

COLMENARIO

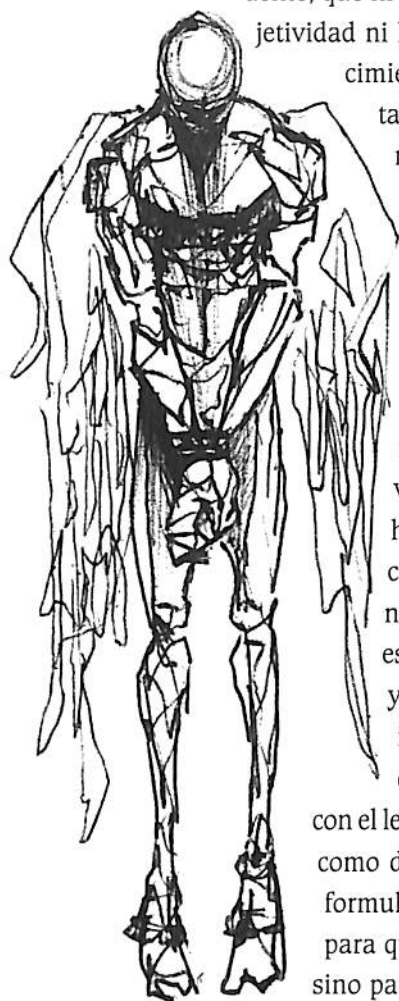
Carlos A. Badillo Cruz, *Mis pecados*, 2002 (composición digital MFM).

CREENCIAS, RELIGIONES, PUEBLOS E HISTORIA

INTRODUCCIÓN

● Todos los pueblos tienen creencias. Todos los pueblos han tenido religión, aunque no puede descartarse que habrá pueblos sin religión. Luego de la excepcional lucidez de Epicuro en particular y del racionalismo griego en general, habrá que esperar el Siglo de las Luces, para ver aparecer a los primeros individuos naturalistas, escépticos o francamente irreligiosos. Es también desde entonces cuando se empieza a definir claramente el fenómeno religioso, oponiendo lo sagrado y la vida religiosa a lo profano y la vida secular de una cultura cada vez más secularizada, acompañada de importantes "progresos científico-tecnológicos y jurídico-políticos". A partir de esta definición se ha estudiado con mayor distancia, en búsqueda de la objetividad, la temática religiosa que, en la coherente visión eliadeana, incluye el laicismo moderno heredero del Iluminismo (Cf. Schaeffer, en Eliade, 1999: 561).

Así, la distinción-oposición teórica de sagrado/profano no habría existido fuera de Occidente ni antes del Iluminismo (Cf. A. Di Nola, "Sagrado/profano", en Romano, 1987): por lo mismo, no habría podido ser una categoría *etic* de los pueblos antes del siglo XVIII. No basta pretender la objetividad, sobre éste o cualquier otro asunto, para lograrla; aunque si no se busca, tampoco puede alcanzarse. La pretensión de objetividad lleva a la intersubjetividad como procedimiento indispensable: la confrontación de las proposiciones individuales sobre la realidad entre los sujetos —especialistas, en el caso de las disciplinas humanísticas y científicas— que las formulan permite caminar hacia la objetividad. Apenas si cabe recordar, por evi-



dente, que ni la pretensión de objetividad ni los logros del conocimiento científico agotan el conocimiento ni mucho menos las esferas vivenciadas de la realidad, religiosa o cualquier otra. En este contexto escribo. Como todo escrito que pretende la verdad y por tanto hablar a la inteligencia –y menos o casi nada al sentimiento–, este texto argumenta y busca, en segunda instancia, el intercambio de razones con el lector-escritor porque, como dice Savater (1996), formulamos opiniones no para que sean respetadas, sino para que sean discuti-

das, con la *tensión* por y la *intención* de objetividad, precisemos.

Si la magia fue anterior a la religión entre los pueblos primitivos (Eliade, 1998), ambas engloban el concepto de creencias. Actualmente los pueblos siguen siendo todos creyentes, al menos en su propia identidad. Si no distinguimos la magia primitiva de la religión propiamente dicha, podemos afirmar que todos los pueblos han sido religiosos, incluidos los modernos. Así, las creencias (religiosas o no) parecen necesarias, al menos como una forma de cuidar la salud sicosocial. Digo al menos pues, como veremos, ésta no es sino una de las funciones de la religión. Con esto quiero decir, también, que los actos religiosos no son ni simples ni unívocos: “no hay ningún acto religioso ‘puro’; no hay ningún fenómeno única y exclusivamente religioso” (Eliade, 1998: 20).

Si todos los pueblos son creyentes en uno u otro grado aun ahora, la historia de los individuos es diferente. En efecto, a partir del Iluminismo y de las corrientes

individualistas, la historia de los nuevos sujetos se “separa” de la historia de los pueblos y, así, algunos de aquéllos han reivindicado su personal irreligiosidad y han militado por la laicidad de los gobiernos. Hay individuos agnósticos, incluso ateos; no hay pueblos incrédulos. Laicos, podríamos ser todos: esto implica, por definición, aceptar la separación de las esferas religiosa y civil; por lo mismo, volvernos tolerantes.

CREENCIAS Y CONOCIMIENTO

Las creencias engloban a la religión así como a la identidad social, a la magia e incluso, reviraría alguno, a la creencia en la ciencia moderna, que no sería entonces sino una forma de los saberes humanos. Esto último sería cierto en un solo momento: el fundador, si se quiere, punto de partida. Como no podemos demostrar que existimos realmente, ni tampoco existe la ciencia de la ciencia, damos el salto cualitativo de declararnos realistas en lugar de idealistas o escépticos, así como nos declaramos en seguida *creyentes* del paradigma científico naturalista. Es sólo en este preciso sentido que la ciencia estaría englobada entre las creencias. Así, ensayos como el presente se diferencian del trabajo científico y sólo pueden pretenderse filosóficos; no por ello poseen menor pertinencia e importancia. La filosofía y la ciencia constituyen dos formas de trabajo del intelecto humano, con cuyas resultantes se retroalimentan mutuamente.

Las teologías, por su parte, son diferentes de la ciencia y de la filosofía; no porque no impliquen también un ejercicio del intelecto, sino por su diferente punto de partida fundador. La filosofía y la ciencia son naturalistas, las teologías son sobrenaturalistas: los mejores teólogos, como Tomás de Aquino, son excelentes filósofos que agotan las explicaciones naturalistas de la realidad natural y social antes de

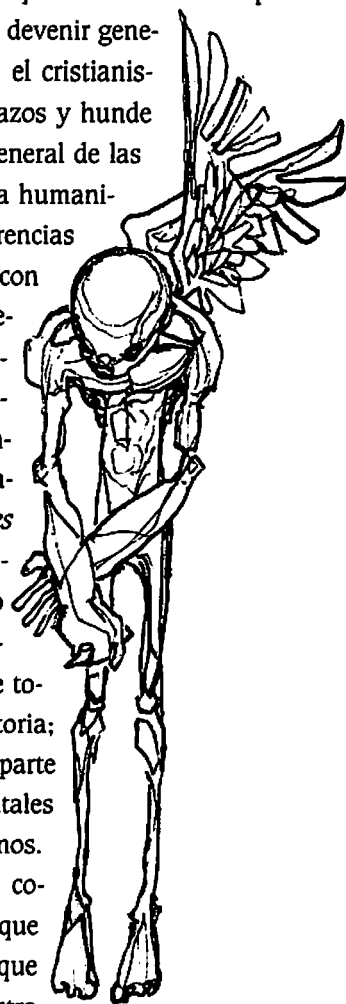
abordar, distinguiéndolas, las explicaciones sobrenaturalistas. Los filósofos, por definición naturalistas, incluidos los deístas, no podrían probar la existencia ni la inexistencia de lo sobrenatural; también por ello no rebasan la esfera de la naturaleza al formular explicaciones de la realidad natural. Las teologías pueden tener un punto de partida fundador común (la existencia de lo sobrenatural), pero en seguida se ven implicadas en su respectiva religión, tal vez con mayor fuerza si son monoteístas; por esto último, las teologías serían parte del objeto de estudio aquí propuesto, antes que actores analíticos. Si las teologías tienen supuestos explicativos sobrenaturales, el discurso exhortativo y el catecismo se alejan de las explicaciones y llaman más al sentimiento y a la repetición memorista de enunciados. Por mi parte, alimento la presente reflexión filosófica —en consecuencia, naturalista— con análisis antropológicos e históricos.

RELIGIÓN Y PUEBLOS

El objetivo de la reflexión de este texto es, de entre las creencias, la religión de los pueblos en la historia. Pretendo recordar, mostrar al lector, el lugar que ha ocupado la religión europea occidental en su propia historia, en la historia de la humanidad y en la historia de nuestra América, de nuestro país.

La religión europea occidental es, desde la Edad Media, el cristianismo. La religión europea, como la de todos los pueblos —parece necesario recordarlo— tiene una historia, un proceso (aunque diversas reconstrucciones “históricas”).¹ Por eso, a la vez que tiene fechas de aparición no deja de insertarse en el devenir general de la humanidad. Así, el cristianismo se inserta, tiene sus lazos y hunde sus raíces en la historia general de las creencias y religiones de la humanidad y no tiene menos diferencias que líneas de continuidad con las religiones que lo precedieron. De la misma manera y por los mismos motivos, la religión del occidente europeo ha cumplido funciones semejantes (*acceptables* o *criticables*, según las morales de ayer o de hoy, pero *funcionales* al fin) a las cumplidas por las religiones de todos los pueblos en la historia; algunas funciones las comparte sólo con las religiones estatales y monoteístas, como veremos.

Nuestro etnocentrismo, como el de cualquier pueblo, que es una forma de creencia que normalmente protege nuestra salud sicosocial pero empaña la mirada objetiva, no debiera impedirnos aceptar la objetividad de estos hechos.



1 Un ejemplo de construcción y reconstrucción históricas es la mostración de “la falsedad de la famosa donación a la Iglesia del Imperio Romano de occidente por el emperador Constantino”. Ruggiero Romano nos recuerda, como un ejemplo personal de que el historiador debe volver a las fuentes, que se “preguntaba cómo ese documento falsificado, enteramente inventado durante la segunda mitad del siglo VIII, había podido atravesar toda la Edad Media y permanecer virtualmente auténtico, incluso después del siglo XV cuando Lorenzo de Valla había demostrado su falsedad. Me preguntaba también [continúa R. Romano] cómo le había sido posible al papa Alejandro VI, con sus Bulas de 1493, atribuir (como se dice) el Nuevo Mundo a unos y otros, y cómo el tratado de Tordecillas había podido ratificar, sobre el plano político, esa ‘partición’. Resolví esas dudas mucho tiempo después del liceo, gracias a uno de los mejores historiadores mexicanos de nuestro siglo: Luis Weckmann [1992]. Estaba equivocado mi punto de partida, pues consideraba separadamente dos fenómenos: por un lado la falsa donación de Constantino y, por el otro, las bulas alejandrinas, más el tratado de Tordecillas. Luis Weckmann ha demostrado que había un solo y único problema: en efecto, las famosas bulas alejandrinas se apoyaban sobre una cláusula de la falsa donación que establecía que la Iglesia tenía la soberanía sobre todas las islas. [...] No se trataba más que de tres palabras las cuales atribuían al papa, además de toda una parte del Imperio, ‘vel diversis insulis’. El pasaje era sin duda ambiguo, pues se le podían atribuir tres significados: [...] en *diferentes* islas [...] sobre *algunas* islas [...] sobre *todas* las islas [...] Esta última

Señalo esto porque acaso nuestra cultura religiosa nos lleva a ser particularmente etnocéntricos. En efecto, nuestra cultura mestiza mexicana es occidental desde el siglo XVI y, por ende, cristiana. Cabe precisar que es católica y, para mayor precisión, heredada de la Contrarreforma, según apuntó Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Igualmente, Luis Weckmann (1995) nos recuerda, en *La herencia medieval de México*, como historiador, cuán medievales somos. Es decir, retomando a Paz, que se trata de un cristianismo que desde su nacimiento no sólo fue vacunado contra el contagio de la Reforma, sino fruto de la lucha contra las propuestas innovadoras (*revitalización*, categoría antropológica aplicable a las religiones, precisamos con Harris, 1988) de la Reforma. En otro sentido, se trata de una religión monoteísta, que es, además de etnocentrista, imperialista o misionera. Estas características multiplican la dificultad etnocentrista para aceptar los hechos objetivos, que van más allá de nuestra creencia religiosa anclada en nuestra cultura.

Regresemos sobre estos puntos enunciados que constituyen otros tantos elementos de análisis de la historia religiosa de Occidente y su relación con la historia de la conquista de México.

Si buscamos desmitificar el etnocentrismo que nos impide ver objetivamente el lugar de la religión cristiana en la historia de la humanidad, recordemos el papel —que resulta idéntico cuando miramos atentamente— de los elementos y las fiestas religiosas de los pueblos anteriores a la cultura europea occidental. Al mismo tiempo inferiremos que si los elementos son semejantes, la historia de la humanidad, en el fondo, es una: este hecho, lejos de lastimar nuestro natural etnocentrismo —todos los pueblos son etnocéntricos—, debería fortalecer nuestro sentimiento de una sola humanidad.

RELIGIONES AGRÍCOLAS

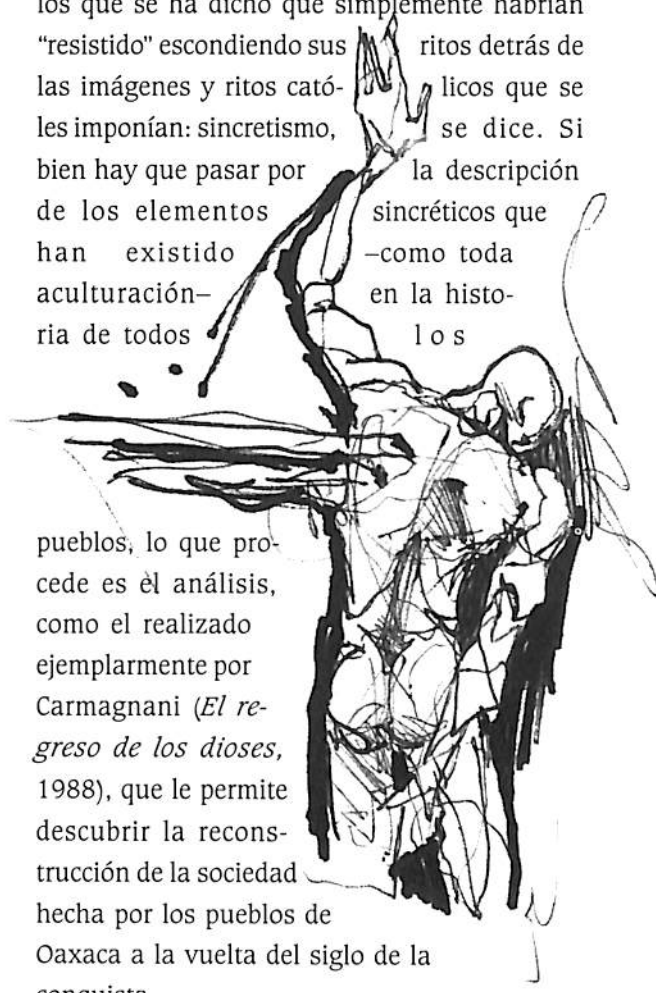
Pero, ¿cuáles son los elementos comunes, por ejemplo, de las fiestas religiosas de los pueblos agrícolas? No

debiera resultar extraño que me refiera a festividades agrícolas; los pueblos no agrícolas apenas tienen más de cien años, y sus fiestas —no olvidemos que la religión lleva un ritmo de larga duración (concepto braudelianiano)— siguen teñidas de sus tiempos agrícolas.

Para abreviar nuestra argumentación tomaremos algunas festividades claves del calendario religioso colonial de nuestros pueblos, de los que se ha dicho que simplemente habrían “resistido” escondiendo sus ritos detrás de las imágenes y ritos católicos que se les imponían: sincretismo, se dice. Si bien hay que pasar por la descripción de los elementos sincréticos que han existido —como toda aculturación— en la historia de todos los

pueblos, lo que procede es el análisis, como el realizado ejemplarmente por Carmagnani (*El regreso de los dioses*, 1988), que le permite descubrir la reconstrucción de la sociedad hecha por los pueblos de Oaxaca a la vuelta del siglo de la conquista.

Pues bien, si enlistamos las principales fiestas del calendario religioso colonial —que llega hasta hoy, lo que, como apuntamos antes, no debe considerarse excepcional—, caemos en la cuenta que coinciden con momentos culminantes del calendario agrícola. Daremos la lista



era evidentemente aquella que —en la época— más interesaba al papado y fue la que acabó triunfando, [...] lo cual permitió a la iglesia fundamentar la teoría de su dominio omni-insular: ‘universae insulae’, decía una bula del papa Urbano (3 de junio de 1091)”. (Romano, 1998: 16-17)

para, en seguida, citar a Eliade –sin duda uno de los más importantes historiadores de las religiones–, que nos muestra que estas festividades también son europeas –habla con mucha frecuencia en presente al escribir su libro– y que se trata de ceremonias con equivalentes universales en la historia de los pueblos agrícolas. “La religión de la tierra, incluso si no es la más vieja religión humana, como lo creen ciertos estudiosos, es de las que mueren difícilmente. Una vez que se ha consolidado en las estructuras agrícolas, los milenios pasan sobre ella sin cambiarla. A veces no presenta ninguna solución de continuidad, de la prehistoria hasta nuestros días” (Eliade, 1998: 227).

A continuación, la lista breve de festividades. Diecinueve de marzo, día de San José, recientemente día del trabajador católico, antiguamente inicio del ciclo agrícola por la siembra, por iniciar el ciclo de la germinación, la primera estación, primavera. Tres de mayo, día de la Santa Cruz, lluvias y germinación de la plántula del principal alimento, el cereal (entre nosotros el maíz), fruto, raíz de la mayor densidad poblacional y, por lo mismo, de los poblados y de las civilizaciones del mundo.² Quince de agosto, día de la Asunción de la Virgen madre, madurez del maíz, elotadas festivas y campesinas, peregrinación a lugares sagrados (San Juan de los Lagos). Dos de noviembre, fiesta de los muertos, celebración de la cosecha por comenzar, fin del ciclo agrícola con la esperanza de renovarlo, que también eso significa morir y festejar a los muertos que están bajo la tierra, madre de todos los frutos.

Retomemos de Eliade (1998), cuya edición original francesa data de 1964, algunas citas sobre la religión europea y precisamente sobre estas festividades mayores agrícolas que se co-

responden con las amerindias. “Sería imposible pasar revista tan siquiera a los grupos más importantes de creencias y de ritos relacionados con la agricultura. [...] Nos contentaremos con presentar los ritos y las creencias más significativos, refiriéndonos de preferencia a las zonas más metódicamente estudiadas, como por ejemplo las regiones finesa y estoniana, estudiadas en los cinco volúmenes de Rantasalo” (Eliade, 1998: 300). Nótese la frecuencia con que habla en presente y que se refiere, como acabamos de ver, a las regiones europeas mejor estudiadas, sólo como botón de muestra: de hecho, la extensión de las costumbres confirma su arcaísmo, dirá el propio Eliade (1998: 296).



DIECINUEVE DE MARZO: SIEMBRA, INICIO DEL CICLO Y MAYO, EL ÁRBOL Y LA CRUZ NO SÓLO EUROPEA

En Inglaterra, los jóvenes o grupos de niñas se pasean el primero de mayo de casa en casa, con coronas de ramas y de flores, cantando y pidiendo regalos. En los Vosgos, la ceremonia tiene lugar el primer domingo de mayo. En Suecia, se ponen mástiles de mayo (*May stänger*) en las casas, sobre todo en el solsticio de verano [...] En todos los lugares donde se encuentra este ceremonial, desde Escocia y Suecia hasta los Pirineros y los países Eslavos, el “mástil de mayo” es una ocasión de diversiones colectivas que terminan con una danza alrededor del mástil. [...] Un autor puritano

2. Creo que no debo dejar de anotar la profunda reflexión, precisión, hecha por Eliade a este respecto: “Se acostumbra decir que el descubrimiento de la agricultura cambió radicalmente el destino de la humanidad, asegurándole un alimento abundante y permitiendo así un crecimiento prodigioso de la población. Pero el descubrimiento de la agricultura tuvo consecuencias decisivas por una razón muy diferente. No [son] ni el crecimiento de la población ni su sobrealimentación las que decidieron el destino de la humanidad, sino la teoría que elaboró el hombre al descubrir la agricultura. Lo que vio en los cereales, lo que aprendió de este contacto, lo que comprendió por el ejemplo de las semillas que pierden su forma bajo tierra, todo esto



inglés [...] (Londres 1583), condena con indignación estas supervivencias paganas. Porque, dice, los jóvenes de los dos sexos pasan la noche en el bosque; [...]

Sólo la tercera parte de las muchachas regresan a sus casas [...] A pesar de toda la resistencia de la Iglesia, "la fiesta de mayo se siguió celebrando. Las profundas transformaciones sociales tampoco lograron abolirla; lo único que hicieron fue cambiar su nombre. En el Perigord, y en muchos otros lugares, el árbol de mayo se convierte en símbolo de la Revolución Francesa; se le llama "el árbol de la libertad", pero alrededor de él los campesinos danzan las mismas rondas arcaicas que les transmitieron sus antepasados. [...] En Europa, las cenizas que quedan después de haber quemado el

"mástil de mayo", o las brasas ardientes, durante el carnaval y en navidad, son dispersadas a través de los campos donde favorecen y acrecientan las cosechas. [...] Así en la Baviera del norte, se conduce en procesión hasta la mitad del pueblo un árbol Walber, y bajo un disfraz de paja, a un joven llamado también "Walber". [...] el joven Walber no es sino un doble antropomorfo de las fuerzas de la vegetación. Las cosas suceden de la misma manera

entre los eslavos de Carintia. (Eliade, 1998: 284-285)

Páginas adelante, después del párrafo 120, *Sexualidad y vegetación*, en que la mayoría de los países citados son europeos, continúa el párrafo *Representantes de la vegetación*, de donde entresaco las siguientes citas, que justifican directamente que nuestras dos primeras fiestas calendáricas (marzo y mayo) se funden:

Lo que es esencial en las fiestas de la vegetación, tales como se han conservado en las tradiciones europeas, no es únicamente la exposición ceremonial de un árbol, sino también la bendición de un nuevo año que comienza. [...] Las modificaciones que el calendario ha sufrido en el transcurso de los tiempos velan a veces un poco este elemento de regeneración, de "nuevo comienzo" que se puede vislumbrar en innumerables costumbres de primavera. [...] Volvemos a encontrar en las tradiciones populares europeas otros dos argumentos que, en relación estrecha con estas fiestas de la primavera, tienen funciones similares en el marco del mismo sistema ceremonial de la regeneración del "año" y de la vegetación. [...] La fecha de esta última costumbre varía: en general, la expulsión del invierno (y el asesinato de "la muerte") tiene lugar el cuarto domingo de la cuaresma o (como es el caso entre los checos de Bohemia) una semana más tarde; en ciertas aldeas alemanas de Moravia, se efectúa el primer domingo después de pascuas. Esta diferencia que hemos

constituyó la lección decisiva. La agricultura reveló al hombre la unidad fundamental de la vida orgánica, la analogía mujer-campo, acto generador-siembra, etc., así como las más importantes síntesis mentales, nacieron de esa revelación: la vida rítmica [visión histórica-cíclica, dirá O. Paz], la muerte comprendida como regresión, etc. Estas síntesis mentales fueron esenciales para la evolución de la humanidad y sólo fueron posibles después del descubrimiento de la agricultura. En la mística agraria prehistórica es donde se encuentra una de las principales raíces del optimismo soteriológico [salvífico]: exactamente del mismo modo que la semilla escondida bajo la tierra, el muerto puede esperar un retorno a la vida bajo una nueva forma. Pero la visión melancólica, a veces escéptica, de la vida, tiene igualmente su origen en la contemplación del mundo vegetal: el hombre es semejante a la flor de los campos". (Eliade, 1998: 326-327)

encontrado también en el ceremonial de "mayo" (primero de mayo, pentecostés, principios de junio, día de San Juan, etc.) es a su vez un índice de que la ceremonia cambió de fecha al pasar de una región a otra y al integrarse en otros conjuntos rituales. (Eliade, 1998: 289-290)

Insistí en la lista de los pueblos europeos, pero en Eliade abundan igualmente pueblos de todos los continentes. Las citas pueden parecer largas; las creo necesarias. Ahora, breve y nuevamente en otra cita del propio autor, descubramos la relación del árbol de mayo con la cruz europea que nuestros pueblos amerindios y mestizos reciben, adoptan y adaptan. Actualmente, seguimos adornando la caña de maíz y adornando la cruz: qué semejante es la historia de los pueblos agrícolas de la humanidad entera.

El árbol de vida es el prototipo de todas las plantas milagrosas, que resucitan a los muertos, curan las enfermedades o devuelven la juventud, etc. [...] La verdadera madera de la cruz resucita a los muertos y Elena, madre del emperador Constantino, la manda buscar [...] Esta madera debe su eficacia al hecho de que la cruz fue hecha con el árbol de vida que estaba plantado en el Paraíso [...]. En la iconografía cristiana la cruz es representada a menudo como un árbol de la vida. (Eliade, 1998: 267)

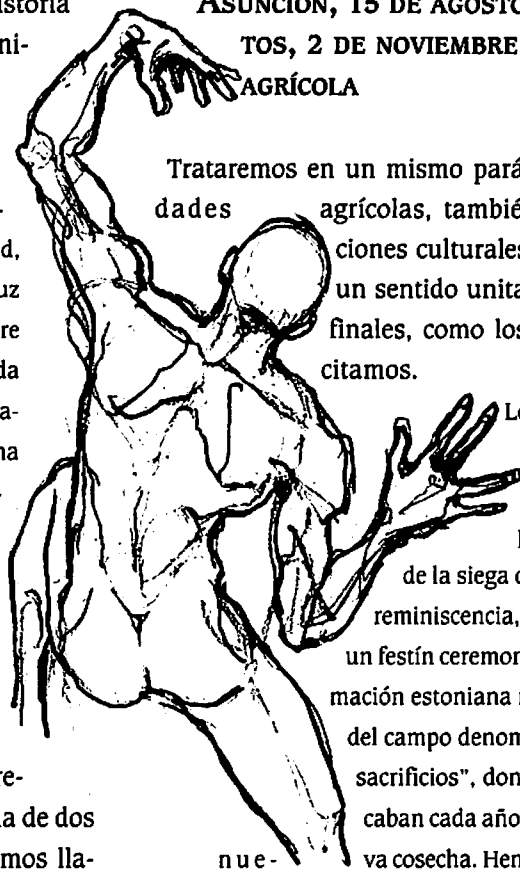
Así, nuestro día de la Santa Cruz, de los campesinos de nuestro terruño, de los albañiles cuyo origen campesino resulta evidente, no es sino la coincidencia de dos culturas campesinas ancestrales. Podemos llamar a ello sincretismo, aculturación que ha existido igualmente a lo largo y ancho de la historia y del continente euro-asiático-africano, desde los tiempos arcaicos hasta el siglo XX. Va quedando claro que las propias fiestas de la

iglesia romana responden a estas fiestas pastoriles, agrícolas. La simbología e iconografía cristianas, de las que podríamos citar numerosos elementos tomados de Eliade, nos mostrarían, igualmente, la unidad de la historia humana desde los tiempos arcaicos, aunque, sin duda, más los agrícolas que los primitivos. Podríamos citar la comunión católica bajo la forma de vino, símbolo de la vida, como la propia vid, árbol de la vida; igualmente, la Virgen madre católica representada sobre la luna y la serpiente, que son símbolos ancestrales de la regeneración entre todos los pueblos agrícolas; el bautismo cristiano en agua, símbolo de vida, inmersión que hace nacer a la vida; el Génesis hebreo y cristiano tiene sin duda raíces ancestrales; igualmente, el cielo, los montes y la ascensión o la asunción; la navidad coincide con la fiesta ancestral del sol, solsticio de invierno.

ASUNCIÓN, 15 DE AGOSTO Y FIESTA DE MUERTOS, 2 DE NOVIEMBRE: FIN DEL CICLO AGRÍCOLA

Trataremos en un mismo párrafo estas dos festividades agrícolas, también porque en las tradiciones culturales de los pueblos poseen un sentido unitario: se trata de rituales finales, como los llama Eliade, a quien citamos.

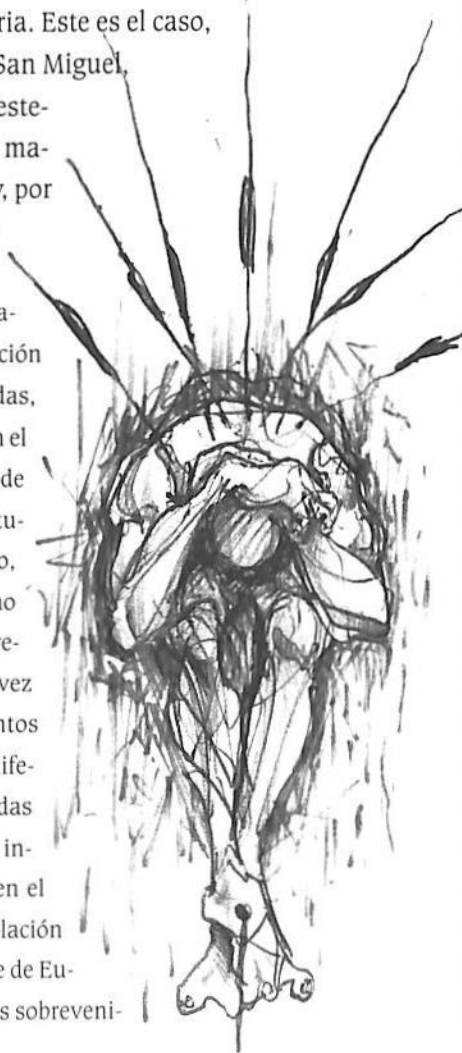
Los finlandeses tienen también la costumbre de preparar al comienzo de la siega ciertos platos, vaga reminiscencia, probablemente, de un festín ceremonial. [...] Una información estoniana menciona un lugar del campo denominado "fosa de los sacrificios", donde antaño se colocaban cada año las primicias de la cosecha. Hemos visto que la siega ha conservado hasta nuestros días un carácter ritual [...] Cuando se acarrea el trigo a los graneros tenían lugar varias ceremonias; por ejemplo, se arrojaba por encima del hombro izquierdo un puñado de granos diciendo: "éstos son para



las ratas". El hombro izquierdo indica el sentido funerario de la ofrenda. [...] El ciclo se cierra con la fiesta colectiva de la cosecha que tiene lugar en otoño (en las regiones del norte, el día de San Miguel) y que comprende un festín, danzas y los sacrificios ofrecidos a los diferentes espíritus. Con esta ceremonia el año agrícola queda cerrado. Los elementos agrarios presentes en las fiestas del invierno se explican por la fusión de los cultos de la fertilidad con los cultos funerarios. (Eliade, 1998: 314-315)

En efecto, observemos en las citas del propio Eliade las festividades cercanas a nuestro fin de año civil. Notemos que la lista de fiestas hecha por mí no es ni exhaustiva ni excluyente, como el propio Eliade nos aclara en una cita anterior: estas diferencias constituyen "un índice de que la ceremonia cambió de fecha al pasar de una región a otra y al integrarse en otros conjuntos rituales": nuevamente se trata de lo que parece sólo sincretismo amerindio, en nuestra historia. Este es el caso, por ejemplo, de la fiesta de San Miguel, evocada en la cita, que se festeja el 29 de septiembre, ya madurada la cosecha del maíz y, por ello, parte de estas festividades finales.

Del mismo modo, es natural que la representación de estas fuerzas sagradas, presentes o implícitas en el drama agrícola, varíen de tipo cultural a tipo cultural y de un pueblo a otro, incluso si el origen es uno mismo; semejantes representaciones están a su vez enmarcadas en conjuntos culturales y religiosos diferentes, y son interpretadas de maneras diferentes, incluso contradictorias, en el seno de una misma población (por ejemplo, en el norte de Europa, las modificaciones sobreveni-



das en las concepciones religiosas de las tribus germánicas durante la época de migración; o la influencia del cristianismo en Europa, del Islam en África y en Asia). (Eliade, 1998: 302-303)

Las citas que tomamos de Eliade no dejan lugar a dudas: nos llevan de la fiesta de la Asunción, madurez del cereal, a la Navidad, pasando por la gran festividad de los difuntos, que como constatamos no sólo es americana.

El "pastel de muertos" por ejemplo (en rumano *coliva*) era conocido con el mismo nombre en la antigüedad griega, que lo recibió a su vez como herencia de las civilizaciones prehistóricas prehelénicas. [...] La agricultura, como técnica profana y como forma de culto, se cruza con el mundo de los muertos en dos planos distintos. El primero es la solidaridad con la tierra; los muertos como las semillas son enterrados, penetran en la dimensión ctoniana accesible a ellos únicamente. [...] El festín colectivo representa precisamente esta concretización [*sic*] de energía vital; un festín, con todos los excesos que implica, es pues indispensable tanto para las fiestas agrícolas como para la conmemoración de los muertos. Antaño, los banquetes tenían lugar junto a las mismas tumbas [habla de Europa, no olvidar], para que el difunto pudiera agasajarse con el exceso vital desencadenado junto a él. En las Indias, las habichuelas eran la ofrenda por excelencia llevada a los muertos, pero eran consideradas al mismo tiempo como un afrodisíaco. [...] Entre los pueblos nórdicos, Noel ('Jul') era la fiesta de los muertos y al mismo tiempo una exaltación de la fertilidad, de la vida. En lo que se refiere a las fiestas, recordemos únicamente que la antigua conmemoración india de los

muestran cómo los muertos caían en plena cosecha y era al mismo tiempo la fiesta principal de la recolección. [...] Hemos visto que la misma cosa tenía lugar en los países nórdicos. En la antigüedad, el culto de los manes se celebraba con el ceremonial de la vegetación. Las fiestas agrarias o de la fertilidad más importantes llegaron a coincidir con las fiestas que conmemoraban a los muertos. Antiguamente, el día de San Miguel, 29 de septiembre, era al mismo tiempo la fiesta de los muertos y de la cosecha en toda la zona al norte y en el centro de Europa. (Eliade, 1998: 227-316-317 y 319)

UNIDAD DE LA HISTORIA HUMANA

Sin duda, Eliade nos ha mostrado la unidad de la historia religiosa humana, la pervivencia de ritos ancestrales, la aculturación —por la misma unidad histórica—, como destino común de los pueblos. Es cierto que algunas aculturaciones no fueron recíprocas sino brutalmente unilaterales, como la conquista de Amerindia por Europa. Sin embargo, incluso en este caso, lo que llamamos sincretismo nos descubre un fondo común de la historia religiosa de la humanidad. Paralelamente, cabe subrayar la actitud de las iglesias monoteístas, instituciones occidentales, frente a las pervivencias agro-religiosas, sobre las que tampoco dudaron en insertarse, en Europa, al volverse religión de Estado: como ya evocamos, la Navidad se inserta en la fiesta solar ancestral no sólo romana, fin del ciclo agrícola. En la América colonial, el Estado y su iglesia también aceptan el sincretismo y adoptan las festividades ancestrales: la lista sería larga, además de la que revisamos en detalle en el texto. Otras veces, tienen toda la intención de eliminar las pervivencias idolátricas no occidentales. “Olvidaban” entonces —y algunos historiadores actuales olvidamos— que en Europa

pervivían —y perviven— festividades que no parecen ancestralmente ligadas a religiones arcaicas, y que de hecho son tan idolátricas como nuestros sincretismos: “El libertinaje habitual en las fiestas de la cosecha, en Europa central y septentrional, ha sido estigmatizado por muchos concilios, por ejemplo por el de Auxerre en 590, y por numerosos autores de la Edad Media, pero continuó de todas formas en ciertas regiones hasta nuestros días” (Eliade, 1998: 324).

Porque “para el hombre ‘primitivo’, la agricultura, como cualquier otra actividad esencial, no es una simple técnica profana. [...] es ante todo un ritual. Así fue en los comienzos y la civilización sigue la misma hoy” (Eliade, 1998: 299).

La importancia de estas últimas afirmaciones reside en un aparente juicio. Es más importante el sentido de estas afirmaciones. Con ayuda ahora de Marvin Harris en su *Introducción a la antropología general* (1988), pretendemos recordar la explicación socio-funcional de las instituciones eclesiales, aunque sea brevemente. Ya dijimos que la iglesia que acompaña la conquista militar de Amerindia hispánica es monoteísta y feudal. Existía un Estado feudal en Europa, lo que significa, aunque parezca tautológico, que no se trata de un Estado moderno. En efecto, nos dice Harris: “Los altos funcionarios en las jerarquías eclesiásticas feudales son casi siempre parientes de los miembros de clase dirigente o personas designadas por éstos”. Cabría añadir que no sólo se cumple esta definición en el caso de América ibérica, sino que se puede considerar que la Iglesia Católica forma parte del propio Estado feudal, ciertamente como en otras feudalidades. Del capítulo 22, “La religión



como adaptación”, del citado libro de Harris, podemos cosechar algunas interpretaciones que nos muestran –como en párrafos anteriores– la pertenencia de iglesias, como la católica romana, al mismo tronco de las religiones humanas. Se trata, como anotamos antes, de una de las religiones monoteístas, y Harris nos recuerda.

La idea de un dios supremo o “superior” creador del universo, se halla en culturas de todos los niveles de desarrollo económico y político. No obstante, estos dioses supremos desempeñan papeles muy diferentes en la dirección del universo después de haberlo creado. [...] en las sociedades estratificadas el dios supremo domina a los dioses menores [...] la creencia de que el dominio y la subordinación caracterizan las relaciones entre los dioses es de gran valor para obtener la cooperación de las clases plebeyas en sociedades estratificadas.

(Harris, 1988: 461-462)

Estas religiones monoteístas, eclesiásticas, tienden a volverse imperiales, a la vez que prohíben el sacrificio humano y desarrollan una economía de la salvación que implica los actos de limosna solidaria. ¿Cómo y por qué? Así lo explica Harris, que sintetiza los trabajos antropológicos, no sólo a este respecto.

Uno de los contrastes más interesantes entre las religiones eclesiásticas y las halladas en bandas, aldeas y jefaturas es la tendencia de las primeras a hacerse *universalistas*, es decir a hacer que sus sacramentos y normas morales sean aplicables a todos los pueblos del mundo. Así pues, un ingrediente importante en las religiones eclesiásticas del budismo, hinduismo, cristianismo e islam es que subrayan la necesidad de que los seres humanos sean caritativos y compasivos con los débiles y los pobres. También comparten la prohibición del sacrificio humano y del consumo de carne humana, así como un respeto general a la vida humana.

El origen de estas tendencias universalistas y caritativas radica, probablemente, en la naturaleza expansionista del Estado. Antes de la evolución del Estado, las religiones tendían a estar estrechamente asociadas a las tradiciones e historia de jefaturas, aldeas o bandas concretas. Como hemos



visto, la guerra preestatal rara vez daba lugar a la incorporación de poblaciones enemigas a la organización social del vencedor. [eso] habría significado simplemente una reducción de los niveles de vida para todo el mundo. [...] con el desarrollo del Estado, se pudo dejar a las poblaciones enemigas en sus terri-



torios y obligarles a que aportaran impuestos, tributos y mano de obra [...] El punto final en el desarrollo de los valores del amor, la misericordia y la caridad como aspectos de las religiones eclesíásticas universales, probablemente está relacionado con la incapacidad de los estados imperiales para cumplir

su promesa de proporcionar una vida mejor en la tierra a las poblaciones, cada vez más acosadas y explotadas, bajo su control.

(Harris, 1988: 462-463)

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El objetivo era echar una mirada, *Ilustrada*, no etnocéntrica, sobre la historia de la iglesia católica en América ibérica, para ubicarla mejor en la evolución de la historia de la humanidad. Llegados a este punto, si hemos logrado una mirada más objetiva que haya hecho vislumbrar el lugar que en este concierto ocupan todas las religiones de todos los pueblos y, por ende, nos hayamos convencido además del común origen y, ojalá común feliz destino –en la tolerancia, que es el otro nombre de la laicidad–, estas líneas habrán cumplido su finalidad objetiva y, tal vez, la finalidad subjetiva que el autor no pudo evitar. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola (1994), *Historia de la filosofía*, Vol. II, Barcelona, Hora.
- Carmagnani, Marcelo (1988), *El regreso de los dioses*, México, FCE.
- Di Nola, A. "Sagrado/profano" en Ruggiero Romano [director] (1987), *Enciclopedia EINAUDI*, Vol. 12, Lisboa (edición portuguesa).
- Eliade, Mircea (1999), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Barcelona, Herder.
- ____ (1998), *Tratado de historia de las religiones*, México, Era.
- Harris, Marvin (1988), *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, Universidad/Textos.
- Paz, Octavio (1959), *El laberinto de la soledad*, México, FCE.
- Romano, Ruggiero (1998), "Por la historia y por una vuelta a las fuentes", en *Construir la historia. Homenaje a R.R.*, Toluca, UAEM.
- Royston Pike, Edgar (1960), *Diccionario de religiones*, México, FCE.
- Savater, Fernando (1996), *Diccionario filosófico*, México, Planeta.
- Schaeffer, Richard (1999), "Creatividad religiosa y secularización en Europa desde la Ilustración", en Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Barcelona, Herder.
- Weckmann, Luis (1992), *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudio de la supremacía sobre las islas (1091-1493)*, México, FCE.
- ____ (1995), *La herencia medieval en México*, México, FCE.