

La religión en Mesoamérica

1. Introducción

Para el propósito de este estudio utilizaré el concepto de Mesoamérica siguiendo la definición clásica de Paul Kirchhoff, quien definió Mesoamérica como un área cultural ocupada por “altas culturas” y “cultivadores superiores” como un todo continuo. Kirchhoff entiende por altas culturas y cultivadores superiores a las culturas Nahuas y Maya, que habían alcanzado para la época de la conquista un sistema social complejo y estratificado. Kirchhoff claramente establece la importancia y particularidad del área cultural de Mesoamérica al tiempo de la conquista y desde varios siglos anteriores. En términos geográficos, Kirchhoff se refiere al altiplano central en el centro y sur de México, al altiplano sur en el sur de México y al altiplano suroeste de Centroamérica (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua). Se ha argumentado que esta área cultural ha mantenido a través del proceso histórico un horizonte cultural común (Kirchhoff, 1943: 92).

En términos generales, la Religión puede ser vista como sistema de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas. Se cree en Dios o en dioses, en sus intermediarios y en las personificaciones del mal y esta fe se expresa con frecuencia en mitos, que explican el origen y el fin del mundo y del ser humano y de la ubicación de éste en el universo.

Se celebran ritos festivos en honor a Dios y de sus intermediarios o se va en peregrinación a los lugares de culto más venerados; se celebran también ritos de transición con motivo de los momentos más importantes de la existencia humana, como el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio o la muerte, a fin de asegurar la protección divina en esos momentos de crisis y hacer presente ante el propio grupo el cambio de status; finalmente se recurre a los poderes del mundo sagrado por medio de múltiples ritos (plegarias, danzas, ofrendas, sacrificios, etc.) para asegurarse su benevolencia en las múltiples necesidades de la vida (Marzal, 1985:17).

En este estudio, vamos a conceptualizar a la religión como un proceso dialéctico de (re)-producción de las prácticas y representaciones religiosas, en las que los actores sociales reproducen su ambiente natural y social y al mismo tiempo se (re)-producen a sí mismos. Dichas prácticas y representaciones son religiosas porque se refieren a un mundo de dioses y espíritus o a cualquier manifestación trascendente (Droogers and Siebers, 1991: 2).

Abstract

This article explores the historical roots of the concepts and practices that constitute religious culture in the Mesoamerican cultural area. The author proposes a historical and cultural perspective to reveal the different social processes, institutions and historical events that have shaped popular religiosity in Mesoamerica. In summary, the article examines the most salient issues of the Mesoamerican religious experience, such as: Maya religion, The Catholic church during conquest, colony and independence, religious syncretism, shamanism, the “Cofradía”, theology of liberation and the recent influence of the protestant churches.

keywords: culture, religion, prehispanic religion, Catholicism in Mesoamerica, shamanism, Protestantism, religion in Mesoamerica

Resumen

Este artículo explora las raíces históricas de los conceptos y prácticas que constituyen la cultura religiosa en el ámbito Mesoamericano. El autor propone una perspectiva histórica y cultural para develar los diferentes procesos sociales, instituciones y hechos históricos que han conformado la religiosidad popular en Mesoamérica. De esta manera, se examinan los aspectos más sobresalientes que han constituido la experiencia religiosa mesoamericana, tales como la religión Maya, la iglesia Católica en la conquista, colonia e independencia, el sincretismo religioso, el chamanismo, la cofradía, la teología de la liberación y el protestantismo.

palabras clave: Cultura y religión, Religión Prehispana, Catolicismo en Mesoamérica, Sincretismo religioso, Chamanismo, Protestantismo, Religión en Mesoamérica

*Doctor en Comunicaciones por Northwestern University. Director de Estudios de Postgrado de la UDB. E-mail: alfonso.moises@udb.edu.sv



Figura 1. Iglesia Colonial de Suchitoto, El Salvador

“La religión –decía Durkheim–no constituye solamente un sistema de ideas, sino ante todo un sistema de fuerzas”. Y añadía en otra parte: “Su verdadera función no es de hacernos pensar o enriquecer nuestros conocimientos, sino impulsarnos a la acción y ayudarnos a vivir”. Por otra parte, todo este sistema de representaciones eficaces se halla siempre regulado por instituciones simbólicas, cuya función manifiesta es la producción y/o reproducción de sentidos (Giménez, 1978: 30).

La religión, como el medio ambiente o el poder político, da forma al orden social. Por medio de su cosmovisión religiosa-popular el hombre y la mujer mesoamericana convierten en cosmos el caos existencial que les amenaza cada día, es decir, las cosas que no tienen explicación, el sufrimiento y el mal.

Intentaremos entonces describir las prácticas y representaciones religiosas en Mesoamérica, como expresiones del sistema cultural de la sociedad, entendiendo por cultura los diversos modos de concebir y de vivir el mundo implicados en las prácticas y en los productos materiales o intelectuales de la sociedad.

1. La Religión Prehispana

En términos generales, los conceptos y prácticas religiosas pre-colombinas estaban conectadas con una cosmovisión opuesta a la cosmovisión Occidental: Era una cosmovisión intuitiva más que racionalista, abierta a la naturaleza más que encerrada en el ego, comunitaria más que individualista, percibiendo todo lo visible como un símbolo de algo o alguien superior, del cual dependían (Schobinger, 1992: 23).

La civilización Maya llega a su esplendor en el período clásico, que va desde el 300 al 900 después de Cristo. Su grandeza se palpa en las ciudades-estado de las partes bajas de Chiapas y El Petén: Palenque, Tikal, Copán, Quiriguá y otras. Estas eran gobernadas por una élite sacerdotal en el nombre y bajo la inspiración de las divinidades. Esta élite era presidida por el Halach Huinic u hombre verdadero; el cargo era hereditario aunque ocurrieron cambios de dinastía. Este sistema fue respetado por las clases sociales subordinadas, es decir, artesanos, comerciantes y campesinos (Schobinger, 1992: 31).

La cultura religiosa estaba dividida en religiosidad popular- la que de una u otra forma ha sobrevivido en el folclore- y la religión oficial de las clases altas, la cual se refleja en la arquitectura, la escultura y la pintura. Como en casi todas las culturas superiores de América, también existían un culto externo, ceremonial y rico en simbolismo, que estaba asociado con días de abstinencia, ciclos agrícolas y también se manifestaba en una forma esotérica, con ritos iniciáticos a los cuales el alto sacerdote y Halach Huinic tenía que someterse (Schobinger, 1992: 32).

Las elevadas pirámides representaban una forma de acercarse a los cielos, es decir, al mundo cósmico. Las pirámides excavadas comprueban que han sido frecuentemente reconstruidas. Asociada con cada reconstrucción hay una sepultura, usualmente colocada en un pequeño recinto bajo la escalinata central. Este patrón probablemente marca las ceremonias asociadas con la muerte de un caudillo local y la ascensión de un sucesor. De esta manera, mientras los reyes construían y reconstruían templos en el mismo lugar durante siglos, los santuarios dentro de ellos devenían aún más sagrados (Culbert, 1974: 61).

De esta manera, la devoción y el éxtasis de los sucesivos reyes divinos (ahauobs) que se sacrificaban dentro de esos santuarios hacía más fina y penetrable la membrana entre este mundo y el otro (Schele and Dreidel, 1990: 72).



Figura 2. Representación de los dioses prehispánicos, en la Obra de Teatro: Historias Prohibidas de El Salvador, Chico, California.

El récord escultórico también revela que la naturaleza chamanista de la institución del rey fue central en la concepción Maya del cosmos al representar al divino ahau (Rey) como al conductor del ritual. Desde los mismos comienzos, los monumentos reales han representado a reyes como manipuladores del ámbito sobrenatural (Schele and Dreidel, 1990: 87).

A través del período Clásico, el arte público Maya se mantuvo enfocado en la actuación ritual del rey, ya sea que estos ritos fueran parte de los festivales regulares que puntuaban la vida maya, como las ceremonias asociadas con el final de una época calendárica, o con ceremonias especiales provocadas por eventos de la dinastía, como matrimonios, nacimientos y muertes (Schele and Dreidel, 1990: 88).



Figura 3. La Piedra Fundacional de Tikal, Guatemala

El templo de la escalinata de los jeroglíficos en Copán es uno de los principales monumentos del Nuevo Mundo y una expresión única del sendero supernatural de los reyes-sacerdotes. Inscrito en esta escalera de escalones esculpidos está el texto más largo conocido en el Nuevo Mundo, cubriendo más de 2,200 glifos. Este elegante texto documenta la toma de posesión y muerte de cada uno de los altos reyes de la dinastía YAX-KUK-MO. Este documento de la historia divina de Copán surge de la boca de una serpiente invertida que representa la visión espiritual divina. Flotando hacia arriba en el medio de esta crónica descansan los últimos cinco sucesores de la dinastía: Humo-Mono, Conejo 18, El Dios K, Butz-Chan y Luna-Jaguar, esculpidos en retratos de tamaño real (Schele and Dreidel, 1990: 319).

La antigua religión Maya fue fundamentalmente un culto a las estrellas, sin que esto excluyera una contraparte naturalista o terrena. Por consiguiente, la importancia dada a la astronomía y a la computación del tiempo. La cosmogonía era otro aspecto que sobrevive en historias como la del Popol Vuh. La idea básica era que hubieron 4 eras previas a la actual, cada una llevada a su final por un gran cataclismo ordenado por los dioses que estaban insatisfechos con las imperfecciones de sus creaciones. La profecía y la historia estaban entrelazadas en la visión Maya, ya que eventos que habían sucedido en un período dado supuestamente se repetirían cuando tal período retornara de nuevo (Schobinger, 1992). Un gran número de símbolos aparecen repetidamente en el arte y la arquitectura a través del curso de la historia Maya. El cocodrilo, el búho, el caracol, la mariposa, el murciélago y otras formas de la vida animal servían como nahuales o espíritus guardianes, y tomaron su lugar en el calendario sagrado como los nombres de los nahuales asociados a los días. De mucha importancia para los sacerdotes era el jaguar, el símbolo principal de los Olmecas.

La más notable representación es el maravilloso trono del alto sacerdote descubierto en el santuario de la pirámide-templo de Kukulcán en Chichen Itzá, Yucatán (Waters, 1975: 46).

La cosmovisión Maya era expresada por un universo compuesto de trece cielos superimpuestos; nuestra tierra era el cielo inferior. Debajo estaban los 9 mundos subterráneos y el más profundo representaba el ámbito del dios de la muerte. El panteón Maya era numeroso y complejo y como el de los Aztecas contenía un dualismo: algunas divinidades como la de la lluvia, el trueno y el relámpago tenían buena disposición hacia los humanos y eran opuestos hacia otros dioses dañinos- aquellos relacionados con la sequía, tempestad o guerra, que causaban daño a los humanos. El creador del mundo era Hunab; su hijo Itzamma, Señor de los cielos, que era un héroe civilizador, dado que fue él quién dio a los Mayas la escritura y el calendario; era invocado en las ceremonias propiciatorias del nuevo año

a fin de evitar desastres públicos. Su culto era a menudo asociado con el de Kinch Ahau, dios del sol, Chaak, dios de la lluvia, jugaba un papel importante debido al clima. (Schobinger, 1992: 32)

Eric Thompson, una reconocida autoridad sobre la antigua religión Maya, ha indicado varias características de los dioses Mayas. Primero, la mayoría de los dioses y quizás todos aparecían en cuatro formas, las cuales eran asociadas con las cuatro direcciones del mundo. Segundo, los dioses eran duales en el sentido de que poseían aspectos benéficos y maléficos. Finalmente, los dioses tendían a tener aspectos asociados con grupos diametralmente opuestos; el dios solar por ejemplo era asociado con los dioses del día, pero dado que también viajaba a través del inframundo en la noche, también se clasificaba entre los dioses de la noche. (Culbert, 1974: 79)

Spindler indica que Quetzalcoatl fue la figura más grandiosa en la historia del nuevo Mundo y que su imagen la "serpiente emplumada" tenía para los pueblos precolombinos la misma fuerza evocativa que el crucifijo para los cristianos. Sus nombres fueron legión: Los Nahuas lo llamaban Quetzalcoatl, la serpiente emplumada, Señor de la tierra de los muertos, Ehecatl, El Dios del viento y la personificación del planeta Venus, el Señor del amanecer. Para los Mayas de Yucatán era conocido como Kukulcán asociado cercano de Itzamma y Gugumatz (Waters, 1975: 122).

El mito Maya paralelo al mito Náhuatl de Quetzalcoatl ha sido documentado en el Popol Vuh, el libro sagrado de los Maya-Quiché, el libro más antiguo de América, y encontrado en Chichicastenango, Guatemala en el año de 1701.

Del mito de los héroes gemelos surgen los tres grandes axiomas que aparecen repetidas veces en la imaginaria de la religión Maya clásica. Primero, los héroes de la visión Maya no dominaron a sus enemigos con la fuerza sino con la inteligencia. En el relato, los héroes gemelos engañan a los Señores de la muerte para que se sometan al sacrificio. Segundo, la resurrección vino a través del sacrificio, especialmente la muerte por decapitación. Los héroes gemelos son concebidos cuando la cabeza desprendida de su padre escupe en la mano de su madre. Vencieron a la muerte sometiéndose a la decapitación y al sacrificio. Finalmente, el lugar de confrontación era el juego de pelota: la arena en la que muerte y resurrección, la victoria y la derrota desencadenaban sus consecuencias (Schele and Dreidel: 1990: 76).

Cada uno de los dioses Mayas era objeto de un culto complejo, cuyo ritual era estrictamente observado. Las ceremonias eran precedidas por ayunos o abstinencias estrictas. Los Mayas clásicos no excluían el sacrificio humano, pero no le daban el énfasis que adquirió en el periodo post-clásico. El auto sacrificio a través de derramamiento de sangre era muy



Figura 4. Ilustración del Popol Vuh del Artista Pedro Portillo, El Salvador

común al tiempo de la conquista. Varias escenas representadas en la escultura del período clásico parecen incluir rituales de derramamiento de sangre. Espinas de cactus o espinas de manta rayas fueron usadas durante el período de la conquista para derramar sangre y la existencia de espinas de manta raya en sepulturas del período clásico provee evidencia de prácticas de autosacrificio (Culbert, 1974, 83).

De esta manera, durante el período clásico, el corazón de la vida Maya fue el ritual del derramamiento de sangre. Dar la ofrenda de la sangre del propio cuerpo era un acto piadoso usado en todos sus rituales, desde el nacimiento de los hijos hasta las ceremonias mortuorias. Las representaciones del acto, esculpidas en estelas, muestran participantes pasando gruesos lazos a través de las heridas para guiar el flujo de sangre hacia un papel que absorbía el líquido para luego ser ofrendado como humo al ser quemado. Este acto podía ser tan simple como el ofrecimiento de unas pocas gotas de su sangre, o tan extrema como una mutilación de las diferentes partes del cuerpo para generar grandes flujos de este precioso líquido. La sangre podía ser extraída de cualquier parte del cuerpo, pero las fuentes más sagradas era la lengua para hombres y mujeres y el pene para los hombres.

El objetivo de estos ritos catárticos era la búsqueda de la visión espiritual, la apertura del portal hacia el otro mundo a través del cual los dioses y los ancestros podían ser invocados para comulgar con los seres de este mundo. Lo Mayas veían este proceso como el acto de dar nacimiento al dios o al ancestro, otorgándole el poder para manifestarse físicamente en este plano de existencia. La búsqueda de la visión espiritual fue el acto central del mundo Maya (Schele and Dreidel, 1990: 89).

Todas las indicaciones muestran que los Mayas antiguos fueron profundamente religiosos, extremadamente interesados en lo sobrenatural y convencidos de que dioses, estrellas y planetas traían buena o mala fortuna a sus vidas. Una firme creencia en que aplacar los poderes sobrenaturales puede traer recompensas refuerza sus esfuerzos aún más,

dado que los dioses pueden ser una inversión, particularmente cuando están interrelacionados con los poderes que también controlan la economía (Culbert, 1974: 65).

Los logros Mayas en astronomía, el calendario y matemáticas fueron demostrados en contextos que son claramente religioso- ceremoniales.

Para desarrollar en forma tan completa su conocimiento, los Mayas deben haber tenido astrónomos entrenados y especializados, un largo y exacto registro de observaciones y un sistema de comunicaciones que mantenía a los observadores de los distintos centros en contacto. Una escultura en Copán representa la reunión de expertos astrónomos, esta conferencia ocurrió al tiempo en que Copán introdujo una nueva e importante correlación calendárica que se esparció rápidamente y apareció no mucho tiempo después en las inscripciones de otros lugares (Culbert, 1974: 90)

Mesoamérica, particularmente en sus altas culturas representa una notable conservación de la mentalidad mito-mágica que conforma uno de los grandes estadios del desarrollo cultural de la raza humana. En esta forma mental, la intuición predomina sobre la racionalización, y la comunidad sobre el individuo.

De tal manera que el choque que ocurrió en el siglo XVI no fue solamente entre culturas opuestas, o entre razas, o entre diferentes productos históricos; no era entre culturas "más avanzadas" y "atrasadas", o entre pueblos "civilizados" y "barbáricos". Fue esencialmente entre dos estados de conciencia y probablemente por eso fue tan doloroso (Schobinger, 1992, 23).

2. Conquista y Colonia

Saliendo de La Habana, Hernán Cortés se embarcó en la conquista del imperio Azteca en 1519. Con él llevó al fraile Mercedario Bartolomé de Olmedo. Cuando fue confirmado gobernador de la Nueva España en octubre de 1522, solicitó al rey español que le enviara religiosos para la evangelización. La primera iglesia de México fue construida en Tlaxcala el mismo año. El mismo Cortés aparentemente demostró gran interés en la conversión de los indios, declarando que "El fin de su expedición era la extirpación de la idolatría y la conversión de los nativos a la fe Cristiana" (Rodríguez León, 1992: 47).

La evangelización de México empezó con la llegada de los primeros doce Frailes Franciscanos en 1524. A estos misioneros Franciscanos les fue dada autoridad apostólica para evangelizar la Nueva España. La propagación del Cristianismo fue profundamente influenciada por la legendaria aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en la montaña del Tepeyac en 1531 (Rodríguez León, 1992: 47,48).



Figura 5. Vista Panorámica de Tikal, Guatemala



Figura 6. Mural Mexicano sobre la Conquista

La devoción a la virgen de Guadalupe, adquirió verdaderamente un estatus nacional. Se convirtió en un símbolo religioso que influyó en la solución del conflicto cultural entre España y la Nueva España. También es al mismo tiempo un símbolo de resistencia cultural que se ha convertido en un foco de unidad entre los mexicanos durante los momentos más cruciales de su historia y también es un símbolo que se presta a la manipulación, y ha sido usado en esta forma. La devoción a la virgen de Guadalupe ha sido constitutiva de los grandes momentos de la historia Mexicana: La independencia, la insurrección de Zapata, el conflicto Cristero, e igualmente en las vidas diarias de trabajadores en fábricas, campesinos en sus parcelas, y de mujeres en sus villas y familias (Puente, 1992: 221).

En América Central, la imposición del Cristianismo fue llevada a cabo por los Dominicos, que fundaron su primer convento en 1529. Bartolomé de las Casas tuvo éxito en atraer a los Indios de la Verapaz a través de métodos pacíficos (Rodríguez León, 1992: 48).

Los Dominicos fueron los más firmes en su oposición a la esclavitud de los nativos y al sistema de la encomienda y el más firme entre ellos fue Bartolomé de las Casas. Gracias a su constante denuncia y representaciones diplomáticas se obtuvo la aprobación de las "Nuevas Leyes" que condenaban la esclavitud y permitían el establecimiento de pueblos indios, cuyos habitantes serían considerados como sujetos de la corona y por lo tanto no obligados a trabajar para los colonizadores.

El advenimiento de las Leyes Nuevas de la corona española en 1542, las que en parte suprimieron el sistema de encomiendas y prohibían la esclavitud de los indígenas, llevó a conflictos intensos entre las autoridades civiles y religiosas cuando se aplicaron en Centroamérica. El obispo dominico de Nicaragua, Antonio de Valdivieso, quien mantenía nexos cercanos con Bartolomé de las Casas, el obispo de Chiapas, se encontró en una gran disputa con aquellos encomenderos que no estaban dispuestos a cumplir con las estipulaciones de las Nuevas Leyes. El obispo Valdivieso se ganó la enemistad del Gobernador, Rodrigo de Contreras, quién persistía en la explotación de los indígenas y su ardiente defensa de los indígenas llevó a su asesinato, apuñalado a muerte por una pandilla de allegados a Contreras el 26 de Febrero de 1550 (Rodríguez León, 1992: 48).

3. Independencia

En la primera parte del siglo XIX, el asunto más importante en la vida de la iglesia fue la participación de los clérigos en las luchas por la Independencia y sus contribuciones al establecimiento de los estados naciones. Ninguno de ambos procesos podría haber sucedido sin la participación del clero.



Figura 7. Vitrail de la Virgen de Guadalupe, El Salvador

Muchos de los líderes de la Independencia fueron sacerdotes criollos. Los clérigos tomaron parte activa en conspiraciones, levantamientos, luchas ideológicas, debates universitarios y en el proceso político que llevó a la emergencia de los Estados Naciones (Cardenal, 1993: 243).

En Centro América, varios sacerdotes tomaron parte en las cuatro conspiraciones preliminares a la propia Independencia. La primera de estas tomó lugar en San Salvador en 1811-1812. Dentro de los líderes del levantamiento estaban los sacerdotes José Matías y Miguel Delgado y Nicolás, Manuel y Vicente Aguilar (Cardenal, 1992: 248).

Después de una serie de avances y retrocesos en la búsqueda de una forma de tolerancia religiosa que facilitara la migración de varios países Europeos, las Leyes de la Reforma promulgadas en México por Benito Juárez en 1859 y 60 legislaban sobre la libertad de culto, la separación del estado y la iglesia, la nacionalización de toda propiedad de la iglesia, el establecimiento de un registro civil y la secularización de los cementerios (Puente, 1992: 222). El triunfo de la revolución Mexicana trajo consigo un tono anti-eclésiástico que tenía su raíz en la postura que la jerarquía eclesiástica tomó durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1910) como también por el apoyo otorgado a Victoriano Huerta, quién usurpó el poder y asesinó al presidente electo Madero, el instigador de la revolución con su grito de "Sufragio efectivo-No re-elección". Como consecuencia, la iglesia sufrió sitio y persecución (Puente, 1992: 223).

4. Sincretismo religioso

Aún hoy mismo, los habitantes Mayas de Guatemala visitan estelas famosas para quemar incienso y hacen ofrendas a dioses cuyos antiguos nombres todavía recuerdan. La presencia de una estela en un centro Maya implica que los líderes del centro tenían acceso a conocimiento esotérico, y quizás al conocimiento mágico de sacerdotes, escribas y astrónomos (Culbert, 1974).

En la tercera conferencia de Puebla (1979) al tratar en su documento final la evangelización de la cultura, los obispos afirman que "América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispano lusitana con las culturas precolombinas y africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso y que entre los siglos XVI y XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y su Identidad" (Marzal, 1985: 13).

Según Vogt, bajo la influencia del catolicismo español, los zinacantecos han llegado a asociar al sol con Dios y a la luna con la Virgen María, asociación que sólo ha servido para reforzar las antiguas creencias Mayas sobre el sol y la luna como símbolos contrastantes de la masculinidad y la feminidad del universo (Marzal, 1985: 41).



Figura 8. Mural Mexicano sobre Benito Juárez y la Iglesia



Figura 9. Sacerdote Maya, Chichicastenango, Guatemala.

Los dioses ancestrales son representados con la apariencia y el comportamiento de ancianos zinacantencos, que viven eternamente en sus casas en los cerros, donde se reúnen y deliberan, cuidan de los asuntos de sus descendientes vivos y esperan las ofrendas de pollos negros, velas, incienso y aguardiente, con lo cual se mantienen, son además los guardianes celosos de la cultura.

5. Chamanismo

La utilización de "fuerzas vitales" para curar o para propósitos malignos ha sido común antes como también después de la conquista en Mesoamérica. Los términos españoles utilizados para describir este fenómeno, "brujería", "hechicería" han sido interpretados como una forma de chamanismo. Muchas formas de magia, brujería, adivinación y curación existieron entre los varios nativos americanos desde tiempos inmemoriales, como parte integrante de su cultura, en formas que todavía aún prevalecen. Sin embargo, después de la conquista estos fenómenos han sido influenciados considerablemente por las ideas y prácticas Europeas traídas por los Españoles y los sacerdotes católicos (Huizer, 1992: 31).

Los chamanes cumplen un papel importante en el ámbito público. Curan enfermedades y desempeñan una gran variedad de rituales en los campos y las casas del pueblo y también tienen responsabilidades en los festivales públicos. A través de sus oraciones a las antiguas divinidades de su pueblo, los chamanes mantienen el vínculo con el pasado y ayudan a los modernos pobladores a preservar su lenguaje y su máspreciado entendimiento del mundo de cara a las presiones de las culturas nacionales.

Aunque en el mundo antiguo las presiones eran diferentes, la función chamanista siempre ha sido la de conservar la tradición dentro de la comunidad. Los chamanes eran y son explicadores públicos, depositarios de las historias y "leyendas" de miles de años de vida comunitaria. Su poder es íntimo y personal y en el éxtasis de la oración, su carisma es incuestionable.

Los rituales públicos de los chamanes son ocasiones para la afirmación de la experiencia de la existencia, del ciclo de la vida y de la muerte, del año agrícola, y de la comunidad como el verdadero centro de todo lo que es importante. El lenguaje poético del chamán le permite no solo aprender y recordar enciclopedias del conocimiento de la comunidad sino expresarse efectivamente en estados de éxtasis cuando está inmerso en su mundo mito-mágico. Son los guardianes de una visión de mundo muy complicada y codificada en un lenguaje poético. Le llamamos a este conocimiento historia oral, pero de hecho es más que historia. Es una interpretación continua de la vida cotidiana. Un ejemplo de esta manera de pensar se puede observar en la actitud del chamán hacia las enfermedades. En lugar de ver a la enfermedad como un fenómeno puramente físico y aislado,

el chamán lo trata dentro del contexto de tensiones y ansiedades de las relaciones intra-familiares y sociales. La curación de un individuo es más que la curación del cuerpo físico; es una curación del ser emocional y de la red social que mantiene a la comunidad unida (Schele and Dreidel, 1990: 44).

El antropólogo mexicano, Gonzalo Aguirre Beltrán observó que la Corte de la Santa Inquisición fue establecida por la jerarquía Católica para proteger la ortodoxia Cristiana de contaminación provocada por las creencias mágicas de la población subordinada. La corte era una agencia de contra-aculturación que juzgó y condenó con castigos corporales y la pérdida de libertad a un número indeterminado pero considerable de curanderos, adivinadores, heréticos, renegados y otros tipos de rebeldes quienes en forma clandestina mantuvieron viva la creencia y la práctica de la medicina indígena (Aguirre, 1972: 31).

6.La Cofradía

Es difícil separar la religión indígena de la vida comunitaria. Las prácticas y representaciones religiosas indígenas han sido y en buena medida continúan siendo asuntos comunitarios. Las practicas y representaciones religiosas son básicamente "producidas" de tal manera que la comunidad entera está involucrada.

La cofradía representa un poder religioso muy importante no solo por el hecho de que cumple una importante función religiosa, sino también por que es la principal institución económica, social y política de la comunidad indígena (Siebers, 1992: 81-85).

Evon Z Vogt, un antropólogo cultural que ha trabajado con los Mayas de Chiapas, México, sugiere un esquema que proveería tanto la razón de ser- ganar prestigio- y un mecanismo- un sistema de puestos rotantes como el moderno sistema de cargos- para la integración social entre los Mayas prehistóricos (Culbert, 1974: 65).

Como opera ahora, la cofradía consiste en un sistema de cargos o funciones políticas y religiosas que son desempeñadas por voluntarios que sirven términos de un año. Los oficiales desempeñan cargos organizados en forma jerárquica y un individuo tiene que empezar sirviendo en una posición baja para ser elegible a cargos más altos.

Un sistema de cargos entonces, pudo haber sido una parte útil para la integración social del período clásico, como también del sistema presente, es una estructura social sobreviviente de tiempos pasados (Culbert, 1974: 30).

Dentro de las comunidades indígenas, el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo



Figura 10. Ritual Maya, Chichicastenango, Guatemala



Figura 11. Cofrades en Semana Santa, Apaneca, El Salvador

como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los “dioses abogados” del pasado prehispánico el santo patrono es el “corazón del pueblo” y resume en sí mismo - por sinécdoque o metonimia - su identidad histórica, su realidad presente y su destino. (López Austin, 1973: 69).

Por eso no hay peor ofensa para una comunidad que un atentado - bajo cualquiera de sus formas posibles - contra la imagen del santo patrono. Un ejemplo emblemático de esto es lo que le sucedió -según cuentan en Juchitán- al Gobernador de Oaxaca Félix Díaz (“el chato Díaz”), quien para reprimir una vez más la rebelión de los juchitecos, no sólo incendió el pueblo, sino que también se llevó consigo como trofeo de guerra la imagen de San Vicente Ferrer, a la que le cortó los pies para poder meterla en una caja. Dos años más tarde, un contingente de juchitecos y de blaseños lo cazaron en Pochutla y lo ajusticiaron. Pero antes le rebanaron la planta de los pies y le obligaron a caminar sobre la tierra ardiente del mediodía gritando: ¡Viva San Vicente Ferrer, patrón de Juchitán! (Giménez, 1998).

7. Teología de la Liberación

Las Iglesias de América Central han introducido un nuevo elemento, relativo en escala, mas sin embargo auténtico y sellado con persecución y martirio. Este nuevo elemento es la introducción de la noción de la salvación en la historia en la práctica de la evangelización. Ciertos sectores de la Iglesia Católica han predicado el reino de Dios para los pobres y la cercanía de Dios como padre a los corazones de los pobres y oprimidos. Grandes consecuencias han surgido de este concepto: Primero, la evangelización ha sido extendida a cubrir todo lo que haga la bondad de Dios presente en las palabras y las acciones de los pobres; Segundo, evangelizar significa la denuncia del pecado social y personal; Tercero, esta proclama requiere de una credibilidad específica de parte de los evangelizadores (Cardenal, 1992: 256).

Esta "opción preferencial por los pobres", como decía Monseñor Oscar Romero, consiste en defender lo mínimo que es lo máximo para Dios: la vida misma. Dicha opción, ha hecho a la iglesia ejercer una influencia positiva en la sociedad: esto es, la iglesia ha introducido la levadura cristiana en la lucha por la justicia y la paz.

En los 80's la Iglesia Católica en Guatemala experimentó en carne propia la represión desencadenada sobre la población en general. Cientos de agentes pastorales cayeron víctimas de los escuadrones de la muerte y el ejército. La acción de la Iglesia se distinguió por la defensa de los derechos humanos, la búsqueda por un cambio social profundo y en los esfuerzos por alcanzar la paz. Al mismo tiempo la diseminación de las sectas evangélicas llevó a la presidencia al primer candidato evangélico en Latino América, Jorge Serrano, en 1990.

En El Salvador el trabajo pastoral preparó el camino para la organización del campesino, una vez establecida la organización, esta usó la estructura parroquial para expendirse y consolidarse, lo que significa que devino muy difícil ver dónde terminaba la iglesia y donde empezaba la organización. La organización campesina originalmente tenía básicamente una mística cristiana: Luego devino Cristiana-Revolucionaria y después Revolucionaria-Cristiana. Evangelio y mística revolucionaria llevaron al crecimiento de la organización. Monseñor Romero se convirtió en la conciencia cristiana de la nación, criticando las injusticias y la violencia producida por las estructuras gobernantes y dando esperanza y fuerza a las masas pobres (Cardenal, 1992: 264).

La segunda oleada de persecución se desató el 16 de Noviembre de 1989, cuando el ejército asesinó a la comunidad Jesuita que dirigía la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, junto con su empleada doméstica y su hija adolescente. Esta masacre horripiló a la comunidad internacional por su crueldad y por la impunidad del ejército Salvadoreño. El rector, Padre Ignacio Ellacuría, y sus compañeros fueron asesinados por su compromiso académico con la causa de los pobres. En 1992 los primeros frutos de la lucha y el sacrificio empezaron a aparecer cuando se firman los Acuerdos de Paz y se comenzó un proceso de reconstrucción y reconciliación nacional (Cardenal, 1992: 265).

8.El Protestantismo

El crecimiento del protestantismo en los países de América Central en los últimos años ha sido alto, aunque estos ya contaban con una minoría significativa a lo largo de todo el siglo XX. Prudencio Damboriena sitúa la entrada del protestantismo en Centroamérica en 1849 en Nicaragua por mano de las iglesias moravas (Escobar, 2004).

La llegada de evangélicos a Guatemala se sitúa hacia 1882. Al parecer el mismo presidente Rufino Barrios de Guatemala mandó llamar a los protestantes para que implantara en el país su sistema educativo. Los partidos liberales de América Latina sentían una gran admiración por Estados Unidos y pensaban que la religión era parte del éxito político y económico de este.

El crecimiento del protestantismo en Guatemala a lo largo del siglo XIX fue pequeño y hasta los años 70 del siglo XX no dio el gran salto. Actualmente los protestantes son el 25% de la población. Posiblemente Guatemala es el país con el índice de protestantes más altos de América Latina. La revolución liberal de 1871 facilitó la entrada de los misioneros protestantes en El Salvador. Los primeros misioneros en llegar fueron los de la Misión de América Central en el año 1896. Ya en el siglo XX, hacia 1961 los Pentecostales de Asambleas de Dios eran la denominación más importante.

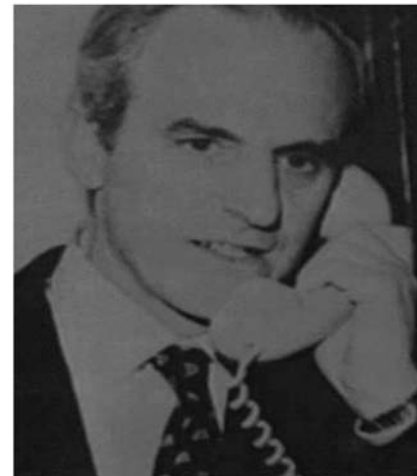


Figura 12. Ignacio Ellacuría, Sacerdote Jesuita asesinado en Universidad Centroamericana, El Salvador.

En la actualidad los evangélicos superan el 20% de la población. El caso de Honduras es similar a los dos anteriores aunque el número de protestantes es menor, un 12% de la población. Nicaragua tiene índices más altos con un 18% (Escobar, 2004).

Escobar señala que la marcada separación de lo material y lo espiritual, la sacralización del sacerdocio y la poca valoración al trabajo manual, llevaron a las sociedades católicas a tomar una actitud casi maniquea. Identificando lo material y físico como malo, y lo espiritual como bueno. En cambio, las sociedades protestantes empeñadas en desacralizar al estado, fomentar el sacerdocio de todos los creyentes, su afán por la alfabetización para poder leer las Sagradas Escrituras, la democratización de las asambleas de creyentes y la valoración del trabajo como servicio a Dios, rompieron con esa sociedad estamental y estática (Escobar, 200).

Dow provee dos explicaciones que revelan cierta evidencia sobre el éxito que ha tenido en los últimos años el Protestantismo en Mesoamérica. La primera es que el éxito del Protestantismo en Mesoamérica está vinculado de alguna manera a su compatibilidad con las culturas nativas. El crecimiento más rápido del Protestantismo ha ocurrido en áreas rurales con grandes poblaciones nativas. La segunda es que el giro al Protestantismo está vinculado a la economía de mercado. Weber (1958) indicó que el Protestantismo apelaba a una clase media emergente, sin embargo en América Latina está apelando a las clases pobres y necesitamos entender esta conexión económica.

Martin ha argumentado que el Protestantismo ha tenido un papel en la expansión de la economía de mercado y que lo interesante ahora es que está jugando un papel entre los pobres más que entre la clase media acomodada como una vez lo hizo en Europa. Actualmente las religiones de los campesinos están respondiendo a la llegada del capitalismo de maneras dinámicas. En las áreas rurales y pobres de Latinoamérica el Protestantismo está oponiéndose al tradicionalismo religioso y económico y enviándolo hacia el río de la historia (Martin 1990).

Max Weber en *The Protestan Ethics and The Spirit of Capitalism* (1958) explica cómo la teología Protestante provee una nueva moralidad para el comportamiento emprendedor en Europa después de la Reforma Luterana. El enemigo del capitalismo era un sistema económico tradicional en el cual la gente trabajaba para su propia comodidad y por otros ideales dados a ellos por la moral Católica de la época. La idea de hacer dinero como fin en sí mismo a la cual la gente estaba vinculada como una vocación no estaba incluida en la moralidad Católica (Weber 1958: 63).

Weber entonces propone un modelo psicológico en el que el Protestantismo es visto como una ética que moralmente legitima la nueva riqueza dándole al hombre de negocios de la clase media un sentimiento de que está

siguiendo un llamado divino. De esta manera, el Protestantismo apela al individuo a producir riqueza como una vocación y no a dilapidarla o gozarla. Esto apoyaba el mandato necesario de que un capitalista exitoso debe reinvertir su ganancia. Este modelo de psicología individual no considera factores políticos y la actividad emprendedora es afectada fundamentalmente por las actitudes del individuo hacia la vida y no por el aparato legal y político en el que vive. Este modelo psicológico ha sido la fuente de ciertas teorizaciones acerca de cómo el protestantismo supera las barreras hacia el desarrollo en los países subdesarrollados.

Según Dow, el Protestantismo en Mesoamérica está empoderando a la gente a soltar las ataduras ideológicas de las jerarquías civiles y religiosas. Esto posibilita la institucionalización de comportamientos económicos compatibles con la economía de mercado. Por ejemplo, las fiestas de los Santos Patronos pueden ser apoyadas por contribuciones múltiples o abolidas totalmente y la gente puede usar el dinero que ganan para mejorar su calidad de vida. Muchos campesinos en Mesoamérica están actuando como minicapitalistas tratando de mejorar su estándar de vida a través de la acumulación de riqueza, aunque sea poca. Su habilidad de acumular y manipular esa riqueza es importante para ellos (Dow, 2006).

Meyer, al observar la situación religiosa en Chiapas, le reconoce sus méritos propios al protestantismo, que fue

“...capaz de reproducirse por división, ventaja de un cuerpo de pastores casados, formados instantáneamente, organizados en pequeñas comunidades (un pastor por cada trescientas persona, es decir, treinta familias); una organización que descansa en un liderazgo popular procedente de las mismas comunidades. La entrada en una iglesia protestante implica un cambio radical de vida, el abandono del alcohol, del tabaco, etcétera..., lo que causa una verdadera revolución en la vida y economía de la familia. El beneficio inmediato es visible y comprobado, la crítica contra las fiestas religiosas con sus gastos y despilfarros, es parte del embate radical contra "el costumbre". En este sentido, el protestantismo resulta muy atractivo en zonas indígenas y también en zonas culturalmente diferentes, pero con los mismos problemas socioeconómicos. La conversión es un factor de promoción social y de mejoría económica” (Meyer, 2000: 55-56).

El Protestantismo es también exitoso en las comunidades indígenas porque es claramente anti-católico. Este anti-catolicismo es asimilado por los indígenas mismos porque les da una identidad más independiente. También los identifica con un grupo poderoso dentro y fuera del país, los Norteamericanos, y los protege de acusaciones de que se han involucrado en movimientos radicales apoyados por los Católicos en contra del Gobierno (Dow 2006).

Por otro lado, está siendo reconocido que ciertas iglesias Pentecostales y protestantes fundamentalistas están llevando su mensaje al potencial espiritual de Centro América para enfatizar un cristianismo espiritualista y evasivo y no un cristianismo emancipador (Huizer, 1992, 48).

Conclusión

Podemos afirmar que la religión en Mesoamérica ha sido una institución social y cultural que ha modelado y recreado la visión del mundo de las sociedades mesoamericanas tanto en la época prehispánica, como durante la conquista, colonia e independencia y también continúa haciéndolo en la época contemporánea. Es en este sentido, que definimos la religión como un proceso dialéctico de (re)-producción de las prácticas y representaciones religiosas, en las que los actores sociales reproducen su ambiente natural y social y al mismo tiempo se reproducen a sí mismos. Es decir, la religión es el mecanismo cultural por excelencia capaz de recrear los valores, normas y premisas que constituyen la visión de mundo de las sociedades de Mesoamérica.

Por definición las representaciones religiosas son sistemas modelantes que proponen modelos del mundo y no solo se presentan como constituidas sino como constituyentes, de tal forma que la sociedad crea siempre de algún modo a sus propios dioses, pero también los dioses crean de algún modo a la sociedad (Giménez, 1978: 42).

Toda religión -decía Gramsci-, también la católica y muy especialmente la católica, precisamente por sus esfuerzos por mantenerse unitaria "superficialmente" para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales, es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los indígenas, un catolicismo de los intelectuales y un catolicismo de los políticos, un catolicismo de los marginados y un catolicismo de los poderosos (Portelli, 1974: 27-28).

Por otro lado, es claro que las potencialidades de naturaleza espiritual pueden ser manipuladas por una variedad de poseedores y buscadores de poder. Así, un número de sectas protestantes en Centro América parecen ser apoyadas directa o indirectamente por ciertos círculos de poder con el objeto de canalizar estas potencialidades hacia la resignación y la salvación en el otro mundo (Huizer, 1992: 48).

La religiosidad popular, como opuesta a la religión oficial está casi siempre relacionada a diferencias de clase. En Mesoamérica, factores de etnicidad y género también deben considerarse para un estudio más dinámico y profundo de la religión como institución modelante de la visión del mundo y la cultura.

Referencias

- Aguirre Beltran, G. (1972) "By way of commentary", in Madsen, W., Madsen, C., *A Guide to Mexican Witchcraft*, Mexico.
- Cardenal, Rodolfo (1992) "The Church in Central America" in *The Church in Latin America 1492-1992*, Ed. Enrique Dussel, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Culbert, Patrick (1974) *The Lost Civilization: The story of the Classic Maya*. Harper and Row, New York,.
- Dow James W., Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New <http://www.oakland.edu/~dow/personal/papers/hsaints/Dow1.020627.pdf>
- Droogers, André and Siebers, Hans (1991), "Popular Religion and Power in Latin America: An Introduction". In *Popular Power in Latin American Religious*, André Droogers, Gerrit Huizer and Hans Siebers, (eds.) Verlang Breitenbach Publishers, Fort Lauderdale.
- Escobar Mario, Protestante Digital, , 2004
- Giménez, Gilberto (1978) *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México DF.
- Giménez, Gilberto (1998) *Identidades Étnicas: Estado de la Cuestión*, <http://www.gimenez.com.mx/>,.
- Huizer, Gerrit (1992), "Religious Penetration and Power Struggle in Latin America: Some Historical and Comparative Observations". In *The Church in Latin America 1492-1992*, Ed. Enrique Dussel, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Kirchhoff Paul (1943) "Mesoamérica: Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". en: *Acta Americana 1*
- López Austin, Alfredo (1973) *Hombre-dios: religión y política en el mundo nahuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martin, David (1990) *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- Marzal, Manuel (1985) *El Sincretismo Iberoamericano*, Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Meyer, Jean (2000) *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000*, Tusquets Editores, México,.
- Portelli, Hugues (1974) *Gramsci et la Question Religieuse*, Paris, Anthropos.
- Puente, María Alicia (1992) "The Church in Mexico", in *The Church in Latin America 1492-1992*, Ed. Enrique Dussel, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Rodríguez León Mario (1992) "Invasion and Evangelization in the Sixteenth Century", in *The Church in Latin America 1492-1992*, Ed. Enrique Dussel, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Schele Linda and Dreidel David (1990) *A Forest of Kings*, William Morrow and Company, Inc., New York.
- Schobinger Juan (1992) "The Amerindian Religions", in *The Church in Latin America 1492-1992*, ed. Enrique Dussel Orbis Books, Maryknoll, N. Y.
- Siebers, Hans (1992) "Indian Religion and the Catholic Church in Guatemala" in *The Church in Latin America 1492-1992*. Ed. Enrique Dussel, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Waters, Frank (1975) *The Mexican Mystique*, The Swallow Press Inc. Chicago, Illinois.
- Weber, Max (1946) *The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism*, Max Weber. Hans Gerth and C. Wright Mills, eds. London: Routledge. 1958