

CREENCIA Y CAMBIO RELIGIOSO: APROXIMACIONES HISTÓRICAS A UN PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

GERARDO LARA CISNEROS Y ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ

Universidad Nacional Autónoma de México, México

La creencia, sin duda, ocupa un lugar central en las indagaciones histórico-antropológicas del fenómeno religioso. Para definir el concepto de religión, han recurrido a ella los investigadores tanto clásicos¹ como los más recientes.² Más en específico, la creencia constituye un pilar fundamental en la doctrina católica porque no sólo condiciona la adhesión, según se establece en los dogmas,³ además constituye una obligación expresada en público en cada eucaristía, al menos desde 1014.⁴ Sin embargo, el tratamiento de este fenómeno parece sumamente complejo hasta nuestros días.⁵

La creencia es una actitud mental que se define por la posibilidad de afirmar algo y al mismo tiempo preservar una cierta duda al respecto.

1. Edward Burnett Tylor, *Cultura primitiva*, vol. II: *La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1981, p. 27; James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 76; Paul Radin, *La religión primitiva, su naturaleza y su origen*, Paris, Gallimard, 1941, p. 9.

2. Royston Edgar Pike, *Diccionario de religiones*, Elsa Cecilia Frost (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 393; Johannes P. Schadé (ed.), *Encyclopedia of World Religions*, Zürich, Concord Publishing/Foreign Media Books, 2006, p. 743.

3. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Francisco Montes de Oca (ed.), México, Porrúa, 1966, p. 242; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Damián Byrne (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 86.

4. Pike, *Diccionario de religiones*, p. 106; Schadé, *Encyclopedia of World Religions*, p. 225.

5. La noción de creencia aparece ante los ojos de los estudiosos como un objeto tan inasible, polisémico e impreciso que hacia la década de 1970 Nicole Belmont señaló: “los hechos de creencia ocupan [en la investigación antropológica] un lugar mal definido porque su carácter es poco preciso, sus límites vagos y su sentido muchas veces oscuro”. “La fonction de la croyance”, *L’Homme*, vol. 13, n. 3, 1973, p. 72.

En ese sentido, se opone al saber, pues mientras la creencia implica un distanciamiento de su objeto, el saber, por su valor de verdad, no está sujeto a cuestionamiento.⁶ Así, habremos de considerar la existencia de dos mundos o modos cognitivos: uno que es en sí y otro que sólo existe en función de elementos contextuales ajenos a él.⁷

El problema es que, al tratarse de algo que ocurre en la mente, resulta casi imposible determinar si el otro cree o no, si lo que dice es real, si lo considera real pero no lo es, si duda de ello, si cree que es falso o se trata de simples metáforas. Jean Pouillon advierte que la palabra “creencia” no existe en muchas de las lenguas de las sociedades que solemos estudiar y sostiene que lo que los observadores denominan así constituye una realidad para los sujetos de estudio.⁸ Roberte Hamayon responde que la ausencia de un término no demuestra la ausencia de un concepto: “ciertamente, toda sociedad tradicional debe su cohesión al hecho de que sus miembros comparten un mismo conjunto de representaciones simbólicas, pero sus miembros han experimentado que la sociedad vecina se refiere a otro conjunto, es por eso que ellos no toman la propia por una certeza”.⁹

Las múltiples actitudes de hesitación que se registran en poblaciones de latitudes diversas demuestran que también los otros pueden mantener varios grados de adhesión a sus propias nociones. Hasta los encuentros esporádicos con escépticos descritos por los antropólogos muestran que en las sociedades que estudiamos no todo tiene el mismo nivel de realidad, hay cosas de las que es posible dudar y cosas de las que no.¹⁰ Isabelle Jabirot demuestra que incluso entre personas que comparten una misma creencia

6. Jean Pouillon, “Le cru et le su”, en Jean Pouillon (ed.), *Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993, pp. 17, 19-22; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, p. 19; Laurence Charlier, “Croire, douter et en pas croire”, *ThéoRèmes*, vol. 5, 2014, <https://journals.openedition.org/theoremes/497> (consulta: 31 de mayo de 2019); Albert Piette, “An Anthropology of Belief and a Theory of Homo Religiosus”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 167, 2014.

7. Dominique Boullier, “Au-delà de la croyance: ‘je sais bien mais quand même’”, *Cosmopolitiques*, n. 6, 2004, p. 37. Anne Christine Taylor, por su parte, opone la noción de creencia a la de realidad, que “no requiere lenguaje para ser [...] donde la creencia ni siquiera se plantea”. “Des Fantômes stupéfiants. Language et croyance dans la pensée achuar”, *L’Homme*, vol. 33, n. 2-4, 1993, pp. 440-441.

8. Pouillon, “Le cru et le su”, p. 30.

9. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy*, p. 25.

10. Ravina Aggarwal, “At the Margins of Death: Ritual Space and Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village”, *American Ethnologist*, vol. 28, n. 3, 2001, p. 559; Martín Gusinde, *El mundo espiritual de los selk’nam*, Santiago, Serindígena Ediciones, 2008, pp. 55, 69, 216; William Thalbitzer, “Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l’âme et de la vie”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 22, n. 1, 1930, pp. 80, 88.

no sólo los contenidos varían,¹¹ también el grado de adhesión a ella en un mismo individuo en función de su contexto situacional, es decir, la creencia no se asume del mismo modo en el ritual que durante la vida corriente.

Las creencias, sin embargo, no sólo son producto de elucubraciones filosóficas, por el contrario, suelen fungir como guía de las acciones que se emprenden. En ese sentido, la adhesión a ellas implica una suerte de compromiso o toma de riesgo, se trata de asumir que algo es como se cree y conducirse de acuerdo con ello, esto es lo que se pone en juego en el ritual.¹²

Es raro que en el diálogo con la alteridad las creencias se registren de manera explícita como tales, una actitud de creencia se deduce por lo común de la práctica o el discurso. “Es buscando la razón de estas prácticas que el etnólogo es conducido a las creencias”, decía Nicole Belmont.¹³ El asunto aquí es si, en efecto, resulta legítimo considerar que la participación implica necesariamente adhesión. Es más, llega a suceder que los participantes de una determinada ceremonia no son capaces de aportar una explicación al respecto.¹⁴

El problema de la creencia indígena inquietaba a muchos de los religiosos que se ocuparon de la evangelización de América. No sólo les interesaba establecer el contenido de sus descripciones, como se atestigua en las obras de cronistas como Bernardino de Sahagún y Diego Durán,¹⁵ si no también explicar por qué creían en aquello que les parecía increíble. Se trataba de desenmascarar las realidades que se ocultaban bajo las falsas creencias. No pocas veces encontramos en sus escritos discusiones demonológicas complejas que intentan desentrañar los modos en los que el diablo intervenía sobre las facultades imaginativas de los indígenas para hacerles pensar que se transformaban en animales, ejemplo de ello son los escritos de Juan Grijalva, Pedro Cortés y Larraz, y Jacinto de la Serna.¹⁶

11. Isabelle Jabiou, “On Individual Variations Regarding Belief”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 2015, n. 140. Esto ya había sido advertido por Robert V. Morey y Donald J. Metzger, *The Guahibo People of the Savanna*, Wien, Engelbert Stiglmayr, 1974, p. 110.

12. Bouiller, “Au-delà de la croyance...”, p. 33.

13. Belmont, “La fonction de la croyance”, pp. 72-73.

14. Y. K. Bamunoba y B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, Paris, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979, p. 26; Nigel Barley, “The Dawayo Dance of Death”, en Sarah C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, London, Academic Press, 1981, p. 157; Gusinde, *El mundo espiritual de los selk'nam*, p. 39.

15. Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trads.), Santa Fe, School of American Research, 1950-1982 (Monographs of the School of American Research); Diego Durán, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Rosa Camelo y José Rubén Romero (eds.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

16. Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de NPS Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Imprenta Victoria, 1924, p. 115; Pedro Cortés y Larraz, *Descripción*

La conversión, por supuesto, acarreó problemas suplementarios: ¿cómo lograr que los indios creyeran fielmente lo que se les predicaba? ¿Cómo saber si sólo simulaban o si creían de verdad en lo que decían creer? ¿Cómo conseguir que dejaran de creer aquello que sus ancestros creían? ¿Cómo determinar si las prácticas heterodoxas observadas remitían a creencias distintas de las cristianas? En torno a las reacciones a esta clase de interrogantes se construye la presente obra.

En el primer capítulo, Roberto Martínez se refiere a la reconstrucción de los sistemas de creencias existentes en el momento del contacto. Se centra en específico en las nociones indígenas de la muerte, un tópico que, por su carácter central en la doctrina cristiana, condujo a la recolección de cantidades importantes de información. Aunque varias fuentes se refieren a la creencia mesoamericana de la zoomorfización *post mortem*, el asunto es que las relaciones entre deceso humano y animalidad continúan siendo un tanto oscuras. Al analizar los datos disponibles sobre la colonia temprana, en contraste con documentación etnográfica reciente, se explora la posibilidad de que algunos componentes de las personas se hayan transmitido a los familiares tras la defunción en forma de aquellos dobles o coesencias.

David Tavárez, por su parte, se enfoca en las estrategias empleadas por los misioneros para asegurar el reemplazo de creencias. Analiza las formas en las que se recurrió a las lenguas indígenas para difundir las concepciones cristianas, trata las políticas lingüísticas de la segunda mitad del siglo XVI, describe los documentos redactados con fines evangelizatorios en lengua zapoteca y discute cómo se llevaron a cabo las traducciones. Explora luego la manera en que se insertaron y manipularon conceptos cosmogónicos indígenas para dotarlos de nuevos sentidos en las alusiones a “Dios”, el “pecado”, la “idolatría” y el “diablo”, y alcanza su clímax en el examen de la obra de Pedro de Feria, que muestra la transformación de las obras de Tomás de Aquino y Granada en el cambio de lengua.

Más que preocuparse por la implantación, Alexandre Varella se ocupa de las estrategias empleadas para la extirpación de las creencias indígenas de origen prehispánico. Para empezar, explica que en el discurso de personajes como Juan Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna la idolatría tenía como fuente ciertas clases de hombres que colaboraban con el demonio para mermar los logros de la evangelización. Por lo regular,

geográfica moral de la diócesis de Goathemala, vol. 1, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala-Biblioteca Goathemala, 1958, p. 115; Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. I, México, Fuente Cultural, 1953, p. 205.

estos individuos eran especialistas rituales conocidos. Los esfuerzos de los extirpadores se dirigieron a introducir una clara pero ficticia distinción entre figuras benéficas y maléficas, entre los “curanderos” empíricos, por un lado, y los supersticiosos “hechiceros”, por el otro. Más que perseguir a personas concretas, los escritos analizados marcan límites de tolerancia para la ortodoxia cristiana.

Casi a manera de espejo de lo anterior, el trabajo de Macarena Cordero se centra en los problemas indo-españoles que surgieron en torno a la llegada de visitantes de idolatrías en los Andes. El punto de partida es la construcción de la idea del “fracaso del proceso de conversión de los indígenas” en el siglo XVII, una visión sesgada de esas prácticas y creencias que parecen haber resultado en las interpretaciones y adaptaciones que hicieron los indígenas de la religión católica. Cordero explora las características de procedimientos judiciales y nota que se conformaron como verdaderos tribunales. Las fuentes analizadas dan testimonio de negociaciones complejas entre las visiones de la Iglesia y las de las poblaciones autóctonas, y son muestra de un intercambio recíproco que tuvo “como resultado una transformación de las estructuras sociales, políticas, económicas y espirituales de ambas visiones de mundo” (Cordero, en este volumen).

Natalia Urra discute las estrategias sociopolíticas que sirvieron de base a la persecución de personas procedentes de sectores vulnerables. El estudio se centra en el caso de una mujer mestiza, acusada de practicar “hechicería amorosa”, que se enfrenta a formas diversas de violencia. El expediente analizado muestra la existencia de féminas que, desde los márgenes de la sociedad colonial, buscaban apoderarse de formas de conocimiento de las que estaban excluidas de manera habitual, y de un aparato represor que, lejos de ceñirse al castigo de delitos concretos, parece haberse ocupado de garantizar el sometimiento de aquellas que se apartaban de la norma patriarcal. El escrito exhibe cómo el discurso contra las creencias heterodoxas termina por filtrar una serie de creencias sobre la mujer.

En el capítulo siguiente, Ana Karen Luna describe la manera en que los términos y concepciones españolas redujeron a una misma superstición la intrincada variedad de prácticas meteorológicas que tuvieron lugar en la Nueva España. La autora muestra que, pese a la existencia de confluencias, los modelos mesoamericanos e hispánicos no eran del todo semejantes. En particular, demuestra la existencia de una pluralidad de actores entre los indígenas que no se observa en el Viejo Mundo. Destaca tanto la apropiación de elementos de origen cristiano por parte de ritualistas indios, como la recurrencia a prácticas y objetos mesoamericanos por personas de otros grupos sociales durante el periodo colonial. Concluye que, por medio del acto de nombrar, los religiosos modificaron la realidad.

Enrique Normando Cuz analiza el papel de la embriaguez en el desarrollo de prácticas heterodoxas entre los indígenas de provincia de Charcas, Argentina. Según se establece en la documentación, dicho estado tenía tres funciones principales: facilitar la vida en las mesetas altoandinas, habilitar el diálogo con muertos y dioses, y la apertura a la discusión con las autoridades. El panorama descrito es complejo, pues mientras la Iglesia adoptaba una actitud severa ante el abuso del alcohol, los sacerdotes locales lo proveían a los indígenas para sus fiestas. Esto muestra, en un ámbito más amplio, que los religiosos muchas veces modificaron sus actitudes frente a los indios para adaptarse a las formas de vida en los territorios en los que su población era dominante.

Adriana Rocher, por último, se aproxima al problema de los viejos cristianos españoles que moraban en zonas con población indígena mayoritaria y terminaron por adoptar sus prácticas rituales y creencias. Describe tanto los rituales en los que éstos participaron como las actitudes que expresaron las autoridades eclesiásticas frente a ellos. Se analizan los tipos de delitos que les fueron imputados y se interroga la poca severidad con la que fueron castigados. Se muestra, al cierre, que el periodo colonial no sólo implicó la convivencia de visiones del mundo diversas sino también su influencia mutua en modos e intensidades variables. Se evidencia que, en ocasiones, más que tratarse de procesos de conversión conscientes, las creencias del otro simplemente se filtraron en las mentalidades durante los procesos de socialización.

Tenemos así creencias que se articulan para conformar sistemas más complejos; creencias que se interpretan y modifican a partir de otras creencias; creencias que se ocultan o enmascaran bajo otras creencias, y creencias inconscientes que sólo se vuelven patentes por medio de actos. Las miradas planteadas en este volumen son disímiles, pero en conjunto presentan una aproximación a la creencia en los procesos de cambio cultural mucho más compleja de lo que estamos habituados a imaginar.