la atracción del catolicismo para los indios. Cuando llegaron clérigos seculares, más afectos a la élite criolla, los indios ya habían asimilado su propio catolicismo, mezcla de religión prehispánica, catolicismo europeo

y representaciones simbólicas de la sociedad colonial, lo que les proporcionó un estímulo para sobrevivir y un fundamento para la crítica de la dominación.

El capítulo dedicado al asentamiento de la comunidad de Tlayacapan, no sólo expone las características del medio geográfico, sino que acertadamente informa de los modos de posesión de la tierra, en propiedad privada, comunal y ejidal, y de los niveles medios considerados de riqueza relativa, según las posibilidades de disfrute de los requerimientos mínimos para la comodidad material.

El panorama histórico, que se ofrece como complemento para el mejor conocimiento de la comunidad, proporciona datos diversos de interés desigual. Condicionado, probablemente, por las características de las fuentes accesibles, la exposición de la época prehispánica se reduce a generalidades conocidas como propias de los pueblos nahuas y que por extensión pueden aplicarse a Tlayacapan. Algo semejante sucede con la época colonial, para la que hay una breve referencia en la historia de Bernal Díaz del Castillo y comentarios marginales en las crónicas de la orden de San Agustín, que se estableció en el lugar, primeramente como "visita" de Totolapan y después con el soberbio convento que todavía se conserva en parte. Otra hipótesis que queda pendiente de comprobación es que "los agustinos fueron, probablemente, más severos que otras órdenes en la supresión de la religión indígena" (p. 33).

Comenta el patrocinio de los santos y la especial protección que ofrecían determinadas advocaciones. Trata de las costumbres festivas de carácter profano que se mezclaban con las celebraciones religiosas durante la Colonia, y en las que, por cierto, no menciona nada que pueda considerarse "heterodoxo", sino a lo sumo irreverente, según el criterio con que se juzgue. Se refiere a las prácticas de hechicería y señala que algunos de los magos "aparentemente fueron clérigos ellos mismos", afirmación que merecería alguna demostración, o al menos indicación de la fuente correspondiente (p. 35). Los textos utilizados (de Christian y Caro Baroja, principalmente), relativos a la España del siglo de oro, nada añaden al conocimiento de la religiosidad popular novohispana y en cambio producen cierta desorientación al mencionar un conjunto de prácticas festivas europeas, entre las que destacan arlequines, colombinas y polichinelas. Los curiosos simbolismos y tradiciones del carnaval de Tlayacapan, que para Ingham tienen parentesco con la *commedia dell'arte* podrían proceder de fuentes comunes medievales. Sin negar la semejanza, podría sugerir que más que las coincidencias posibles y probables importaría conocer el significado de

la tradición y las razones de su arraigo en el folklore mexicano.

Para el siglo XVIII resalta la creciente complejidad de la población, con 61 familias españolas, 75 mestizas y 1 222 indias. Es presumible que las diferencias sociales estuviesen basadas en el origen étnico, lo que se confirma con testimonios del siglo XIX, cuando las guerras y crisis económicas habían empobrecido a los vecinos más acomodados mientras los indígenas habían resentido en menor grado los cambios. En esta época se produjo la transformación más profunda, por la pérdida de tierras comunales, la demanda de mano de obra en las haciendas y la creciente secularización.

La revolución, el desarrollo económico regional y la diversificación de cultivos, influyeron también en la vida de Tlayacapan en años recientes; pero si no se perdieron completamente sus tradiciones fue porque su validez se mantiene ante los riesgos de la nueva situación, que propician la consolidación de lazos intrafamiliares e interfamiliares.

En los últimos años han surgido conflictos con los nuevos párrocos y laicos católicos, establecidos en el lugar con el fin de implantar una nueva forma de catolicismo, la que corresponde al mundo moderno y a la iglesia posterior al Concilio Vaticano II. Un jesuita que vivió allí durante algún tiempo terminó por admitir que encontraba más fidelidad al evangelio y más humanismo en las fiestas populares de la "cultura Xochimilca-Tlayacapense" que en las ceremonias progresistas recomendadas por el obispo de Cuernavaca, cabecera de la diócesis.

Los capítulos centrales, fundamentalmente descriptivos, tratan de costumbres familiares, festejos, funcionamiento del compadrazgo y actividad de los malos espíritus. Entre los seres representativos de las fuerzas del mal, al autor destaca "los aires", a los que dedica un capítulo completo. Analiza sus relaciones con el ciclo reproductor, con los niños, las mujeres y la enfermedad que generalmente se conoce como el susto. Los aires pueden atacar a cualquier persona, a quien habrá de curarle con hierbas "calientes", para contrarrestar la cualidad fría del agente productor; esto corresponde a la compleja concepción tradicional de lo frío y lo caliente.

El último capítulo, "sincretismo y significados sociales", ofrece el punto de vista de Ingham sobre la forma en que se han consolidado las creencias y prácticas religiosas a partir de la Conquista. Su conclusión podría aplicarse a cualquier forma de religiosidad popular. El análisis del sincretismo en Tlayacapan le sugiere la idea de que fue propiciado por un catolicismo "ya heterodoxo por virtud de su misión histórica y de su propia dialéctica teológica". Tal

declaración de heterodoxia, aplicada al catolicismo pre y postridentino parece algo arriesgada y, en todo caso, polémica. Desde luego la teología católica ha evolucionado a lo largo de la historia y cada orden religiosa ha propuesto cierta forma propia de religiosidad, a la vez que los fieles asumían las normas eclesiásticas acomodándolas a sus propias creencias y necesidades. Naturalmente para un católico del siglo xvi era mucho más fácil atribuir al demonio cierta injerencia en el orden natural que recurrir a explicaciones racionales sobre fenómenos naturales. Ya se ha dicho anteriormente hasta qué punto los misioneros compartían con los neófitos la fe en acontecimientos mágicos y prodigiosos; las deidades prehispánicas tenían indiscutible realidad como manifestaciones de Satanás. Incluso las trágicas consecuencias de la Conquista podían atribuirse al justo castigo divino por la pertinacia en el culto al demonio de los pueblos americanos.

John M. Ingham concluye que el proceso de sincretismo no fue meramente intelectual sino que se arraigó en aspectos de la organización social y comunal; desde luego, poco significado habría tenido para indios, mestizos o españoles una religión ajena a su modo de vida. Las restricciones morales y culturales, como la exaltación de virtudes privadas y públicas, han contribuido a mantener y consolidar una organización que responde a necesidades de supervivencia e identidad de grupos minoritarios sin atentar contra los privilegiados que se benefician del mantenimiento del orden social.

Sin pretensiones de establecer generalizaciones fáciles y con un amplio conocimiento del tema, Ingham nos proporciona una valiosa aportación al estudio de la religiosidad popular y un interesante ejemplo de trabajo antropológico que puede atraer igualmente al sociólogo y al historiador.

Pilar GONZALBO AIZPURU  
*El Colegio de México*

Thomas D. SCHOONOVER (ed.), *Mexican Lobby. Matías Romero in Washington 1861-1867*. Lexington, Kentucky, The University Press of Kentucky, 1986, 184 pp.

Esta obra constituye una compilación de la correspondencia oficial de Matías Romero durante su desempeño como representante del gobierno juarista, en el periodo comprendido entre 1861 y 1867.