**Capítulo 1.**

**EL CHAMANISMO URBANO EN AMÉRICA LATINA.**

**Introducción.**

Para una adecuada consideración acerca de las propuestas de sociedad presentes en los dos casos de chamanismo urbano que nos ocupan, a saber, la Regla de Ocha en La Habana y la Escuela de Magia Chamánica en Guadalajara, es necesario que iniciemos el itinerario reconociendo los elementos generales del chamanismo urbano en América Latina. Partiremos de una descripción de lo que constituye el fenómeno del chamanismo en general, luego sus particularidades en el subcontinente y la manera peculiar como se ha desarrollado, reconociendo que se trata de un fenómeno sincrético, que se entiende en el contexto de la llamada religiosidad popular, y es producto del encuentro entre unas culturas autóctonas que devienen subalternas con la Conquista y una cultura que recupera su identidad pasando de subalterna a dominante. Las culturas hispana e indígena o africana, respectivamente, con su encuentro producen algo novedoso y permiten el desarrollo de un proceso que ha tenido implicaciones y consecuencias particulares. Por otra parte, se podrá vislumbrar cómo impacta al neochamanismo el paso por algunas coyunturas particulares del contexto sociocultural a lo largo de la historia, pasando finalmente del referente rural a otro situado en la modernidad urbana contemporánea -con las características específicas que ésta ha cobrado en el subcontinente-. La panorámica general permitirá una mejor apreciación, para llegar así a algunas anotaciones respecto al semblante actual del chamanismo urbano: señalaré sus características más significativas, propondré algunas distinciones y enumeré las fuentes principales que alimentan la práctica y a la vez nos permiten el acercamiento al mismo. Creo que todo ello abona a una mejor comprensión de ese proceso y una cabal consideración de los casos que aquí se estudian. El aporte de este primer capítulo sobre el chamanismo en general se completará en el segundo capítulo con una consideración particular del desarrollo de las prácticas afrocubanas.

**1.1. El chamanismo urbano en América Latina.**

Sobre el chamanismo podríamos decir, parafraseando a

C. Lévi-Strauss, (...) que“se trata de una creación artificial,

que sólo existe en el pensamiento del etnólogo...”[[1]](#footnote-2)

En la presente investigación, haré referencia al *chamanismo urbano latinoamericano* como un fenómeno sociocultural complejo, que se construye como un *proceso sincrético* y que tiene como punto de referencia el marco de las llamadas prácticas de *religiosidad popular*. Por ello, para comprenderlo considero necesario empezar por una reflexión que clarifique el sentido en el que estos tres conceptos (chamanismo, sincretización y religiosidad popular) serán utilizados para hacer posible el análisis de las representaciones sociales de los dos casos a estudiar.

**A) Chamanismo.**

La compleja realidad mágico-religiosa de Latinoamérica parece brotar de la fecundidad de la tierra y llenar con ricas tonalidades y matices el subcontinente. Cantos, danzas, velas y flores, rituales, invocaciones... Todo parte de una savia mágica que circula por las “venas abiertas de América Latina”, dando vida a un fruto cultural donde las complejas problemáticas sociales se tejen con la no menos compleja dinámica de búsqueda y encuentro de la trascendencia. Todo ello presenta el panorama que descubro como el reto fundamental al que pretende hacer frente esta investigación, encaminándose a un pequeño espacio del rico horizonte latinoamericano. Sin embargo, ante tal riqueza policromática es difícil encontrar categorías adecuadas para distinguir los matices y en este caso me serviré de términos como chamanismo y chamán, que han tenido

una difusión epidémica en el Continente Americano y terminaron por encubrir, en el lenguaje antropológico, a un conjunto heterogéneo de prácticas, confiada, en América del Norte, a los *hombres médicos*, o en la parte hispana y lusitana del Continente, a los *brujos*, los *curanderos* o los *pajes*[[2]](#footnote-3).

Así pues, reconociendo que todo concepto analítico es relativo, por ser un producto del esfuerzo de acercamiento conceptual a la realidad, y que en este caso particular se trata de denominaciones reconstruidas a posteriori para los fenómenos latinoamericanos, también considero que resultan útiles para aproximarse al estudio del fenómeno mágico-religioso.

Para la comprensión de la naturaleza del chamanismo urbano en Latinoamérica, es necesario partir de una recuperación del devenir del vocablo *chamán*. Originario de los pueblos de Siberia y el centro de Asia, el término llega a nosotros «a través del ruso, del tungús shaman»[[3]](#footnote-4). En la perspectiva del estudio de Mircea Eliade se trata, estrictamente, de una técnica arcaica de éxtasis. Mediante esa técnica, el chamán logra desarrollar todas sus funciones específicas. El chamán tiene acceso al mundo alterno, al mundo-otro, que es trascendente en el sentido de estar más allá de esta realidad material, pero que es el fundamento de ésta, desde la perspectiva del hombre *religioso*. Por eso el chamán puede desempeñar múltiples funciones:

* es curandero, hombre-médico (medicine man), a quien se puede recurrir en las enfermedades;
* es mago, puede manejar a voluntad las fuerzas de la naturaleza, los fenómenos meteorológicos, geológicos y biológicos, por lo que se puede recurrir a él ante los desastres naturales;
* es hechicero o brujo[[4]](#footnote-5), que puede hacer que las fuerzas de la naturaleza o de los espíritus actúen sobre los individuos, por lo que se puede recurrir a él para hacer el bien o el mal a los demás.
* es psicopompo, conductor de las almas en su trance de esta vida terrenal a la existencia en el otro mundo, por lo que se puede recurrir a él en la agonía o ante la muerte de un ser querido;
* es, en ocasiones, sacerdote, mediador entre los hombres y los seres del mundo trascendente, por lo que se puede recurrir a él como intercesor;
* es un místico y un poeta, un hombre en contacto con la inspiración que viene del mundo superior, por lo que puede recurrirse a él como maestro y guía espiritual.

Por todo ello, se puede recurrir al chamán en múltiples momentos de la existencia cotidiana, de manera que él llega a ser de alguna manera el centro de la vida mágico-religiosa de la comunidad.

Esta especificidad de especialista en las técnicas éxtasis, cobra matices particulares en las funciones que realiza en cada grupo particular, Así, podemos observar como algunos pueblos subrayan algunas de las funciones que otros pueblos apenas toman en cuenta o incluso ignoran.

Desde la perspectiva de Jaques Galinier y Michel Perrin, el término chamanismo, en América Latina, designa

un conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios (...) es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo (...) y el mundo de aquí (...), que por otra parte se haya sometido a ese otro mundo. La comunicación se establece por medio de un personaje socialmente reconocido a quien se le designa con el nombre de chamán que sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades dominantes del espacio sagrado (...). En resumen (...) Es una representación del mundo y del hombre, definida por una función, la del chamán.[[5]](#footnote-6)

Con esto, dado que los autores buscan acercarse al chamanismo tal como se entiende desde el contexto latinoamericano, resulta más clara una característica que parce ser clave para la comprensión del mismo, que es la relación del chamán con la situación de infortunio. El chamanismo es un recurso para la solución de problemas de lo secular e histórico, que sólo puede hallarse en definitiva desde lo meta-histórico y meta-secular. Desde esta perspectiva la identidad de lo chamánico se refiere a las diversas mediaciones que entran en contacto con el mundo superior para resolver las necesidades que son apremiantes en la existencia cotidiana.

Evidentemente las perspectivas de la técnica de éxtasis y la respuesta al infortunio no se excluyen, pero enfatizan diversas necesidades y respuestas. En el primero de los casos la referencia se orienta directamente a la búsqueda de trascendencia, que responde a una necesidad humana por lo religioso, lo sagrado, y de entrar en contacto con ello por alguna mediación. En el segundo caso, el énfasis está en que se trata de una realidad socio-histórica apremiante, que al no encontrar respuestas adecuadas en sí misma, busca soluciones fuera de esa realidad. Parece ser que ello tiene una estrecha correspondencia con las situaciones de crisis en las que encuentro situados los dos casos de chamanismo urbano estudiados aquí, por lo que la perspectiva resulta pertinente. En la medida que crece la experiencia del infortunio, por la situación socioeconómica existente y la crisis de sentido de la modernidad tardía latinoamericana[[6]](#footnote-7), se va configurando un contexto favorable para el chamanismo, dado que éste responde a aquel tipo de situaciones.

Por otro lado, cabe destacar que la función del chamán define una representación del mundo y del ser humano, por lo que encontramos un grupo, que se conforma en torno al chamán y en referencia a las prácticas chamánicas, que comparte tal representación de manera relativa a la cercanía e identificación con las mismas prácticas. Para este grupo, el chamán es un medio ordinario para entrar en contacto con la trascendencia, aunque, como veremos más delante, no necesariamente es la mediación exclusiva. Así pues

es erróneo usar el término como sinónimo de *oculto* o como denominación de una religión que venere la naturaleza o de un culto esotérico... Tiene que ver con la interrelación de la Fuerza de Vida de uno mismo con el espíritu de todo lo demás, ya sea humano, animal, vegetal, mineral o celestial; la individualidad *interior* que penetra en el *interior* de todo lo demás. El chamanismo conecta al individuo con la naturaleza y con otros niveles de existencia; no busca manipular, controlar ni explotar, sino más bien atraer la cooperación voluntaria y el apoyo activo de todas las formas de vida...[[7]](#footnote-8)

Podemos reconocer el chamanismo como un camino de inter-relación con otros niveles que posibilitan un cambio en el nivel histórico-material, sin embargo el cambio no se impone por parte del chamán, ya que el contacto se establece en un clima de respeto y en orden a mantener el equilibrio, la armonía y la salud. El chamán se presenta como una persona en interrelación con la energía y el chamanismo como una actividad natural y holística que suele vincular la energía que maneja con una fuente en el mundo espiritual. El chamán sería parte de esa interrelación que busca comprender el equilibrio y vivir en armonía con las energías. Por ello, para algunos autores como Jorge Manzano[[8]](#footnote-9), se trata simplemente del manejo de fuerzas o potencialidades naturales que se pueden comprender desde la perspectiva bergsoniana como un entrejuego de energías entre transmisor y receptor. Él considera que no hay una oposición entre lo mágico y lo científico, y apunta a que una interpretación holística del cosmos puede ser un enfoque complementario de la ciencia que privilegia los elementos intuitivos e imaginativos.

Sin embargo la función del chamán se descubre mucho más rica en la interpretación de los grupos que lo toman como referencia para su vida, para quienes siempre tiene varias especificaciones. Tal como lo expresa Manuel Román, un chamán de Guadalajara:

un chamán tiene tres cosas en una: es maestro, o sea, enseña, guía (en) el camino al adepto; es médico, cura el cuerpo; y es sacerdote, o sea, él se conecta con el Gran Espíritu -como se le conoce, el Gran Espíritu viene siendo Dios para él-...[[9]](#footnote-10)

En este caso vemos como la técnica de éxtasis está expresada en la capacidad de *conectarse* con el Gran Espíritu, mientras que la finalidad de ese contacto parece orientarse a la enseñanza del *camino* y a la curación.

Queda pendiente explicitar la importancia de entrar en contacto con el mundo trascendente, pues la relevancia del chamanismo en Latinoamérica no deriva sólo de la situación de infortunio. Para ello es necesario especificar el sentido de la existencia para la mujer y el hombre religiosos. Cuando una persona es *religiosa* ello no se reduce a una práctica personal privada, hacia donde parece que ha ido encaminándose el proceso de secularización[[10]](#footnote-11). El ser religioso es una manera de estar en el mundo, es una forma de concebir toda la realidad en referencia a lo sagrado[[11]](#footnote-12). Eliade explica cómo el horizonte de lo sagrado es la referencia que da sentido al mundo profano:

lo *sagrado* equivale a la *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. (...) La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre *real* e *irreal* o pseudo-real.[[12]](#footnote-13)

Por ello, el mundo alterno es considerado como el mundo superior y la realidad fundamental. Desde esta perspectiva es posible comprender que para quien se acerca al chamanismo desde una actitud religiosa, la relevancia del chamán es incomparablemente superior a la relevancia de otros líderes sociales y por ello se le puede considerar referencia para la representación del mundo y del ser humano; a partir de lo que es posible deducir la presencia de cierta representación de la sociedad implícita en el chamanismo, como un elemento más de la concepción del mundo. En este caso se trata de representaciones de los valores e instituciones, que están presentes en la *lógica chamánica*[[13]](#footnote-14). No se trata de una sola propuesta, así como no es un solo modelo de chamanismo: ello sería un reduccionismo insostenible. Sin embargo, parece posible, de entrada, encontrar algunos elementos comunes que permitan la comparación entre dos casos de chamanismo urbano.

Antes de proseguir con la clarificación de lo que entiendo como chamanismo urbano latinoamericano, es importante considerar sus aspectos como fenómeno mágico-religioso. Por ello, cabe una sucinta consideración respecto a la distinción y relación entre lo mágico y lo religioso.

De manera muy superficial podemos considerar que lo mágico es percibido específicamente como tal en culturas donde existen perspectivas religiosas que quieren contra-distinguirse de lo mágico. En ese sentido la tradición judeo-cristiana se auto-define como religión porque no pretende manejar a su arbitrio las fuerzas de la naturaleza ni del mundo-otro y por ello desde muy temprano condenaba las prácticas mágicas[[14]](#footnote-15).

Así pues, lo mágico sería la pretensión del manejo de la naturaleza por medio de ritos o conjuros. En este sentido, coincide ampliamente con varias de las características del chamanismo ya mencionadas. En principio, este manejo no hace ninguna referencia a la existencia de un mundo alterno, espiritual o superior. La magia da por sentado que determinadas causas (ritos/invocaciones) producen determinadas consecuencias en el mundo de la naturaleza, sin que necesariamente intervenga algún agente espiritual o personal. La magia parece ser una especie de «hermana bastarda de la ciencia»[[15]](#footnote-16), puesto que busca conocer y manejar las relaciones causa efecto que confunde con realidades que son contiguas o semejantes[[16]](#footnote-17).

Podemos reconocer desde la antigüedad clásica de la cultura occidental la existencia de fenómenos *extraños* en la línea de un conocimiento o de un manejo de la naturaleza que va más allá de lo considerado como natural. Las funciones de la Pitonisa, las experiencias de éxtasis espontáneos y violentos, la interpretación de la inspiración artística... Por otra parte la existencia de individuos que han sostenido tener el poder de influir portentosamente en la naturaleza o el estado de la persona incluso contra la voluntad de ésta, por el manejo de lo que hoy, al no tener términos más precisos, denominamos genéricamente *energía*[[17]](#footnote-18).

La religión, por su parte, es una cuestión no menos difícil de definir. Se puede decir

teniendo en cuenta el debate demo-antropológico, que por religión de una determinada sociedad o de una determinada clase se pueda entender todo aquello que esta misma sociedad o esta misma clase vive, explícita o implícitamente, como dimensión religiosa.[[18]](#footnote-19)

Para efecto de estas reflexiones, opto por una descripción operativa que implique al menos una creencia en un mundo distinto al material y la posibilidad de entrar en contacto con él[[19]](#footnote-20). Ello puede ser tanto para obtener la ayuda de ese mundo superior como para obedecer sus mandatos. Nuevamente aquí nos encontramos con algo que caracteriza al chamanismo. De las dimensiones tradicionalmente consideradas en la religión -doctrina, ritual y moral[[20]](#footnote-21)-, cada religión puede subrayar o minimizar alguno de ellos. En la medida que se subraye la doctrina o las formas específicas de culto será mucho más complicado articularla con lo mágico: en el primer caso la urgencia estará en la ortodoxia, catalogando de herética la magia; en el segundo la urgencia estará en la ortolatría, considerando a la magia una práctica supersticiosa e idolátrica. Sin embargo, en la medida que el énfasis esté en la ortopraxis, se puede considerar menos reprobable o incluso rescatable la magia, en la medida que ésta conduzca a una adecuada actitud ética[[21]](#footnote-22)

En principio lo mágico y lo religioso parecen opuestos, en la medida que lo mágico supone la regularidad de causa-efecto a partir de los rituales e invocaciones para producir efectos en el mundo material, mientras que la religión se abre a la posible intervención del mundo superior para cambiar el curso de lo natural y por tanto de las leyes de la naturaleza. Dado que en Occidente el ámbito de lo sagrado se caracteriza por la existencia de seres superiores más o menos personales, lo religioso implica una relación de sumisión y respeto al ser o los seres *superiores*. Parece, pues, que lo específico religioso, al menos como se entiende en el horizonte occidental tan marcado por el judeocristianismo, no presume de un poder absoluto sobre lo sagrado, sino que le suplica su favor, no maneja lo sagrado con el rito, sino que espera encontrar benevolencia. Paradójicamente, desde muy temprano hubo articulaciones entre lo mágico y lo religioso, uniendo las creencias en el mundo superior a las de la posibilidad de confinar a esos seres a realizar algo en favor del ser humano[[22]](#footnote-23), es decir, atribuyendo una eficacia absoluta al rito religioso[[23]](#footnote-24).

En los casos que trataré, veremos cómo se recurre al mundo de lo sagrado con una firme confianza en que las entidades y fuerzas inmateriales actuarán en favor del ser humano a partir de la práctica adecuada de los rituales y de las invocaciones. Sin embargo, siempre está presente una actitud de respeto por el mundo superior, como ya se ha mencionado, y además la posibilidad, aun remota, de que éste no acceda a lo que se le pide. En el contexto de esta posibilidad, el mundo superior puede comunicarse en el oráculo, por medio de visiones o de posesiones, y puede incluso pedir algo distinto de lo que de antemano se pretendía, siempre entendido como algo mejor para el consultante o el que busca ayuda. El chamanismo puede entenderse pues como un caso particular de los fenómenos religiosos que está en profunda relación con lo mágico.

Por estas razones me parece conveniente mantener el término mágico-religioso para referirme al chamanismo[[24]](#footnote-25), en la medida que se tenga cuidado de que el vocabulario no obstaculice el reconocimiento de las características peculiares de cada caso. A este respecto, es importante recordar el límite planteado en la introducción de este trabajo, de pretender reducir un fenómeno tan rico a las categorías mediante las que se construye el problema.

**B) Sincretización.**

Todo proceso cultural -y como tal cualquier fenómeno religioso- está caracterizado por su capacidad de entrar en contacto con otros procesos análogos, intercambiando elementos:

no sólo toda religión, sino todo movimiento cultural es (debe ser) dinámica y abierta. No puede quedarse quieta y encerrarse en sí misma (en su tradición purista, en su indigenismo), porque ello equivaldría a caer en la endogamia cultural y en el etnocentrismo, y consiguientemente en la esterilidad.[[25]](#footnote-26)

Desde esta perspectiva, la dinámica de apertura e intercambio, lo es también de enriquecimiento y de posibilidad de vida para los procesos culturales. Sin embargo esta apertura e intercambio se da en diversos niveles, de modo que:

El fenómeno sincrético o de sincretización (no de sincretismo) alude al proceso de síntesis, de interconexión (ciertamente parcial) entre dos religiones (o sus manifestaciones); también entre dos culturas religiosas distintas. Dicho de otro modo se refiere al hecho de un injerto, de un hermanamiento, de un trasvase, de una simbiosis, una amalgama o una aleación[[26]](#footnote-27)

Esta referencia subraya la naturaleza dinámica del fenómeno, por lo que contrapone sincretización a sincretismo[[27]](#footnote-28). Así, el proceso consiste en un tipo de integración de elementos de más de una religión que da por resultado una innovación del fenómeno religioso. En este sentido podemos observar que todas las religiones a lo largo de su historia se han enriquecido con elementos ajenos que han sido más o menos integrados. El intercambio de elementos puede producir una síntesis donde éstos estén perfectamente articulados, una yuxtaposición de los elementos o bien, una integración en la que se pueda identificar el origen de cada elemento. En este último caso, estamos frente a lo que algunos autores, como Manuel Marzal[[28]](#footnote-29), llaman *propiamente* sincretismo, y comentan que ha sido lo más frecuente en América Latina. Podemos constatar que hay grupos que conservan o incluso restauran elementos de religiones anteriores, lo cual perdura hasta nuestros días, a pesar de la actual modernización latinoamericana. En estos casos se puede apreciar específicamente cuatro procesos que permiten hablar de ese dinamismo complejo:

* + la persistencia de formas y significados,
  + la pérdida de elementos,
  + la síntesis de similares
  + y la reinterpretación[[29]](#footnote-30).

En la historia del catolicismo anterior a su llegada a América, estos procesos no le resultaron ajenos, en la medida que la práctica católica se fue configurando a partir de procesos de inculturación desde sus inicios:

... la Iglesia no “inventa” ritos, fiestas, etc., *ex nihilo* ni ofrece contenidos de fe de modo escueto o desencarnado, desculturizado. Festeja, celebra y predica injertando todo en realidades anteriores: las realidades religioso-culturales con las que se encuentra en su acción misionera. [[30]](#footnote-31)

Así pues, el cristianismo

... tanto inicialmente en el área grecorromana como posteriormente en los países romano-germánicos, se difunde en ambientes sociales fuertemente impregnados de la religiosidad preexistente, que tenían sus templos, sus ministros, sus ceremonias solemnes y sus ritos ocasionales, sus objetos de culto oficiales y públicos y también privados y personales, sus áreas culturales comunitarias y sus recintos privados, junto a un conjunto de convicciones y creencias... que estaban enraizadas en el alma humana. La nueva religión no sustituía sino que se superponía a una religiosidad ya hecha.[[31]](#footnote-32)

El cristianismo llega después de otros planos previos y no prescinde de ellos ni los destruye sino que los supone y se superpone. Incluso si se considera el cristianismo como la religión plena y superior, el proceso de sincretización no necesariamente es visto como algo negativo. A la luz de estas consideraciones, ya tendremos oportunidad de considerar más adelante en qué medida sucedió algo similar o distinto en nuestro continente.

En América el fenómeno se dio con el encuentro de las religiosidades autóctonas, sea de los indígenas pobladores de estas tierras o de los negros que fueron importados como esclavos, con la matriz religiosa de los españoles. Los procesos han permitido el surgimiento de tres tipos de sincretismos en lo que respecta a los ritos y sus significados. Así pues, tenemos:

* ritos cristianos con significado autóctono,
* ritos autóctonos con significado parcialmente cristiano
* ritos con un significado nuevo añadido al original.

Empero, en todo caso hay una integración de los elementos religiosos no católicos con los del catolicismo del grupo dominante, puesto que las culturas no se encuentran en un plano de igualdad sino con la clara identidad conquistadora de una de ellas. Conviene recordar que en el desarrollo posterior al encuentro también entraron en juego elementos de otras tradiciones (espiritismo, esoterismo europeo, nueva era...).

De entrada podemos encontrar algunos ejemplos de los cuatro procesos arriba señalados en los dos casos de chamanismo urbano que nos ocupan:

* hay persistencia de formas y significados en las *limpias* o *despojos*, que son un proceso para quitar los males (espíritus, fuerzas o energías) que afectan física o anímicamente a alguna persona;
* hay pérdida de elementos particularmente respecto a la centralidad que la ética tiene en el catolicismo;
* hay síntesis de similares particularmente en el sentido de los santos protectores;
* hay una reinterpretación, por ejemplo, de la misa como fuente de fuerza para protegerse en los *trabajos*[[32]](#footnote-33).

Los tipos de sincretismo los encontramos presentes también en ambos casos aquí estudiados, por ejemplo:

* en el rito cristiano de tomar agua bendita como signo de protección y purificación;
* en el rito autóctono de las invocaciones a un dios superior para los trabajos, se identifica a éste con la divinidad del catolicismo;
* en el bautismo se añade al significado cristiano el de ser también una fuente de fuerza *mágica*.

Al origen del proceso de sincretización encontramos una forma peculiar de vivir la religión por parte de los españoles, que brindó condiciones particulares al desarrollo del sincretismo que profundizaremos más delante. Por ahora, baste adelantar que para el momento de su llegada a América, estaba reciente la experiencia de reconquista de la península y la unificación de los reinos, procesos ambos en los cuales jugó un importante papel la identidad religiosa católica. La convivencia con el Islam y el judaísmo, vivida en un clima de adversidad, llevó por una parte a los españoles a mantener actitudes poco favorables a la inculturación de su religión: se mostraban particularmente adversos cualquier rasgo de sincretismo. Lo religioso se había convertido en bandera para la reconquista de la tierra de manos de los infieles. Las devociones locales de las comunidades fungieron como fuente de inspiración para la lucha: se trataba de reimplantar el catolicismo como signo de supervivencia de la propia cultura. Era un catolicismo militante que reconocía, por ejemplo, al apóstol Santiago como compañero en la lucha por la patria, y evidentemente, rechazaba y condenaba los elementos religiosos ajenos.

En el encuentro con otras nuevas culturas no es difícil imaginar que los españoles vieron una prolongación de la reconquista de la península y la importancia que tuvo lo religioso para este nuevo proceso. Sin embargo, como no se trató de la expulsión de los infieles, que en este caso eran los antiguos pobladores en un primer momento, los pueblos indígenas lograron sobrevivir a pesar de que en el Caribe quedó prácticamente extinta la raza. La resistencia y supervivencia de los naturales y su cultura logró darse al asimilar éstos de manera sincrética la cultura hegemónica. Se trataba de una manera de asimilar lo nuevo sin dejar totalmente lo tradicional.

A pesar de una actitud integrista de los europeos, la sincretización dio como resultado que se pudieran expresar las creencias religiosas mediante algunos de los símbolos propios y de las manifestaciones externas de las culturas autóctonas, con tal que se reorientara su objeto de culto hacia la divinidad propuesta por el cristianismo. Para los pueblos indígenas en un primer momento, y posteriormente para los africanos, no había un serio obstáculo en integrar la nueva divinidad, la del pueblo vencedor, en los antiguos marcos de lo religioso. Sin embargo, los misioneros exigían aún más: un cambio del núcleo mítico doctrinal, la aniquilación de una cultura considerada no sólo distinta sino intrínsecamete anti-cristiana.

El proyecto, sin embargo, no terminó de triunfar más que en algunos ambientes, particularmente, al parecer, donde se logró también un mayor respeto por las expresiones culturales autóctonas. Enrique Dussel[[33]](#footnote-34) considera que la gran mayoría del pueblo indígena permaneció en un proceso de *evangelización a medias*, donde sobrevivían elementos de expresión e incluso de contenido, prehispánicos. Otros grupos indígenas tuvieron poco contacto con la civilización hispánico-cristiana y algunos grupos marginales incluso mantuvieron su propia forma religiosa, sin ningún contacto con el cristianismo hasta fines del siglo XVIII. En general parece haber existido una fuerte pugna entre el integrismo hispano y la lucha por la supervivencia de las culturas autóctonas, de tal manera que es difícil encontrar en las mayorías latinoamericanas actuales, herederas del proceso, prácticas religiosas absolutamente puras, pues ello sería prescindir de lo histórico-cultural en dichas prácticas.

Sin embargo, tampoco es posible sostener, en estas condiciones, que la religión del grupo dominante haya llegado a perder su identidad propia. En el contexto de la nueva cristiandad colonial[[34]](#footnote-35) donde se pretendía una perfecta articulación entre el sometimiento político y religioso a España, se fraguó una religión popular con una conversión y catequesis incompletas. Respecto a esto, me parece importante comentar la postura de Dussel[[35]](#footnote-36):

En un plano profundo, comprensivo, existencial, de fe, la masa india no ha adoptado superficial ni aparentemente el cristianismo; sino que -comenzaba a adoptarlo- pero radicalmente, sustancialmente, auténticamente. Pero esto no es esencialmente ni una yuxtaposición, ni una mixtura, sino un «claroscuro» en el que nadie puede juzgar dónde comienza un polo y dónde termina el otro.

Coincido con el autor en que existe un claroscuro donde no se pueden discernir con claridad los elementos, sin embargo me parece exagerado presumir el aspecto de un proceso de auténtica conversión, ya que muchas veces hubo necesidad de aparentarla para sobrevivir. Sin embargo, después de todo el tiempo que se ha llevado el proceso, es innegable que los elementos católicos fueron tomando progresivamente más relevancia a partir de la intención y práctica evangelizadoras. También a partir de esa cierta lógica de resistencia cultural es posible entender cómo el proceso respecto a las religiones africanas se muestra con menos relevancia de lo católico[[36]](#footnote-37), y cómo algunos grupos sin antecedentes culturales indígenas recientes, recuperan elementos de la religión prehispánica. Actualmente es posible apreciar que ambas características están presentes en la Regla de Ocha y la Escuela de Magia Chamánica de Guadalajara, respectivamente. En ambos casos es posible descubrir un núcleo católico de fondo, que se manifiesta en la concepción de una divinidad suprema éticamente buena y afectivamente bondadosa, aunque justa y retributora. Existe una identidad católica de manera que se considera el catolicismo como religión por antonomasia. Sin embargo, hay elementos no católicos que persisten no por ignorancia o fata de suficiente catequesis. No obstante, queda pendiente la interrogante de en qué medida las matrices religiosas han mantenido su identidad y en qué medida el catolicismo se convierte en la tónica dominante de la práctica religiosa del grupo subalterno. Para responder a esto será necesaria la observación y el análisis cuidadoso de cada caso particular, pero antes queda por clarificar también el sentido de la religiosidad popular latinoamericana.

**C) Religiosidad popular.**

Al interior del catolicismo latinoamericano el término religiosidad popular se ha utilizado para denominar la manera peculiar en que el pueblo pobre se ha apropiado de la religión católica. Se puede reconocer que

La adjetivación de la religión como *popular* hace referencia a otro tipo de religiosidad que, por lo general, es tipificada de oficial. Ambas se entremezclan, coexisten de forma más o menos diferenciada, y no es tarea fácil definirlas con precisión. Unas veces la religión popular es vista como un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante; otras, se trataría de un producto híbrido, resultado del encuentro de la verdad oficial con la ignorancia del pueblo -formas inadecuadas de entender y de practicar la religión oficial-; y siempre la religión popular supondría una asimilación del fenómeno religioso que, en relación con la religión oficial, se situaría a una mayor o menor distancia de la ortodoxia pura...[[37]](#footnote-38)

Esta religiosidad puede presentarse también como la heredera de las características del proceso incompleto de evangelización de los grupos indígenas y africanos, que son también predecesores de las mayorías mestizas marginadas en el campo y la ciudad. En este sentido se podría reconocer ahí los restos de otros sistemas religiosos. Por otra parte, más allá de las fronteras de la marginación social, el catolicismo impuesto en la Conquista ha sido reinterpretado por los diversos grupos, ante una constante actitud de denuncia de la llamada ortodoxia pura.

Partiendo de las dimensiones de la religión para establecer la identidad, algunos autores, como Enrique Dussel [[38]](#footnote-39), dicen que se trata de religión popular y no tanto de religiosidad, pues

... el concepto «religiosidad» conlleva una carga semántica negativa, toda vez que se opone a «religión», es decir, denota un conjunto de creencias, rituales y prácticas religiosas que serían «desviadas» de los patrones establecidos por la ortodoxia oficial. En gran medida ello comporta un sentimiento o prejuicio negativo hacia el fenómeno.[[39]](#footnote-40)

Una vez enunciado el debate, señalo que utilizaré indistintamente los dos términos, sin menosprecio der las prácticas religiosas populares. Cabe mencionar, de paso, que la discusión es mucho más amplia, pues hay quienes afirman que incluso el hablar de religiosidad popular es en sí mismo una sinrazón, puesto que ésta no existe[[40]](#footnote-41).

Tratando de hacer un mapa que ayude a clarificar el concepto, las posturas de los autores que abordan el tema se pueden simplificar en la siguiente clasificación:

1) La religión popular es un ente con plena autonomía; se opone a la religión *popularizada* que practica la gran masa influida por la predicación de los ministros de las religiones reveladas; es un conjunto de supersticiones y de gestos mágicos venidos del paganismo y conservados por el mundo rural aislado. 2) Es un conjunto anti-intelectual, afectivo, pragmático, de creencias adversas a la objetivización sistemática: la religión popular no tiene dogmas ni catecismos. 3) Es un complemento dialéctico de la religión oficial y sólo se puede estudiar dentro de su contexto sociopolítico, económico y cultural. 4) La religión popular es la religión vivida y se opone a la religión canónica.[[41]](#footnote-42)

No pretendo entrar en mayor debate, sino articular también aquí una descripción operativa, que reconociendo los elementos de la segunda y cuarta definiciones, además de las reflexiones acerca del sincretismo, permita comprender la práctica religiosa tal como se vive en el contexto latinoamericano, que prioriza lo subjetivo, afectivo y pragmático. Es un conjunto de prácticas que tienen referencia al ambiente rural, y si bien muchos de sus elementos provienen de lo no cristiano, hoy más o menos construye su identidad en referencia al catolicismo dominante. En este sentido parece moverse también buena parte de los autores que han reflexionado respecto a la religiosidad popular latinoamericana:

... finalmente nacerán y se desarrollarán corrientes religiosas o mágico-religiosas contrarias a la ideología dominante, pero que mantendrán siempre una relación dialéctica con ella. Es así que allí donde domina una religión de elite sacerdotal o aristocrática, o bien una religión de Estado e incluso un sistema de iglesias institucionales ligados -implícita o abiertamente- a intereses económicos y/o políticos, nacen y se desarrollan por un proceso espontáneo y, a modo de respuesta, formas de religiosidad que se pueden llamar ‘populares’.[[42]](#footnote-43)

Sin ignorar esta dimensión dialéctica, es también innegable que para gran parte de la población latinoamericana la religiosidad popular se presenta con fuerte matiz católico. Partiendo del reconocimiento del complejo horizonte religioso que está a la base, podemos entender por religiosidad popular la práctica religiosa del pueblo, de las mayorías, que en Latinoamérica resultan ser los empobrecidos. En este sentido, «tal vez haya que decir que la religión popular es plural y sirve de elemento identificador para diferentes estamentos sociales»[[43]](#footnote-44); por ello puede ser elemento de identificación para un grupo determinado, una clase social, una etnia, un pueblo, una nación...[[44]](#footnote-45)

Tomado en cuenta la fuente múltiple y a diferentes niveles de las tradiciones indígena y africana, además de la española, junto con otros elementos integrados posteriormente como el espiritismo, las iglesias evangélicas, las propuestas esotéricas, etc., Jorge Seiboid[[45]](#footnote-46) plantea cinco tipos principales de religiosidad popular:

* + - la del mundo indígena,
* el catolicismo popular,
* el sincretismo indígena,
* el sincretismo afro-antillano y
* el evangelismo popular.

De todos estos tipos de práctica religiosa son los dos categorizados como sincretismo los que nos más interesan, pero deben ubicarse adecuadamente dentro del complejo horizonte de la religiosidad popular latinoamericana, puesto que entran en contacto con otros tipos y muchas veces intercambian elementos. Por otra parte, el catolicismo popular tampoco está libre de procesos sincréticos.

Al respecto es imprescindible distinguir entre el catolicismo popular y las prácticas mágico-religiosas sincréticas, pues el primero tiene no sólo una referencia sino que se construye en la pertenencia a la Iglesia Católica. Las segundas han seguido desarrollándose y reconstruyéndose a partir de múltiples procesos de sincretización, en muchos de los cuales actualmente está presente la influencia de las religiones orientales y de otras tradiciones esotéricas. No por ello desaparece cierta referencia al catolicismo.

La religiosidad popular -con especial énfasis en el catolicismo popular, pero muchas veces sin aclarar las distinciones- ha sido considerada como un problema digno de atención desde el interior del campo católico, particularmente después de la apertura a lo cultural que significan las conclusiones de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Puebla y Santo Domingo[[46]](#footnote-47). Sin embargo, la reflexión al interior de la Iglesia Católica prestó atención desde el principio a lo que consideró como el riesgo del «paganismo, la superstición y la ignorancia religiosa»[[47]](#footnote-48). Podemos considerar que la reflexión sobre lo religioso desde la Iglesia Católica Institucional parte del prejuicio de considerar como modelo su propia forma de vivir la religión[[48]](#footnote-49). De hecho, «la condena por parte de la iglesia... no proviene de su contenido, sino del hecho de que la realizan personas a las que no se les reconoce poder...»[[49]](#footnote-50). Ello sucede particularmente en el caso del catolicismo popular. Por todo esto, está pendiente una consideración de la religiosidad latinoamericana que se elabore más desde ella misma y procure mantenerse relativamente independiente de las valoraciones éticas de la cultura dominante del catolicismo occidental[[50]](#footnote-51).

La religiosidad popular resulta ser un fenómeno particularmente dinámico, capaz de salir de sus espacios tradicionales y de ocupar el espacio urbano con nuevos matices y complejidades.

... es un lenguaje religioso compuesto de una serie de significantes, los cuales admiten diversos significados, según la interpretación que se les confiera. Puede, pues, convertirse en un fértil campo de hermenéutica[[51]](#footnote-52)

Y al ser una manera de codificar la realidad, es posible que resignifique los espacios a los que va permeando. De algún modo es un camino para comprender lo que sucede, una lógica y fundamentalmente una manera de sentir:

Más que una manera de actuar, un *ethos*, la religión popular es una manera de *sentir y de expresar*. Por ello es rito y es *pathos*. Podemos afirmar que la religión popular es el núcleo del *pathos* popular. No es ciertamente una manera de ser y de sentir, un deseo y una colmación de ese deseo, que obedezca a cánones racionalistas y occidentales. Es ciertamente *otra* manera de sentir, de pensar y de obrar, alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto.[[52]](#footnote-53)

Esta preeminencia de lo subjetivo está presente en este tipo de prácticas y habrá que profundizar más delante con su peculiar articulación con la modernidad latinoamericana. Por otra parte, se ocupa de problemáticas cotidianas directamente sentidas por los individuos, y se repliega

[...] en la gestión de los problemas personales tales como el amor y el empleo, dejando al catolicismo oficial [...] los grandes actos de la vida igualmente oficial, como el bautismo y el matrimonio[[53]](#footnote-54)

Estas características de ser una manera de sentir y expresar, de atender a lo cotidiano y lo personal, dotan a las prácticas religiosas populares y sincréticas de una versatilidad tal, que son capaces de acoger también individuos procedentes de fuera de las clases populares, cuyos problemas no han encontrado respuesta en otros ámbitos.

Por todo lo dicho hasta ahora, considero importante reconocer ubicados en el marco de la religiosidad popular latinoamericana los dos casos concretos de prácticas mágico-religiosas sincréticas que son los ejemplos del chamanismo urbano a que este trabajo se refiere. Ambos han partido de prácticas populares, más o menos al margen de la religiosidad católica dominante pero integrando en sí elementos procedentes de ésta, y en ambas se encuentran prácticas centrales que ofrecen la solución de problemas cotidianos mediante el acceso al mundo de lo sagrado; sin embargo, cada uno de los casos tiene su historia y desarrollo propios y en la actualidad coinciden en existir en contextos de modernidad urbana que parecen adversos, y aún así son grupos cuyos miembros van aumentando cotidianamente.

El chamanismo urbano así como otras prácticas de religiosidad popular latinoamericana, marcados por los procesos sincretizantes, tienen hoy características que son resultado de su paso desde la cristiandad colonial donde se fraguó hasta el contexto propiamente urbano donde actualmente se desarrollan. Muchas veces brindan hoy su oferta a clases medias y dominantes, en este particular momento de la modernidad latinoamericana. Sin embargo, para comprender mejor el sentido de lo urbano, puede resultar conveniente dar un vistazo a con mayor detalle a algunos momentos significativos del desarrollo histórico de esta religiosidad y de las perspectivas mágico-religiosas como parte de ella.

**1.2. Algunos momentos en el desarrollo de las prácticas sincréticas**

**mágico-religiosas latinoamericanas.**

Del mismo modo que se ha vuelto imposible desentrañar

la complicada madeja del mestizaje biológico,

suele ser arduo establecer el origen de un rito o de una superstición,

en medio del abundante sincretismo de las creencias.

Hechas esas reservas, es posible distinguir,

sin embargo, constantes y tendencias,

más precisamente una tendencia constante a la heterodoxia.[[54]](#footnote-55)

La tradición religiosa de los grupos indígenas y africanos al devenir sistemas mágico-religiosos subalternos a partir del encuentro de estos grupos con la cultura europea, cristiana y conquistadora, da origen al chamanismo sincrético latinoamericano. Fue tal el impacto de la imposición cultural que

Las investigaciones etnológicas modernas, aun en las poblaciones menos alcanzadas efectivamente por las influencias cristianas, revelan siempre una realidad religiosa sincrética.[[55]](#footnote-56)

Así pues, resulta evidente que una aproximación histórica a este chamanismo tendrá que considerar algunos elementos de la historia del catolicismo, como el telón de fondo constituido por la religión más o menos dominante y como un elemento que compone y contextualiza el fenómeno mágico-religioso en *nuestra América*.

Aunque es necesario recurrir a la luz de la historia para la comprensión adecuada del chamanismo sincrético latinoamericano, es imposible hacer aquí un recorrido exhaustivo. Para profundizar un poco en lo anteriormente ya señalado, me limitaré a ofrecer una visión panorámica y necesariamente parcial que aborde algunas situaciones coyunturales más o menos reconocibles, más o menos correspondientes, en lo que ha formado parte del desarrollo histórico del sincretismo y la religiosidad popular.

No se trata de hacer afirmaciones respecto a todos los grupos, todos los procesos ni todas las características. Quedan muchos vacíos y es imposible hablar de etapas consecutivas para todos los casos. Simplemente pretendo ofrecer algunos rasgos generales, a partir de los que el chamanismo sincrético resulte más comprensible, en el marco de coyunturas pueden ser más o menos equivalentes aunque permanezcan distantes en el tiempo y el espacio.

Dado que las prácticas muchas veces se refieren a grupos populares, marginales sin poder, es evidente que al respecto se encuentra poca referencia en los manuales de historia, quizá porque se trate del reverso de lo que allí se cuenta. Incluso las obras cuya intención es separarse de la postura del catolicismo oficial hegemónico respecto a la *historia de la iglesia*, a penas permiten ir bosquejando las prácticas marginales.[[56]](#footnote-57)

En las siguientes páginas presentaré fundamentalmente ejemplos de la América española, aunque algunos ejemplos del Brasil, también resultan pertinentes en algún momento. Me extiendo un poco más en la Conquista y la época colonial. También hay un énfasis especial, en el proceso mexicano, mientras que el cubano lo abordo en menor medida, en tanto esto se hará con más detenimiento en el próximo capítulo. Fundamentalmente distingo las coyunturas a considerar en dos bloques, ya que me parece que es clara la importancia de distinguir los momentos de la vida colonial respecto a los de la vida de los países independientes.

Hechas pues las aclaraciones, iré recorriendo la serie de textos que me permiten hacer una reconstrucción operativa de algunos momentos, desde el interés particular que me motiva a abordar la historia de lo mágico-religioso en América Latina.

**A) El proceso sincrético durante la dominación europea.**

Es imprescindible, para considerar el periodo colonial, tener en cuenta que no se dan en todos los lugares de la América conquistada procesos sincrónicos coincidentes, sino diversidad de momentos y prácticas que presentan un horizonte complejo. Por otra parte, en lo que concierne a las manifestaciones religiosas sincréticas, cabe decir como respecto a todo resultado de encuentros interculturales, que se trata de dinamismos continuos. Es esta constante tendencia la que intento identificar en algunos momentos significativos, empezando por el ambiente colonial pero reconociendo que es un hecho presente a lo largo de toda la historia y tan sólo será posible aprehender algunas de sus manifestaciones.

Un dinamismo que me parece más o menos presente, con sus matices, en todos lo espacios coloniales, incluye primero un momento de encuentro o choque de las culturas, con la característica de la hegemonía europea. También es posible identificar otra dinámica, correspondiente en mayor o menor medida a la institucionalización de la Iglesia. Finalmente, aparecen también contextos marcados por la crisis y/o decadencia del catolicismo centrado en la metrópoli, al menos en el tiempo que precede a la independencia. Soy consciente de la limitación de este esquema, sin embargo me permite ubicar mejor cómo se manifiesta la sincretización en diferentes coyunturas.

**Características del encuentro.**

De entrada, es importante comprender la complejidad del encuentro, choque o descubrimiento mutuo de formaciones socioculturales distintas:

Por encima de los enfrentamientos militares, políticos, sociales, económicos, el aspecto más desconcertante de la Conquista española probablemente sea la irrupción de otros modos de aprehender la realidad que no eran los de los indios, como en la actualidad no son del todo los nuestros. La “realidad” colonial se desplegaba en un tiempo y un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá. A decir verdad, las brechas que separaban los sistemas de representación o los sistemas de poder se derivaban de una separación más global, subyacente y latente, vinculada a la manera en que las sociedades enfrentadas se representaban, memorizaban y comunicaban lo que concebían como la realidad o mejor dicho *su* realidad.[[57]](#footnote-58)

Como parte integrante de estas *lógicas* de concepción de la realidad, es posible identificar algunos niveles o estratos fundamentales de sincretización en el catolicismo antes de su llegada a América, que nos permiten comprender la práctica religiosa europea: están los antecedentes de las religiones indígenas del viejo continente, la influencia de las religiones mistéricas mezcladas con elementos romanos, el nivel de los pueblos que irrumpen con las invasiones germánicas y el de la evangelización difundida por los misioneros cristianos.[[58]](#footnote-59) Por su parte, las religiones de los pueblos indígenas[[59]](#footnote-60) y africanos habían pasado también por procesos de sincretización de tradiciones mágico-religiosas anteriores a los sistemas que caracterizan a las culturas que entraron en contacto con los europeos. En el caso de América, señala Parker que se había generado «un sistema religioso con funciones especializadas y una casta sacerdotal que desplazó a los antiguos chamanes»[[60]](#footnote-61). Consciente de tales procesos, me limito a señalarlos y opto por dejarlos fuera del alcance de esta investigación. Lo que importa señalar es que para cualesquiera de los grupos, la religiosidad resultaba una clave central para su comprensión. En cuanto a los españoles, percibimos que respecto a

la religiosidad del hombre del siglo XVI... sabemos a qué atenernos para atrevernos a afirmar que estaba en la base de su personalidad, y eso hasta en sus contradicciones. Siete siglos de guerras peninsulares contra los árabes habían preparado al Estado y al hombre para esa especie de última cruzada que fue la conquista de América...[[61]](#footnote-62)

El pensamiento de los españoles, recién salidos de la experiencia de rescatar su tierra de manos de los sarracenos, como hemos visto, se caracteriza por un afán de reconquistar para sí un mundo que consideraban les había sido enajenado.

La historia oficial no repara en que la llegada de los primeros europeos a América fue producto del espíritu renacentista aventurero y de la expansión del capitalismo mercantil, más que de las ansias religiosas de expandir la fe a los infieles... la génesis del desarrollo del capitalismo latinoamericano, tanto como aquélla de las religiones populares, se pueden ubicar es ese trauma fundamental que provocó la llegada de los europeos a estas tierras.[[62]](#footnote-63)

Todo esto se complica porque lo religioso era una referencia de identidad, tanto de frente a la religión extraña de los invasores como por parte de estos últimos. A partir de las bulas de Alejandro VI de 1493[[63]](#footnote-64), los conquistadores se conciben a sí mismos depositarios de la misión histórica de rescatar las tierras de América para la verdadera religión y para la civilización. Se involucran en una auténtica cruzada cargada de mesianismo político. Por ello, no es difícil entender la razón subjetiva que los lleva a considerar las religiones de los pueblos a civilizar cargadas de elementos anti-católicos, falsos y satánicos. Es posible deducir en algunos sectores cierto integrismo, puesto que no había una clara distinción entre los elementos culturales y sociales propios de España y el núcleo ético-mítico específicamente cristiano.

Pero la imposición cultural no se puede justificar con la gastada frase de que los *crímenes son del tiempo y no de España*, como tampoco se puede ignorar que su manera de entender el mundo les impedía entrar en un contacto con otras culturas capaz de un diálogo honesto[[64]](#footnote-65).

Esto condujo a que, en muchas situaciones, la imposición española de *su* catolicismo redujera mediante la persecución la posibilidad de expresión religiosa de las culturas autóctonas, dejando tan sólo, como ya señalé, algunas expresiones externas. Por otra parte hay quien piensa que el catolicismo español, por los propios procesos sincréticos que lo antecedieron, es capaz de seguir adaptándose de manera dinámica a nuevas circunstancias, e incluso resultar atractivo para los indígenas:

El catolicismo, por su liturgia suntuosa, por su culto patético, estaba dotado de una aptitud tal vez única para cautivar a una población que no podía elevarse súbitamente a una religiosidad espiritual y abstracticista [sic]. Y contaba, además, con su sorprendente facilidad de aclimatación a cualquier época o clima histórico. El trabajo, empezado muchos siglos atrás en Occidente, de absorción de antiguos mitos y de apropiación de fechas paganas, continuó en el Perú. El culto de la Virgen encontró en el lago Titicaca -de donde parecía nacer la teocracia inkaica [sic]- su más famoso santuario.[[65]](#footnote-66)

Quizá por ese tipo de predisposiciones, en un primer momento la religión de los nativos no fue vista de manera tan negativa:

Y non conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo; y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venían del cielo, y en tal acatamiento me reciben en todo cabo después de haber perdido el miedo.[[66]](#footnote-67)

De cualquier manera, pronto pasaron de esta perspectiva más tolerante, a una percepción que identificaba la religión de los nativos con las prácticas de los moros:

Para Cortés, las costumbres, creencias y rituales de los aztecas y habitantes del Anáhuac son aberrantes y propias de bárbaros e infieles... Es significativo que en su correspondencia, junto con relatar los sacrificios humanos de los aztecas, hable de “mezquitas” para referirse a los templos autóctonos. Asoma aquí la mentalidad española de la reconquista cuya última cruzada había exitosamente expulsado a los “moros”, con la toma de Granada, el mismo año 1492...[[67]](#footnote-68)

Este fue el enfoque dominante y de esta manera el cristianismo se construyó como la ideología legitimadora de la Conquista. Ya que

en la lucha contra los árabes... los intereses nacionales de España coincidían circunstancialmente con los del cristianismo, ya que la guerra nacional era a la vez una guerra religiosa...[[68]](#footnote-69)

Por esta razón se asume una actitud agresiva respecto a la religiosidad indígena, y por lo tanto, respecto a su cultura:

Importante aspecto de la actividad de los misioneros era la destrucción de los “ídolos” paganos, como llamaban a las representaciones escultóricas de las divinidades indias, así como la quema de los manuscritos indios, la demolición de sus templos y el destrozo de toda clase de ornamentos religiosos indios. El obispo de México, Zumárraga, comunicó en 1531 que en su diócesis los españoles habían destruido más de quinientos templos y veinte mil “ídolos” indios.[[69]](#footnote-70)

A pesar de una actitud tan agresiva, que buscaba destruir totalmente las prácticas religiosas indígenas, es interesante cómo se descubren éstas como un fenómeno sumamente complejo. A partir de ello, Parker[[70]](#footnote-71) señala que

La respuesta religiosa de los grupos subalternos se da en forma diversificada, dependiendo del tipo de relación establecida con el conquistador, del tipo de inserción y relación estructural, del área geocultural o georreligiosa de que se trate, del tipo de tradiciones y costumbres y de la capacidad de resistir en forma abierta o solapada a la invasión cultural.

El citado autor continúa su reflexión anotando cuatro tipos de respuestas:

a) La actitud rebelde reivindicando las antiguas divinidades,

b) la sumisión e integración a la cristiandad colonial,

c) les resistencia activa al orden colonial con connotaciones mesiánicas y

d) la sumisión parcial, aceptando el cristianismo, pero asegurando la supervivencia de creencias ancestrales por vía del sincretismo[[71]](#footnote-72)

Es evidente que la mayoría de las respuestas apuntan a que lo religioso no es tan fácil de someter, pero es la cuarta la que mejor permite comprender, a juicio del autor, las expresiones actuales de religiosidad popular latinoamericana -y es también la que más a fondo se ha venido desarrollando en este trabajo-. Cabe anotar, sin embargo, algo breve respecto a la especificidad e importancia de cada una de las tres restantes.

La primer actitud habla de un rechazo de la dominación que se desplaza al plano de lo simbólico y desemboca en prácticas y creencias religiosas clandestinas, lo que se expresa desde la perspectiva de los misioneros como la vuelta de los indios *a sus antiguos usos y costumbres*[[72]](#footnote-73). Sin embargo, por todo lo que se ha dico, se puede reconocer lo difícil que hubiera resultado mantener esta respuesto como tónica dominante.

Cuando es profundo el proceso de aculturación y destrucción de las antiguas creencias, el indígena pasa a ocupar el último estrato de la cristiandad colonial, generándose así la segunda actitud, que supone ir sometiéndose de fondo a la nueva religión. Si esta hubiera sido la postura mayoritaria, quizá no se hubieran expresado quejas y preocupaciones por parte de los representantes del catolicismo.

La actitud de resistencia merece un poco más de atención, aunque sólo era posible cuando el grupo autóctono mantenía la soberanía territorial o cuando algunos huían del control de los españoles:

[...] entre los Tupi-Guaraní de Brasil y Paraguay surgieron líderes o chamanes que anunciaban la inminente destrucción del mundo y conducían a sus seguidores a través de la selva en la búsqueda de la “Tierra Sin Mal”.[[73]](#footnote-74)

Encontramos en esta alusión la temática del milenarismo que caracteriza una de las vertientes significativas de sincretismo[[74]](#footnote-75). La práctica religiosa contenía además una carga política de oposición al orden dominante, por parte de grupos que resultaron marginados del poder. Al hablar de los levantamientos indígenas, Parker[[75]](#footnote-76) señala que, en un primer momento,

reafirmaban los valores religiosos y culturales tradicionales... La última [revuelta] fue encabezada por influyentes chamanes de la región [Ecuador] que, por inspiración onírica del “demonio”, proclaman la guerra a muerte a los españoles y amenazan con convertir en “sapos y culebras” a los que no les obedezcan.

Para los efectos de esta investigación, es interesante que se denomine *chamanes* a ese tipo de líderes, quienes son catalogados como demoniacos por incitar a la rebeldía. Reconocidos en su innegable influencia convocan a una actitud rebelde con la que sintonizan sus seguidores. Sin embargo, en la medida que la colonización cultural se fue logrando, se destruyen las bases de reproducción del sistema religioso al destruirse la configuración social donde ésta se daba. En esta destrucción, resulta mucho más fuerte la destrucción cultural que la dominación político-militar, para la que de alguna manera estaban mejor preparados debido

[...] a su largo pasado guerrero. El verdadero “traumatismo” fue el derrumbamiento de la organización social tradicional y la erradicación de las creencias religiosas que eran su fundamento.[[76]](#footnote-77)

Entonces, la resistencia cultural quedó limitada a expresarse del único modo permitido por el contexto: las prácticas que aún siendo sincréticas, pudieran aparecer con ciertos elementos que les permitieran sobrevivir en el seno del catolicismo dominante.

La pluralidad de reacciones denota la complejidad del proceso. El esfuerzo por desentrañar su sentido y analizarlo cabalmente, tiene además el límite de que no contamos con suficientes fuentes para una descripción precisa de cómo se vivió la imposición cultural española por parte de los indígenas y africanos:

Se dispone de documentos acerca de cómo veían los indígenas y africanos a la religión ibérica, pero la mayoría son escritos por occidentales. Ellos permiten suponer que los indígenas veían, por lo general, en el cristianismo la religión de los poderosos que les dominaban. Aún cuando es posible también anotar la aceptación (sincera o estratégica) del cristianismo por parte de los numerosos pueblos indígenas sometidos.[[77]](#footnote-78)

Por otra parte, la mayoría de los testimonios de origen indígena, que son posteriores a la Conquista, nos permiten asomarnos no tanto a las sociedades indígenas sin influencia de la cultura europea sino a un mundo sincrético, pues reflejan tanto la circunstancia nueva como la de las sociedades que ya habían desaparecido[[78]](#footnote-79).

Los factores mencionados hacen imposible una consideración simplista del fenómeno mágico-religioso latinoamericano, particularmente del chamanismo sincrético. Toda esta complejidad permite tan sólo, como ya he señalado, una revisión panorámica, necesariamente incompleta y sumamente esquemática, para reconocer un contexto de los casos a que esta investigación se refiere.

**Choque y yuxtaposición de creencias.**

El desarrollo de las prácticas sincréticas pasa por una primer situación coyuntural considerar, donde los chamanismos indígenas y africanos se disfrazaban de práctica católica prescindiendo de los elementos externos que evidenciaran una práctica mágico-religiosa distinta al catolicismo. Es particularmente claro, en este primer momento, que

... los neófitos fueron rara vez sustraídos a la influencia de los sacerdotes de su antigua religión politeísta (chamanes). Esto últimos, llamados en la lengua técnica de la lucha contra la idolatría dogmatizadores, suscitaban periódicamente levantamientos indígenas[[79]](#footnote-80)

De esta manera, el liderazgo religioso indígena, llamado aquí significativamente chamánico, desarrolla funciones en favor de la sublevación política. Sin embargo, al no conseguir éxito en su empresa de rebeldía, aparece un primer brote del sincretismo en la sociedad colonial

únicamente en la base de la pirámide social: los indios se convierten al cristianismo y, simultáneamente, convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos.[[80]](#footnote-81)

En estos primeros momentos de *pacificación* de la tierra y de imposición cultural, después de ganada la batalla militar, ni siquiera pueden llegar los misioneros a muchos grupos étnicos. Las características de esta situación parecen estar presentes en el culto a la Virgen de Guadalupe en el cerro de Tonantzin[[81]](#footnote-82), la madre de los dioses, o en el culto a los santos católicos identificados con las deidades africanas. Esta primer mezcla de elementos, de por sí, no constituye propiamente un sincretismo sino una yuxtaposición sin suficiente integración. Para algunos grupos indígenas, este paso se dio a partir de 1492 y hasta mediados del siglo XVI[[82]](#footnote-83), antes de entrar en un momento más organizativo del catolicismo. Sin embargo, como los grupos autóctonos[[83]](#footnote-84) fueron entrando en contacto con los europeos en momentos y ritmos distintos, la etapa no se puede ubicar con rigidez en el límite de las fechas, pues ello sería suponer un encuentro de todos los grupos con el dominio español al mismo tiempo y de la misma manera. En la medida que hubo lugares y etnias que entran en contacto de manera mucho más tardía o superficial, puede hablarse de religiosidades autóctonas apenas disfrazadas de catolicismo a lo largo del tiempo. De hecho existen lugares poco tocados por el cristianismo incluso en la segunda mitad el siglo XIX, a quienes se dirigió entonces el esfuerzo misionero de las iglesias reformadas[[84]](#footnote-85).

Sin embargo, es claro que los momentos del primer encuentro son los que implican los cambios más significativos, de tal manera que Lafaye[[85]](#footnote-86) comenta que «Los procesos de evolución parecen haber sido muy lentos después de las grandes conmociones de los treinta años terribles que siguieron a la conquista».

Respecto a esta etapa inicial, es preciso subrayar que

Las persecuciones constantes de que fueron objeto desde aquel entonces los sacerdotes indígenas nos permiten fechar por aquellos años el desmantelamiento de las instituciones educativas y el cierre definitivo de los *calmecac*. [...] Los años de 1525 a 1540 fueron la época de las persecuciones violentas y espectaculares. Quince años durante los cuales partes enteras de las culturas indígenas se hundieron en la clandestinidad para adquirir, frente al cristianismo de los vencedores, el estatuto maldito y demoniaco de la *idolatría*. En unos cuantos años, algunos señores indígenas tuvieron que proceder a una readaptación total de sus prácticas ancestrales [...] abandonar los santuarios de las ciudades, elegir lugares apartados, el secreto de las grutas y las montañas, las orillas desiertas de los lagos y la protección de la noche.[[86]](#footnote-87)

Quiero señalar el matiz de violencia con que empezó la imposición europea, lo que le permitió acabar con las instituciones públicas que garantizaban buena parte de la reproducción cultural. Esto sucedió en sociedades tan organizadas como la mexica, originando así el paso de las prácticas a la clandestinidad, en espacios alejados de los conquistadores. Se trataba de lugares donde, por otra parte, permanecían en contacto con las fuerzas de la naturaleza.

En el choque, destacaba la actitud inquisitorial de algunos representantes de la Iglesia. Tal es el caso de Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, cuyo *celo*

[...] lo llevó a excesos que -después que hizo quemar en público, en 1539, al cacique de Texcoco, y en 1545 al de Yanhuitlán- causaron la desparición del tribunal [de la Inquisición] hasta 1570.[[87]](#footnote-88)

La actitud represiva del obispo, se dio en un contexto donde

[...] el vacío creado por la desaparición del cuerpo sacerdotal mexicano permitió que las formas degradadas de la religión politeísta, combinadas con las supersticiones populares, se manifestaran más, apareciendo como la herencia espiritual del pasado.[[88]](#footnote-89)

Por estas razones, es claro que quedó el campo abierto para que *brujos* o *nigrománticos* sintonizaran con las creencias tradicionales sin el límite de los mecanismos propios del sistema religioso indígena, como anota Lafaye. Estos líderes religiosos, cuyos procesos inquisitoriales están documentados, ofrecen una respuesta tanto a las necesidades simbólicas del pueblo indígena como a sus necesidades primarias o situaciones de infortunio. Esta característica del chamanismo latinoamericano, ya señalada al principio, es apreciable en el tipo de acusaciones de que son objeto:

Martín Océlotl [...] estaba acusado [...] de haber convocado a todos los caciques de la región para celebrar ritos propiciatorios a Camaxtli, a fin de combatir la sequía, anunciadora de hambre [...][[89]](#footnote-90)

Así como Martín Océlotl intervenía para solucionar la sequía y el hambre, un hermano suyo, llamado Andrés Mixcóatl, fue acusado de intervenir para que no se helaran los maizales y se lograra la siembra. Este último, además, para desprestigiar a los misioneros, los acusaba de no poder hacer llover[[90]](#footnote-91). En competencia a estas ofertas mágico-religiosas, presentaría el catolicismo la especialización de la Virgen de los Remedios para conseguir la lluvia, así como la de Guadalupe para las inundaciones[[91]](#footnote-92). Todo esto se articula perfectamente con la perspectiva indígena anterior a la Conquista, dada la interpretación que se daba a las calamidades:

Por ejemplo, se sabe que los nahuas vinculaban el origen de los padecimientos con la violación de prohibiciones, con el surgimiento de ciertos signos calendáricos, con la acción maléfica de los hechiceros y con la intervención de las divinidades. Estos mismos dioses podían curar males que ellos enviaban.[[92]](#footnote-93)

Es preciso aclarar el sentido de la yuxtaposición de elementos que se dio en esta coyuntura. Me parece sustentable afirmar que en muchos casos se mantuvo prácticamente intacto el núcleo ético-mítico de las culturas autóctonas y no hubo, al principio, más que una asimilación de formas externas que se adoptaban para garantizar la supervivencia, sin que por ello dejase de haber «ídolos enterrados en todos los pueblos de la región»[[93]](#footnote-94).

Podemos tomar como ejemplo la referencia a la mayoría de las piezas pictográficas indígenas que actualmente se conservan, que son obras posteriores a la dominación europea[[94]](#footnote-95). El observar su conjunto nos permite apreciar la importancia de la dimensión mágico-religiosa, pues

[...] las obras adivinatorias fueron, al parecer, las más numerosas, “libros de los años y tiempos”, “de los días y fiestas”, “de los sueños y de los agüeros”, “del bautismo y nombres que daban a los niños”, “de los ritos de las ceremonias y de los presagios por observar en los matrimonios...”.[[95]](#footnote-96)

En este tipo de obras es interesante como

El *tonalpohualli* -o calendario adivinatorio- se basa en un concepto del tiempo, del cosmos y de la persona que no podría limitarse a la reducida esfera del rito, ni tampoco a aquella [sic] más amplia, pero cuán problemática, de lo religioso.[[96]](#footnote-97)

Aquí descubrimos parte de esa profundidad del núcleo ético-mítico. La región mesoamericana contaba con dos calendarios, uno civil (solar) y otro religioso (lunar). Este último servía además para un sistema horoscópico-oracular, a partir 260 combinaciones, de los trece meses de veinte días. Este sentido del tiempo ilumina, resiginifica y determina el tiempo humano, permite tomar mejores decisiones en la vida cotidiana. El uso de esos calendarios se mantenía hasta finales del siglo XVI y esta interpretación cíclica del tiempo hallaba incluso un terreno propicio para su conservación en el ciclo anual del calendario litúrgico católico[[97]](#footnote-98).

Al lado de estas indicaciones de continuidad de los elementos culturales, algunos sectores de los pueblos indígenas muestran una enorme capacidad de adaptación alas nuevas circunstancias

Muy pronto, desde los años 1530, ciertos indios penetran los mecanismos de los procedimientos civiles o eclesiásticos y a veces saben sacar partido. En 1545, algunos tradujeron al náhuatl las leyes de la Corona que los protegían, mientras que otros, cada vez más numerosos, nobles, comunidades o particulares, apelan a la justicia del rey.[[98]](#footnote-99)

Esto denota gran capacidad de posicionarse, de sacar partido. Incluso grupos sociales subalternos vieron la oportunidad de ascender y poder gozar de los otrora privilegios reservados a los nobles[[99]](#footnote-100).

Sin embargo, todo el conjunto no significa que no se acepte la nueva deidad cristiana, puesto que la evidencia de la derrota significa que el dios del conquistador logró derrocar a las divinidades tradicionales. El incluir una nueva deidad en el panteón no atenta contra la integridad del núcleo doctrinal, suficientemente flexible como para eso. Los grupos autóctonos no contaban con una tradición monoteísta al estilo de la judeocristiana. Más aún, cabe recordar que muchas investigaciones han llegado a concluir que tanto las tradiciones indígenas como las africanas consideraban un principio único de deidad superior, que jugaba un papel similar al del dios del monoteísmo católico[[100]](#footnote-101). Es para la perspectiva del catolicismo español como práctica religiosa generalmente excluyente y poco favorable a la integración de elementos propios de América, que la actitud indígena puede resultar insuficiente e incluso superficial en la medida que no se cambiara totalmente el núcleo doctrinal y moral. De allí que hubiera una mayor presión por parte de los españoles a la caza de los vestigios de paganismo e idolatría. Una actitud tan poco comprensible para los indígenas pudo favorecer una mayor superficialidad en el mimetismo religioso que se descubría imprescindible para sobrevivir. Por otra parte, a la llegada de los europeos, los pueblos indígenas no se encontraban en una etapa de florecimiento de sus culturas, sino apenas de consolidación, particularmente en el caso de las grandes culturas teocráticas azteca e inca. Su proceso había llegado a un nivel de estructuración de clases y del Estado, y

[...] se generó un sistema religioso con funciones especializadas y una casta sacerdotal que desplazó a los antiguos chamanes. Pero a la llegada de los españoles [...] incluso los cultos y agentes indígenas más sofisticados fueron desplazados y reprimidos, pasando los antiguos dioses a ser considerados “demonios”, los antiguos cultos a ser considerados “idolatrías” y los antiguos sacerdotes a ser considerados “hechiceros”. Esta reclasificación en el orden de legitimidades simbólicas [...] en un proceso de conquista [...] opera en forma tajante como lucha simbólica.[[101]](#footnote-102)

Encontramos pues un fenómeno procesual, que implica la concepción de superioridad de lo español respecto a lo indígena. Todo esto favoreció a que de la contundencia de la derrota se pasara a la contundencia del triunfo de la nueva religión:

La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios. La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena. Para un pueblo que no había distinguido lo espiritual de lo temporal, el dominio político comprendía el dominio eclesiástico. Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente alas costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico.[[102]](#footnote-103)

No obstante, ya he mencionado algunos ejemplos donde la resistencia a la Conquista se asoció con cierta resistencia religiosa.

Junto con la experiencia de derrota, un elemento que favoreció la apertura a la nueva perspectiva religiosa fue la actitud de defensa de los indios tomada por algunos de los misioneros. Tenemos una primer noticia de ello en la predicación de Antonio de Montesinos, en el adviento de 1511, por encargo de Pedro de Córdoba. Luego, en torno a la mitad del siglo XVI, florecieron personalidades como Bartolomé de las Casas, Antonio de Valdivieso y Juan del Valle, entre otros. Se trató de una postura tomada particularmente por los religiosos de la Orden de los Predicadores (dominicos). En la medida que los misioneros católicos se convirtieron en defensores de los indios y los negros, ganaron al menos su simpatía respecto a la nueva religión, y así se fue dando paso a una nueva etapa de mayor arraigo del catolicismo, a partir del descubrimiento de la cercanía a las culturas marginadas por parte de algunos misioneros.

**La institucionalización de la Iglesia Católica y el sincretismo.**

Una segunda coyuntura se constituye en torno a los dinamismos de organización y afianzamiento de la Iglesia Católica. Ésta va consolidando sus estructuras en dependencia del Patronato de la Corona Española. Destaca la celebración de concilios diocesanos y provinciales que muestran una preocupación por la catequesis y por la erradicación de la idolatría y las supersticiones. Esta preocupación y el avance mismo de la institucionalización convive con la supervivencia y, en algunos casos, expansión de las prácticas religiosas sincréticas. Hay testimonios que “revelan que medio siglo después de la Conquista algunos indios podían y se atrevían a oponer un tratamiento tradicional a la enfermedad”[[103]](#footnote-104), tal como la realización de sacrificios que solucionaran las epidemias o en la interpretación del *miedo y espanto* como causa de las enfermedades[[104]](#footnote-105).

En este contexto, los pueblos indígenas pudieron conservar algunos espacios de referencia mágico-religiosa no católica:

Los indios no sólo «tenían también creído que todos los montes eminentes y sierras altas participaban de esta condición y parte de divinidad», sino que también consideraban que los lagos, las cuevas, las montañas eran puntos de contacto privilegiados entre el mundo de los dioses y la superficie terrestre. [...] objetos por naturaleza indestructibles a diferencia de los templos, de las imágenes y de las «pinturas», puntos de referencia secretos y guaridas de los dioses, estos elementos del paisaje manifestaban y mantenían en su inmutabilidad una antigua relación con los tiempos y con el entorno.[[105]](#footnote-106)

De esta manera encontramos espacios y evocación de tiempos que siguen como eje sagrado del espacio y tiempo cotidianos. De hecho, todavía en el siglo XVII, el arzobispo de México encarga investigar “sobre las costumbres gentílicas, idolatrías, supersticiones con pactos tácitos y expresos que hoy permanecen y se van continuando”[[106]](#footnote-107). Se profundizó la ruptura, pero se afianzó también lo que podría seguir siendo el modo de supervivencia de la continuidad:

El santo patrono escogido por los evangelizadores o por los indígenas sucedía al *calpulteotl*, en condiciones que los relatos de la segunda mitad del siglo XVII cuentan a su manera. Vencidos, agotados por la enfermedad, los indios difícilmente contaban con los medios para repeler un cristianismo que por lo demás les aportaba ritos de sustitución adaptados a las necesidades de su supervivencia. [...] Sea como fuere, el dominio público se mostró más susceptible a la cristianización que la esfera individual y doméstica. Por muchas razones. Primero, porque en el siglo XVI la evangelización fue una empresa de masas y global. Segundo, porque, fuera de una confesión auricular desigualmente extendida, fuera del bautismo y del matrimonio, la Iglesia casi no podía acercarse al individuo. Y finalmente, porque, si la barrera de las lenguas más o menos fue levantada en la segunda mitad del siglo XVI, la de los conceptos y de las categorías obstaculizó la influencia que la Iglesia pretendía ejercer.[[107]](#footnote-108)

De esta manera apreciamos que la institucionalización eclesial gana el terreno de lo público para el catolicismo, pero no compite en igual medida con el arraigo cotidiano de los elementos que se conservan de las prácticas mágico-religiosas prehispánicas:

La lucha contra la muerte y la enfermedad, los peligros del parto son otros puntos de anclaje de la idolatría, una vez más por medio de hombres y mujeres que conocen las palabras y las plantas. Las mujeres son aquí numerosas. [...] Al parecer se dedican a la adivinación en número más importante que los hombres. La mayor parte del tiempo son mujeres que localizan objetos y animales perdidos, descubren a la compañeras desaparecidas y restablecen el equilibrio comprometido del hogar. Nunca se destacaría lo suficiente la importancia de estas mujeres que participan al igual que los hombres en la transmisión de las culturas antiguas.[[108]](#footnote-109)

Así, mientras la organización eclesial acentuaba exclusivamente el papel masculino, en las prácticas mágico-religiosas sincréticas destacaban lo femenino. Se puede ya distinguir e identificar con mayor precisión la identidad que se estaba construyendo de frente al proceso de institucionalización de la Iglesia: se trata de mediadores para acceder a lo mágico-religioso. Eran denominados *ticitl*, médicos, adivinos, sabios, brujos, y especialmente estimados quienes practicaban la adivinación. Ejercían su mediación como respuesta a las necesidades de lo cotidiano, y quizá es precisamente la demanda de respuestas concretas lo que permitió valorar especialmente la adivinación. Iba apareciendo con creciente claridad el rol del chamán sincrético:

[...] cura con plantas, instrumentos, manipulaciones e invocaciones. Valiéndose de las manos o escrutando los granos de maíz identifica el origen del mal y descubre los medios para remediarlo. [...] A decir verdad, la distinción entre los poseedores de un saber antaño sacerdotal y ciertos practicantes modestos, formados en el montón, con frecuencia es confusa, lo que sin duda es fruto de un siglo de dominación española y de cristianización. De ese modo, algunos curanderos logran adquirir gran notoriedad e incluso desvanecer la desconfianza del clero.[[109]](#footnote-110)

Aquí descubrimos ya la gran mayoría de las características que sobrevivirán hasta nuestros días: la curación con fuerte énfasis en elementos de la naturaleza y el diagnóstico a partir del oráculo. Se construyó una identidad distinta a la sacerdotal, con lo cual ganaron familiaridad con lo cotidiano y se presentan con características que entran en menor conflicto con los ministros oficiales del catolicismo. El chamán llega a ser un mediador con el mundo trascendente cuya función es distinta que la del sacerdote católico, e incluso que la del sacerdote de las antiguas religiones indígenas.

La dinámica del sincretismo se torna más significativa si se toma en cuenta que el intercambio cultural y la fidelidad a las tradiciones y costumbres por parte de los indígenas, lograron también hacer mella en algunos europeos, de manera que

Los «curas de indios» [...] fueron ampliamente asimilados por el medio que los rodeaba. Entre ellos, uno cerraba los ojos sobre las prácticas idolátricas a cambio de un tributo suplementario; otro, no pudiéndose oponer, tuvo que contentarse con asperjar con agua bendita las ofrendas presentadas por sus feligreses a las divinidades agrarias.[[110]](#footnote-111)

Con el proceso de consolidación institucional de la Iglesia, fueron llegando nuevos misioneros y se amplió el abanico de órdenes religiosas que se involucraron en la labor de la Iglesia latinoamericana. Incluso en el momento de agudización de conflictos entre la Iglesia de América y la metrópoli colonial, se nota la preocupación por profundizar en el proceso de evangelización. Esta tónica la podemos encontrar en general hasta la crisis que inicia con el término del reinado de Carlos II en 1700[[111]](#footnote-112), aunque ya he comentado que no es tan fácil ubicar fechas precisas. En un contexto que favoreció, por una parte, la profundización en el arraigo del catolicismo gracias a la actividad eclesial, se dio también el arraigo de lo sincrético:

El sincretismo como deliberada especulación con vistas a enraizar el cristianismo en el suelo de Anáhuac y desarraigar a los españoles, surge [...] en el siglo XVII, y alcanza su apogeo [...] en el XVIII[[112]](#footnote-113)

En este sentido comenta Gruzinski[[113]](#footnote-114) algunas de las estrategias de los indígenas:

La conservación del uso del nombre indígena, escogido en función del día de nacimiento, la habilidad con la que los indios adelantaban o atrasaban las fiestas de los nuevos santos patronos, para hacerlas coincidir con las fiestas prohibidas, la observación de calendarios agrícolas fijados en secreto por los ancianos, corrobora, durante las últimas décadas del siglo XVI, el mantenimiento de una tradición oral y pictográfica condenada por la Iglesia. En 1585, el III Concilio Mexicano tendría que prohibir de nuevo a los indios entonar «canciones de sus historias antiguas o de su falsa religión». Lo cual no excluye que el género haya evolucionado apreciablemente.

Es de reconocer, en esta coyuntura, la combinación de las capacidades de camuflaje y adaptación. Las festividades de los dioses, cuyas leyendas se conservaban por tradición oral en algunos sectores, mantenían vivos elementos religiosos que fueron sincretizándose con el catolicismo. Hay, de hecho, un cambio significativo en la expresión cultural indígena, que sin perder su identidad sí modifica sus manifestaciones, se enriquece y se adapta[[114]](#footnote-115).

En los momentos iniciales de la institucionalización eclesial en América, se dieron también intentos serios de acercamiento y comprensión a las culturas indígenas, aunque en muchos casos era ya muy tarde para recuperar todo lo que había sido destruido[[115]](#footnote-116); por otra parte, el acercamiento también permitía

intensificar el sistema de control y vigilancia de la conducta de los indios. [...] el estudio de sus costumbres y creencias [...] permitiría a los españoles combatir con mayor éxito la «idolatría».[[116]](#footnote-117)

Por supuesto que esta dinámica no se vivió como una etapa que sucediera de la misma manera en todos los casos, puesto que mientras en unos lugares se daba la institucionalización, había otros que en al mismo periodo de tiempo vivía la lógica del primer encuentro. Para algunos grupos, como los negros importados durante el siglo XVIII, la experiencia correspondió a contexto eclesial distinto, en el que hubo menos preocupación y posibilidades de acercarse a su cultura, por las características de la trata.

Los procesos de evangelización católica buscaban purificar las concepciones religiosas de los grupos autóctonos. Esto, junto con el avance del proceso de mestizaje, fue llevando a algunos grupos a reconstruir de fondo su perspectiva religiosa:

A partir de 1540, aquéllas nuevas generaciones, que habían participado con un celo quizás mortífero en las campañas de extirpación y delación, asumieron, cada vez en mayor número, el poder. [...] las noblezas se resignaron a aceptar el cristianismo y la dominación colonial. Convertidas de modo más o menos sincero, eligieron el camino de la adaptación. Entonces se dedicaron a conservar los vestigios de sus orígenes, las «pinturas» de historias y de genealogías que legitimaban su poder.[[117]](#footnote-118)

A partir de este tipo de dinamismos, se puede hablar ya propiamente de un sincretismo, más allá de la yuxtaposición, en la medida que no se conservaba la matriz religiosa autóctona simplemente revestida de catolicismo, sino que se iban asimilando y reconstruyendo cada vez más elementos de fondo. Por otra parte, una vez desarticulada la sociedad indígena quedan mortalmente heridas sus representaciones culturales,

... la teocracia y la teogonía. Si en el alma de los indios quedó algo de su religión, no fue en modo alguno la concepción metafísica sobre la que descansaba, sino el ritual, la magia y las ideas panteístas relacionados [sic] con las faenas agrícolas... decía Mariátegui... «la religión no era sino uno de los aspectos de esta organización, a la que no se podía, por ende, sobrevivir».[[118]](#footnote-119)

Digamos que si en un primer momento se da un cambio a nivel de las manifestaciones externas en cuanto a figuras y representaciones, poco a poco se fue integrando, por ejemplo la importancia del bautismo católico, elemento sacramental preponderante en casi todo el continente:

... es uno de los rituales más extendidos en el tiempo y en el espacio desde el mismo periodo de conquista. En la cristiandad colonial los ritos de iniciación dirigidos por los clérigos procuraban distanciarse de los ritos de iniciación autóctonos o sincréticos. En general, aunque con excepciones, el bautismo fue durante los primeros años de la colonia parte de un orden coercitivo. Sin embargo, fue adoptado y adaptado como ritual sincrético por el pueblo con una mentalidad en la cual perdura buena parte del sentido de cristiandad original.[[119]](#footnote-120)

Luego parece haber venido la asimilación de los demás sacramentos, dependiendo del énfasis que se les diera por parte de la tarea evangelizadora. Por ello es posible hablar del innegable proceso de sacramentalización de América, aunque ello no se puede hacer de la misma manera respecto a una evangelización terminada[[120]](#footnote-121). Esto parece haberse debido a una perspectiva de catequesis en torno a lo sacramental.

El periodo clave para el surgimiento de la religiosidad popular latinoamericana coincide con el énfasis en la actividad misionera y catequística. Fue también el momento donde un poco más se favoreció el diálogo con las culturas de América y donde mejor se pudo entender el sentido, por parte de algunos misioneros, de las expresiones religiosas de los grupos autóctonos. El acercamiento no es tal que permita retomar o cristianizar los elementos rituales de las culturas indígenas:

Ninguno de los ritos y ceremonias que describe Sahagún -a pesar de sus turbadoras semejanzas con la confesión, la comunión, el bautismo y otras prácticas y sacramentos cristianos- fue visto como un ‘signo’ que pudiese servir de puente entre la religión antigua y la cristiana.[[121]](#footnote-122)

Es necesario señalar que el acercamiento se dio principalmente respecto a las culturas indígenas y no a las africanas, puesto que esta dinámica corresponde a un momento de organización y afianzamiento del catolicismo más difícil de lograr en un población donde la importación constante de esclavos apenas lleva a enfatizar la anteriormente mencionada sacramentalización.

En este contexto, resulta comprensible la aparición de un segundo elemento de asimilación de lo religioso, que lo constituyó la asimilación de contenidos éticos. Éstos no sólo se debieron a la simpatía, sino quizá con más propiedad a la imposición de una conducta pública que se debía observar, pues la coyuntura suele coincidir con una dinámica de consolidación del poder colonial. Es claro que la sociedad colonial exigía un determinado comportamiento moral, particularmente en lo que respecta a lo sexual, persiguiendo la poligamia, la promiscuidad o la homosexualidad, así como los robos y homicidios. Todos estos elementos no eran simplemente exigidos en orden a una salvación metahistórica sino considerados como delitos a perseguir civilmente. La catequesis constituía un refuerzo para la ética, ya que la conducta de los indígenas se consideraba de «neófitos y rudos»[[122]](#footnote-123), por lo que al principio se les negaba el acceso a algunos sacramentos.

En México, al lado de la institucionalización se dio la promoción de la educación de los nobles indígenas. Con ello, se favoreció el florecimiento de *intelectuales* indígenas, que lograron integrarse en la nueva coyuntura y destacaron en el espacio sociocultural:

“Sabios” que también supieron ser hombres de poder, puesto que varios de ellos desempeñaron funciones de gobernador y que el más insigne, don Antonio Valeriano, “buen latinista, lógico y filósofo”, incluso dirigió a los indios de la capital por espacio de 30 años. [...] también fueron ellos mismos quienes fijaron en los *Coloquios* una versión de los últimos grandes debates que opusieron a los franciscanos a los sacerdotes indígenas, o que esbozaron el relato de la conquista española, la *Historia de la Conquista*. Se tiene la impresión de que estos testigos privilegiados lograron dominar, entre 1550 y 1580, los dos espacios culturales, el indígena y el cristiano, y, aún más, expresar el encuentro inicial. [...] Don Antonio Valeriano aportó [...] pacientes investigaciones hechas sobre la adopción y la traducción de las categorías occidentales, sobre “las sutilezas de los conceptos y del lenguaje”. [...] Rara vez colaboración intelectual alguna se llevó tan lejos...[[123]](#footnote-124)

El fenómeno de los nuevos intelectuales ofrecía un camino fascinante para la integración de una nueva cultura. Sin embargo, este proceso de intercambio cultural es un brote fugaz, puesto que

[...] el estudio y la conservación parcial de las culturas indígenas suponían por parte de la Iglesia y de la Corona (de la que aquélla dependía estrechamente por medio del patronato) un clima de apertura y de curiosidad que manifiestamente se esfumó en los años que siguieron a la abdicación de Carlos V (1556) y a la clausura del Concilio de Trento (1563). España se constituyó en defensora de la Contrarreforma. En la Nueva España, este endurecimiento se manifestó en el establecimiento del tribunal del Santo Oficio (1571) y en una mayor regulación de la impresión y la circulación de los libros y los escritos.[[124]](#footnote-125)

Tanto el contexto eclesial global, como particularmente el de la Iglesia de España, limitó mucho las posibilidades de mediación de los nobles vencidos entre las dos culturas que se habían recién encontrado y *descubierto* mutuamente. Con la postura post-tridentina y contra-reformadora, se fortalecen los mecanismos de control, sospechosos de las innovaciones. Dentro de la consolidación de las estructuras, la Inquisición jugaba un papel importante. Fue fundada en México en 1570[[125]](#footnote-126) y en Perú en 1590 [[126]](#footnote-127), y aunque las instrucciones del inquisidor general expresamente indicaban «no proceder contra los indios»[[127]](#footnote-128), su imagen resultaba significativa a pesar de que estaba más preocupada por sancionar a los europeos que a los naturales, para quienes mostró un poco más de tolerancia. En este sentido menciona el historiador norteamericano Greenleaf que:

... la Inquisición fue indispensable, pues en muchas zonas del imperio español el cristianismo y las religiones locales se unieron de modo sincrético, y esto condujo a que los nativos practicaran un credo religioso que bajo forma católica era prácticamente pagano.[[128]](#footnote-129)

Por otra parte, al considerar los procesos inquisitoriales, salta a la vista la presencia de otros elementos que seguramente también fueron integrándose en el chamanismo sincrético. Se trata de las perspectivas cabalísticas de los judaizantes y las tendencias iluministas y milenaristas llegadas de Europa, que encontrarían suelo fértil en América[[129]](#footnote-130). Así mismo fueron posibles “«esos repertorios de los tiempos» que inician a algunos indios en el zodiaco europeo”[[130]](#footnote-131).

Es preciso considerar que el afianzamiento del nuevo orden de cosas terminó por someter una parte considerable de la población, que fue asumiendo de alguna manera la imposición del catolicismo:

Pusimos en sus manos santísimas nuestras vidas y almas, que recibimos nuestra salvación con el agua del santo bautismo con que todos nos hicimos cristianos en este nuestro pueblo de San Francisco Cuazezentlalpan.[[131]](#footnote-132)

**Decadencia de la Iglesia Católica colonial.**

Otra coyuntura que nos ayuda para comprender el desarrollo del sincretismo en la América española es la llamada “decadencia borbónica”[[132]](#footnote-133) que inició con el reinado de Felipe V y trajo como consecuencia la falta de nuevos misioneros católicos para América. Aunque la actividad misionera continuara, necesariamente se sintió la carencia de personal, y a menor contacto directo con el clero, la religiosidad popular debió desarrollarse para dar respuesta a las necesidades celebrativas el pueblo. La crisis del modelo de cristiandad se profundizó particularmente en la segunda mitad del siglo XVIII[[133]](#footnote-134). En esta etapa pudieron proliferar las devociones populares permitidas como complementarias en el contexto de institucionalización y seguramente se fueron configurando algunas nuevas, con mucha menor supervisión por parte de la Iglesia jerárquica.

Sin embargo, el clima anticlerical que se vivía en España, favorecido por la ilustración, no implicó una práctica religiosa popular anticlerical en América, pues por ejemplo en México, había una veneración mayoritaria por el sacerdote y éste tenía gran influencia ideológica y era defendido por el pueblo. Había una

...creencia popular según la cual los ministros francófilos de Madrid conspiraban para entregar América al anticristo Napoleón, el hijo de la Revolución francesa, la bestia del Apocalipsis...[[134]](#footnote-135)

La conciencia india llegó a ser olvidada por parte del español, del criollo o del ciudadano involucrado en la nueva problemática sociopolítica de la Colonia. Entonces la religiosidad popular y el chamanismo sincrético como parte de ella, empiezan a subsistir por sí mismos, sin que ello haya significado volver atrás, a los modelos de religiosidad prehispánica. Sin duda un factor que favoreció esto fue que en 1680

dictaría el rey español una orden general que prohibía en todas las provincias guerrear contra los indios para convertirles a la fe católica, someterles a la autoridades coloniales o con cualquier otro fin. Mas esta prohibición no siempre se observaba.[[135]](#footnote-136)

Las expresiones religiosas del pueblo empezaron a mostrar su riqueza en esta situación y tuvieron que seguir su camino todavía más solas en épocas posteriores. Nótese que, cronológicamente, el periodo coincidió con el auge de la importación negrera a Cuba, por lo que es imaginable que para esos grupos no hubo la misma oportunidad de un mejor diálogo con el catolicismo. Esta situación además, la vivieron tanto los sectores donde había avanzado la institucionalización del catolicismo como aquéllos en que se estaba dando el encuentro de manera incipiente. Por ello, en estos últimos resultó darse una menor consolidación de lo católico.

**B) El proceso sincrético durante la vida independiente de los países.**

En este apartado, es también necesario reconocer los diferentes ritmos de los países otrora parte de los imperios español y portugués. Buscaré identificar, en la medida de los posible, algunos puntos coincidentes dentro de la complejidad del panorama. Desde esta perspectiva, se pueden reconocer algunos dinamismos más o menos coincidentes.

Un primer dinamismo es el que corresponde al momento de la independencia, que se da en distintas circunstancias históricos, particularmente si los campos a comparar son México y Cuba. Por otra parte, en el caso de México así como en otros países de América Latina, un dinamismo importante se da en torno a la segunda mitad del siglo XIX, con el avance de los gobiernos liberales y anticlericales. Otra dinámica particular es la que toca la parte central del siglo XX, donde el catolicismo lucha por ganar espacio en la sociedad civil. Finalmente, será necesario anotar algunas características del dinamismo que corresponde a la coyuntura actual, grosso modo, desde los años 60's del siglo pasado. Con este esquema, limitado igual o más que en los apartados anteriores, espero completar una mínima ubicación del chamanismo urbano contemporáneo y abonar a su comprensión.

**Impacto de la Independencia en la religiosidad de América.**

Las prácticas mágico-religiosas de América, referidas en mayor o menor medida al catolicismo, deben afrontar un contexto particularmente crítico a partir de la coyuntura de la independencia de los diversos países[[136]](#footnote-137). Sin embargo, para Meyer[[137]](#footnote-138), la crisis tiene inicio con una coyuntura histórica anterior:

A pesar del carácter espectacular de los acontecimientos políticos y militares de 1806 a 1825, el tiempo de la Iglesia corresponde a otra escansión. Aun cuando la institución eclesiástica quede profundamente afectada por la independencia... la ruptura principal es anterior a la Revolución francesa. El corte es de las luces, *Enlightenment, Aufklärung, les Lumières* [...]

Es importante reconocer que desde el siglo XVIII se había agudizado la ya mencionada crisis de la cristiandad colonial, reflejada, por ejemplo, en la postura desfavorable de las órdenes religiosas:

La liquidación de las órdenes religiosas emprendida por Portugal y España termina después de la independencia, entre 1820 y 1850, haciendo de la iglesia americana, para mucho tiempo, una iglesia de seglares... La independencia no hace sino subrayar la gravedad de la crisis anterior [...] El conflicto abierto por los monarcas ibéricos lo heredan, de ninguna manera lo inventan, los nuevos Estados que siguen el impulso regalista ilustrado [...][[138]](#footnote-139)

Otro antecedente lo encontramos en el hecho de que las cortes españolas ya habían confirmado la abolición de la inmunidad eclesiástica como parte de su política *ilustrada*[[139]](#footnote-140).

Sin embargo, en el origen de la vida independiente de las jóvenes naciones, particularmente cuando esto coincide con la primera mitad del siglo XIX, ésta vivieron una tensión entre la apertura a la universalización y las estructuras viejas, integristas, que se resisten a desaparecer. Los nuevos gobiernos se debaten entre la confrontación con la Iglesia Católica y el deseo de seguir teniendo el patronato sobre ella, a manera de la administración colonial. Los gobiernos independientes derriban el muro que los protegía de la intromisión de las ideologías extranjeras, la Inquisición; pero simultáneamente esperan la aceptación de la independencia por parte de Roma como un factor de legitimación moral. No podemos olvidar que los líderes religiosos católicos no fueron tampoco ajenos a las luchas independentistas. Además es conveniente recordar que el papel de la Iglesia católica y su relación son los insurgentes y los nuevos gobiernos no fueron unívocos:

La jerarquía eclesiástica, que en lo fundamental era de origen español, se pronunció en defensa del régimen colonial, en tanto que el clero criollo apoyaba a los partidarios de la independencia e incluso en algunos casos asumía la dirección de su lucha.[[140]](#footnote-141)

Por otra parte, en el proceso de Cuba,

En el transcurso de las largas y crueles guerras de independencia, el clero, casi exclusivamente español, había tomado partido por España, y en 1898, en vísperas de la derrota española, el obispo de La Habana escribía todavía una pastoral “por la civilización, contra la barbarie”, es decir contra la independencia.[[141]](#footnote-142)

No se pueden hacer afirmaciones tajantes ni simplistas, es necesario reconocer los diversos elementos presentes en el conjunto de los países:

... las cosas fueron más complicadas, y los autores, deseosos de fortalecer sus tesis, dejan generalmente en silencio la actitud de espera perpleja o prudente de la mayoría, o los cambios de posición, muy comprensibles si se piensa en la confusión reinante.[[142]](#footnote-143)

Hubo importantes liderazgos insurgentes por parte de eclesiásticos y pronunciamientos a favor de la catolicidad por parte de los nuevos estados. Hubo una mayoría de obispos a favor de la Corona Española, por la cuestión del Patronato, así como gobiernos que expulsaron a clérigos españoles por considerarlos anti-independentistas.

El paso a existir como nuevas naciones, independientes de España, significó un rompimiento difícil para un catolicismo acostumbrado a depender jerárquicamente de la metrópoli colonial, en la medida que la Iglesia de Hispanoamérica dependía más de España que de Roma para su organización interna. Al principio de la etapa hubo periodos en que no estuvo presente ningún obispo en las tierras de la América independiente. Debido a la salida del clero español y a la carencia de clero nativo, particularmente indígena y negro, el catolicismo debió afrontar un fuerte contratiempo:

La liquidación de las órdenes religiosas... termina después de la independencia, entre 1820 y 1850, haciendo de la iglesia americana, para mucho tiempo, un iglesia de seglares.[[143]](#footnote-144)

El clero que permaneció vivía en una situación de gran desorden y confusión[[144]](#footnote-145). Parecería pues que la crisis de la estructura eclesial presentara simplemente un contexto favorable para el desarrollo de la religiosidad popular, de otras perspectivas mágico-religiosas que no dependieran del liderazgo jerárquico católico, aunque no por ello perdieran la referencia a la identidad fundamentalmente católica:

La Iglesia católica resistió la larga prueba de la guerra civil y de la desaparición de la jerarquía durante una generación.[[145]](#footnote-146)

El papel de la Iglesia seguirá siendo relevante en la historia de las naciones independientes, pues

La Iglesia ayudó al nacimiento de las naciones; después, durante mucho tiempo proporcionó a las masas rurales el único lazo con el resto del país, con el resto del mundo. Por ello, los curas desempeñaron y desempeñan un papel esencial...[[146]](#footnote-147)

Estas circunstancias favorecieron el desarrollo de las prácticas sincréticas mediante la supervivencia de la religiosidad popular. De hecho esa situación, junto con la entrada de confesiones cristianas no católicas al subcontinente, preocupa a la jerarquía eclesiástica. Así lo expresa el cardenal Consalvi, refiriéndose a la misión de Giovanni Muzi como representante del Papa para reanudar el lazo de la Iglesia en los países independientes de Sudamérica con Roma:

Si hubiéramos esperado más -escribe Consalvi-, nuestro vicario apostólico hubiera encontrado acaso el país lleno de metodistas, de presbiterianos y tal vez incluso de adoradores del sol.[[147]](#footnote-148)

Sin embargo, la religiosidad popular latinoamericana atraviesa también por una primera crisis en la época de la independencia donde es dejada a su propia madurez para pretender redefinirse en el nuevo contexto de los países independientes respecto a la metrópoli europea. Dado que la religiosidad popular surgió integrada a un contexto de cristiandad colonial, al desaparecer esta referencia, aquélla corre también riesgo de dejar de existir si no produce hondas modificaciones en su interior. Dussel[[148]](#footnote-149) comenta:

[...] el “catolicismo popular” no es una religión mixta; de manera más adecuada debe decirse, simplemente, que es la religiosidad de un pueblo todavía en la cristiandad. Por ello, al desaparecer la cristiandad, la religiosidad de esa forma *cultural* no tendrá más ámbito para su ejercicio y desaparecerá igualmente.

Después de haber ya discutido los procesos iniciales del sincretismo de la religiosidad popular surgida en la Colonia, parece poco sostenible hablar de una categórica desaparición de la religiosidad popular, aunque puede ser muy conveniente reconocer que vivió una fuerte crisis. Sin embargo, es posible que la superación de la misma fue lo que le permitió fortalecerse como un punto de referencia incluso del mismo catolicismo oficial[[149]](#footnote-150). La religiosidad popular se logró reestructurar para sobrevivir en el nuevo contexto y logra distanciarse de la cristiandad colonial sin romper definitivamente con la identidad católica[[150]](#footnote-151). Al menos así parece entenderse mejor que en las zonas campesinas de la América Latina contemporánea esté tan profundamente arraigada la tradición o que en las comunidades indígenas se haya mantenido la referencia *al costumbre*, que permitió tender los lazos para proseguir después de la crisis con el fortalecimiento de la identidad católica, por parte de la Iglesia, en etapas posteriores.

En este sentido, conviene recordar las afirmaciones que hace Luis González[[151]](#footnote-152) respecto a la población michoacana del siglo XIX:

Muchas veces el instinto vencía a los mandamientos. Muchas veces el temor hacía preferir las prácticas supersticiosas y no las recomendadas por la Iglesia. La ausencia del sacerdote dejaba mucho margen de comportamiento extrarrelgioso. Pero no eran muy frecuentes ni notorias las infracciones a la moral y a la liturgia.

Es interesante considerar como este texto contrapone el instinto, que es una referencia a la naturaleza y a la vida, a los *mandamientos* que parecen funcionar como el mecanismo de control. Es el temor lo que lleva a desobedecer las recomendaciones de la Iglesia. Los cambios, a fin de cuenta, se daban más en el espacio de lo público y las continuidades permanecen en el campo de lo privado: las prácticas religiosas echan sus raíces, a fin de cuentas, en este último. Por otra parte, se reconoce la ausencia del sacerdote como un factor que favorece dicho tipo de prácticas. Éstas se describen como extra-religiosas, como favorables a las infracciones; el catolicismo oficial es lo auténticamente religioso, lo normativo, la referencia, pero es precisamente lo que está en crisis.

Hay poca documentación que permita reconocer el nivel de clandestinidad de lo mágico-religioso en esta etapa de crisis, pues debido a ello mismo la Iglesia no estaba en condiciones de escribir mucho de su visión del acontecer histórico y los acontecimientos políticos cautivaban la atención de otros testigos. Sin embargo, seguramente en las comunidades rurales e incluso en las incipientes áreas suburbanas, se fueron reproduciendo y consolidando las prácticas sincréticas, respuesta que seguía disponible a las demandas mágico-religiosas. Éstas, en un contexto de menor hegemonía jerárquica, lograron afianzarse finalmente como parte integrante de la cultura popular y como elemento de lo que a finales del siglo XIX los documentos eclesiales llamarán *paganismo* y *superstición*.

Por su parte, en los nacientes centros urbanos, la independencia fue permitiendo la llegada de nuevos actores y la construcción de identidades novedosas para la América hispano-lusitana. Resulta significativa la primera presencia de comunidades protestantes y el auge de la masonería en círculos liberales. Sin duda que al interior de algunos círculos ilustrados la religiosidad popular y las perspectivas mágico-religiosas en particular, fueron despreciadas como lastre del pasado colonial. En esos grupos se iba empezando a entender la ruptura con lo colonial, que fraguará hasta la segunda mitad del siglo XIX, como una ruptura con lo español, con lo indígena y con lo católico que conciliaba ambos[[152]](#footnote-153). De esta manera empezó a configurarse en algunos sectores, parte de las élites políticas e intelectuales, un pensamiento laico y anticlerical[[153]](#footnote-154).

**La ruptura entre lo social y lo religioso.**

Desde mediados del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX, las prácticas religiosas sincréticas de los países independientes de América vivieron en el contexto de un proceso de ruptura entre lo social y lo religioso[[154]](#footnote-155). En torno a 1850 se da la ruptura entre los Estados Nacionales latinoamericanos y la Iglesia:

Antes de 1850, la América bautizada Latina por Napoleón III no ha probado de la independencia más que los frutos amargos, y la estabilidad, fuera de Brasil, no reinas sino en zonas antes marginales del imperio; el desorden caracteriza a los países de la mina colonial y de los mundos indios: México, Perú, Bolivia. Después de 1850 asistimos de pronto a la rápida consolidación del orden nuevo, pues la relación con las metrópolis económicas se modifica con la coyuntura internacional. [...] En todas partes empieza el asalto contra las tierras de la Iglesia y de las comunidades indias [...][[155]](#footnote-156)

Como ejemplo, tenemos la primera separación de la Iglesia y un Estado latinoamericano, en Colombia en 1853[[156]](#footnote-157). El Estado se pronunció en contra de un cuerpo eclesiástico, que de por sí ya estaba en crisis. La actitud anticlerical caracterizaba al grupo en el poder, a una oligarquía que defendía sus propios intereses, desde su visión de la realidad. Por eso mismo, no representaban tanto la perspectiva popular, aunque en su discurso dijeran buscar la mejoría del mismo pueblo. En ese momento, el catolicismo «cumplía una función globalizante y era hegemónico en el campo cultural y en la mentalidad de las masas empobrecidas latinoamericanas»[[157]](#footnote-158); por ello afirma Mariátegui, refiriéndose al Perú, que «Demos se hizo clerical»[[158]](#footnote-159).

La peculiar entrada en el mundo moderno, durante esta etapa, significaba a nivel cultural una nueva manera de entenderlo todo. La educación debería ser laica. La ciencia, la técnica, la investigación positiva, no simplemente ocupaban el lugar que otras visones del mundo tenían en el pasado , sino que además prometen la felicidad al ser humano, prometen llenar todas sus aspiraciones:

En el nivel de la *civilización*, las naciones comienzan a recibir un gran influjo anglosajón. [...] al nivel de la *cultura* y del “*núcleo ético-mítico*” irrumpe, por primera vez de manera consciente, el liberalismo; [...] a nivel de las instituciones, y después lentamente a nivel popular, una auténtica transformación de los contenidos de la conciencia colectiva en Latinoamérica [...][[159]](#footnote-160)

El catolicismo -y el horizonte de lo mágico-religioso en general- tuvo que afrontar, desde su crisis organizativo-estructural aún no resuelta, el reto de la modernidad y de su vertiente racionalista, que cuestionaba muchos supuestos sobrenaturales de la tradición cristiana. Al entrar los países en el mundo moderno, poco a poco se fue dando carta de ciudadanía definitiva a nuevas corrientes y pensamientos mientras que se pretendía desterrar, por anacrónicas, las perspectivas anteriores, particularmente las que explicaban el mundo a partir de lo mágico y lo religioso. Los jóvenes países apostaron por una ruptura definitiva con el poder religioso, las oligarquías ya no querían competencia y lograron sacar lo que quedaba del catolicismo cercano a los círculos de poder. Sin embargo, es preciso reconocer que existieron sectores del pueblo que pudieron ser indiferentes a la situación política nacional e internacional, pero reaccionaban violentamente al sentir que se tocaba la religión por ejemplo «contra la Reforma concebida como antirreligiosa, aun antes de que se a sienta como “liberal” en el sentido económico...»[[160]](#footnote-161). Esta actitud agresiva se daba, no obstante que algunos sectores del clero procuraron adaptarse al nuevo contexto liberal[[161]](#footnote-162).

En la apertura frente a nuevos elementos culturales, llegaron además nuevos elementos de origen europeo que serían integrados posteriormente en el sincretismo latinoamericano, como las entonces recientes perspectivas del espiritismo de Allan Kardec, que se presentaba incluso cercano a la ciencia[[162]](#footnote-163). En la panorámica religiosa otra situación significativa fue que la actitud de algunos reformadores resultó mucho más favorable al protestantismo como alternativa cristiana frente al catolicismo, pero más acorde al pensamiento liberal[[163]](#footnote-164).

Sin embargo, aún con la entrada de inmigrantes y misioneros de comunidades cristianas reformadas, su aceptación por parte del resto de la sociedad no fue tan sencilla, y resultaba socialmente más difícil presentarse como no-católico[[164]](#footnote-165) que asumir la identidad católica. Ello llegó a ser particularmente significativo en México, donde se asesinó a varios protestantes, como es el caso del pastor John Stephens (en 1874, en Ahualulco, Jalisco). En el proceso penal se señalaba que

El asesinato... es una consecuencia de la poca prudencia con la cual han sido atacadas, en nuestras poblaciones, las costumbres inveteradas, resultado de su antigua educación. Esos imprudentes apóstoles de nuevas doctrinas encuentran pocos prosélitos entre la clase indígena que, apegada a sus usos y a sus creencias, mira con desdén y con odios todo lo que de fuera nos viene... esas causas, señores, aumentadas con la indiferencia de la autoridad, debieron producir sus frutos, frutos que son de temerse mientras no cambie nuestro pueblo sus usos, y entre tanto no haya más respeto a lo que en nuestro suelo se ha venerado durante tres siglos.[[165]](#footnote-166)

Es un texto sumamente interesante, que nos permite apreciar que el contexto posterior a las Leyes de Reforma, era todavía posible aducir en un tribunal como un móvil comprensible, si no razonable del crimen, la agresión contra las *costumbres inveteradas* de la cultura popular. Esta no era exaltada como un valor en sí misma, sino que se explicaba como resultado de la *antigua educación*, e incluso parece que se insinuaba la posibilidad de que en un momento futuro el pueblo cambiase *sus usos*. Sin embargo, se reconocía claramente una cultura popular indígena con identidad católica, y que era merecedora de respeto. Ésta se manifestaba, seguramente, mediante prácticas con elementos sincréticos. Se daba una doble construcción de la legitimidad, frente al Estado por su referencia a las raíces culturales y frente a la jerarquía a partir de su referencia al catolicismo.

Podemos ir completando la imagen de la práctica católica en México, con la perspectiva de Paula Kolonitz, aristócrata llegada al país con Maximiliano:

Tanto el noble como el plebeyo sufren la gran influencia del clero y tanto uno como el otro besan humildemente la mano del prelado y observan prácticas externas con sumo cuidado; pero nada es menos devoto que el ejercicio del oficio divino.

Casi como un rebaño que reposa sobre el prado, el pueblo se amontona en torno al altar sobre el sucísimo pavimento. Las señoras distinguidas, con sus riquísimos vestidos de seda y sus mantillas están allí amontonadas junto a los sucios léperos. [...] pero cuando en la iglesia suena la campanilla todos inclinan la cabeza y con una indecible prontitud se hacen miles y miles de cruces llevándose las manos a la frente, a la boca y al pecho. Un sacerdote francés me contaba que un día, cuando vio por primera vez desde el altar todo aquél agitarse y contorsionarse, le fue necesario un gran esfuerzo para no prorrumpir en carcajadas.[[166]](#footnote-167)

Vale la pena señalar la presencia de costumbres con un tono bastante mágico -*miles y miles de cruces*-, y llama más la atención que éstas se dieran en el contexto del catolicismo practicante, es decir en la liturgia oficial católica. Salta también a la vista en matiz de cierta homogeneización social en la práctica religiosa, expresada en este caso mediante los gestos compartidos por las *señoras distinguidas* y los *sucios léperos*; mientras que todo ello, para los europeos, no pasaba de ser percibido como algo ridículo.

Por otra parte, a la par de una religiosidad popular que se expresaba mediante gestos notorios o se llegaba a defender mediante la violencia, existió en algunos sectores del catolicismo oficial, una actitud de tolerancia, particularmente frente a las prácticas indígenas, como atestigua un documento del Arzobispado de México:

[...] ya que no sea posible extirpar de un golpe estas inveteradas costumbres propias de nuestro país que han sido hasta ahora toleradas, para evitar disgustos graves en los pueblos de indígenas que son tan apegados a sus usos y costumbres, de suerte que aun en algún santuario respetable e inmediato a esta capital se toleran las danzas de indios, como es notorio y lo hace advertir la nota 24 del citado Concilio mexicano. [...] México, mayo 4 de 1877.[[167]](#footnote-168)

Es esta caso, la indicación se orienta a tolerar para no extirpar de golpe. Parece, en general, que cuando se trata de actitudes de los indígenas, éstos son tratados como menores de edad, niños a quienes se debe tener paciencia para corregirles[[168]](#footnote-169). Por otra parte, se reconocen tanto los disgustos que produciría la censura de sus *usos y costumbres* así como el hecho de que éstos se practican en torno a los espacios de culto católicos.

Incluso el Gobierno de la Reforma reconoce la importancia de las tradiciones de la religiosidad popular:

Por decreto del 11 de agosto de 1859, el presidente liberal Benito Juárez proclamó que el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe, sería fiesta nacional, como lo había querido el cura Morelos, ese gran jefe patriota.[[169]](#footnote-170)

Aunque las razones se vinculan con Morelos, la medida juarista se vivió sin duda como tolerancia a las convicciones religiosas del pueblo. De manera similar, conviene revisar los documentos que permiten reconocer la tolerancia de los jefes políticos respecto a las tradiciones populares[[170]](#footnote-171).

La *vida cultural*, en el sentido de la cultura hegemónica, la *alta cultura*, pasa definitivamente a la ciudad. Ésta se convierte, a partir de ello, en centro de discusión, de avance y de progreso. Pero aún no había elementos suficientes para que el chamanismo pudiera adaptarse a las nuevas circunstancias a la manera del actual chamanismo urbano.

El chamanismo sincrético habría de afrontar antes de ello, dos situaciones adversas que terminaron por matizar su propia identidad. La primera de ellas está representada por las perspectivas de la modernidad, avaladas por las élites sociales y políticas que favorecen el auge de las propuestas del positivismo importado desde Europa. La influencia del positivismo va configurando un nuevo contexto para la existencia de la religiosidad popular, que aunque en un primer momento éste se opone radicalmente al catolicismo oficial, incluye también la crítica a modelos religiosos menos *evolucionados* y, consecuentemente, más criticados aún por supersticiosos, como los del chamanismo. En América Latina, los modelos mágico-religiosos resultaban tener elementos similares a los de otras formas religiosas *primitivas*, como herederos parciales de las tradiciones indígena y africana. En la perspectiva evolucionista comteana, si hubiera que ubicar la explicación mitológica de la realidad, tanto de la religiosidad popular como del catolicismo oficial, ésta última se podría reconocer como una postura un poco más evolucionada, pues se halla depurada en cierta medida de lo mágico. Es precisamente esta visión la que favorece un fuerte ataque a la religiosidad popular por parte de las élites culturales en boga. La crítica de la modernidad a la magia, como síntoma de ignorancia y atraso, favorece también que se subraye la contra-distinción entre religión y magia, en desprecio de esta última. Por ello, aunque la religión católica oficial podía empezar a echar mano de cierta apologética frente a la crítica racionalista y podía apelar a fin de cuentas a la racionalidad medieval para justificarse, la religiosidad popular latinoamericana parece tener que retraerse definitivamente a la clandestinidad y al ámbito de lo privado para seguir existiendo[[171]](#footnote-172).

La segunda situación adversa deriva de la postura defensiva de la Iglesia Católica como cuerpo institucional, que la conduce a un proceso de centralización en torno a Roma y que llega a sus culmen con el Concilio Vaticano I, mediante las constituciones dogmáticas de 1870 contra los errores de racionalismo[[172]](#footnote-173) y para definir el dogma de la infalibilidad pontificia[[173]](#footnote-174). este proceso se ritera en 1899

[..] en el Concilio Plenario de los obispos latinoamericanos, convocado en Roma por León XIII, ya que ese concilio aceleró el movimiento en el seno de las iglesias y estrechó aún más los lazos con Roma. Una serie de concilios provinciales (de hecho nacionales) lo prolongaron; uno de los primeros se celebró en Caracas en 1904 [...][[174]](#footnote-175)

Todo esto se inscribe en el marco de la reacción de principios de siglo XX contra el materialismo. Cabe señalar que el proceso de «romanización»[[175]](#footnote-176) implicó también la iniciativa del clero latinoamericano.

A partir de tal proceso, la referencia clara y única del catolicismo latinoamericano pasará a ser oficialmente el Vaticano, y ocupará plenamente el lugar que otrora había tenido la Corona Española. Aunque la referencia a Roma había sido buscada desde principios del siglo, particularmente por los Estados recién llegados a la independencia, es ahora vivida en algunos sectores como un neo-integrismo, poco propicio al diálogo con la religiosidad popular, acaso aprovechándola para fortalecer la identidad católica y mantener una cierta injerencia en lo social.

Con la compleja coyuntura señalada, prosiguió el proceso de repliegue al ámbito de lo privado de las perspectivas mágico-religiosas que tenían en su contra tanto la cultura de las élites socio-políticas como la actitud de la iglesia católica en vías de un proceso integrista. Sin embargo, la conciencia de las élites no correspondía a la de las mayorías populares, que mantenía su arraigo en la cultura rural. Por esto no surgió un tipo de chamanismo propiamente urbano sino que se mantuvo la referencia a lo pre-urbano y se acentuó la clandestinidad en las ciudades. Puede servir de ejemplo un comentario de Meyer[[176]](#footnote-177) respecto al caso de Brasil:

... en una sociedad muy descentralizada, casi exclusivamente rural, ni la Iglesia ni Roma pudieron hacer un gran papel antes de fines del siglo XIX; no era pues el catolicismo de la Contrarreforma el que reinaba... sino un modelo muy anterior, muy medieval, “mezclado”, “popular”: la religión popular de Portugal, sin la coraza de la Iglesia medieval” [...] incorporando elementos indios y africanos en una práctica “familiar, patriarcal, consoladora, nostálgica”.

Esta práctica sería apenas seguida en su corriente festiva por los capellanes y párrocos, a veces más cercanos a ambientes de las élites, otras más involucrados en la postura defensiva ante las reformas sociales. Por ello «la “romanización” no puso más que un barniz de catolicismo europeo sobre ese fondo popular»[[177]](#footnote-178).

**Avance del catolicismo en la sociedad civil.**

Después de los primeros años del siglo XX, aparece un proceso de intento de construcción de una nueva *cristiandad* por parte de la iglesia católica. Esta dinámica repercutirá en que las prácticas sincréticas continúen replegadas en el ámbito de lo privado. El periodo de tiempo con este matiz es ubicado por Dussel[[178]](#footnote-179) a partir de la década de los treinta, hasta la década de los sesenta del presente siglo. Por su parte, Meyer[[179]](#footnote-180) señala que hubo una nueva coyuntura en América Latina después del primer cuarto del siglo veinte:

[...] nacen las clases medias urbanas, y a veces incluso una clase obrera; cuado hay una economía local vigorosa, cosa que permite a las clases dirigentes resistir mejor a la presión extranjera, se vive un comienzo de democratización: en Uruguay, en Argentina, en Chile, mientras que en México esa tentativa aborta y desemboca en una gran revolución [...] La primera Guerra Mundial precipita el desvanecimiento de Europa, pero el paso a la tutela norteamericana había empezado ya [...]

Incluso se dan situaciones del contexto externo a Latinoamérica que marcaron cambios significativos:

La crisis de 1929 marca el fin de un mundo “fácil”, desaparecido de México desde 1910, y la aceleración de todos los cambios.[[180]](#footnote-181)

Para los casos que nos ocupan, conviene notar que en 1933 terminaba el gobierno de Machado en Cuba y Batista iba tomando los hilos del poder[[181]](#footnote-182), mientras que México vivía el proceso posterior a la revolución de 1910 y a la *cristiada*, ocurrida entre 1926 y 1929[[182]](#footnote-183).

Sin embargo, la preocupación aquí no se refiere a la delimitación precisa de un periodo sino al reconocimiento de una coyuntura significativa para el desarrollo de las prácticas mágico-religiosas. En ese sentido es posible identificar la creciente participación social de grupos católicos, desde una perspectiva confesional, debido al debilitamiento de las perspectivas modernas que resultaban adversas a los aportes religiosos. Los grupos católicos intervenían e iban ganando espacio en lo social[[183]](#footnote-184). Ya desde el Congreso Católico de Puebla, en 1903, decía un laico mexicano:

Hoy el combate de la Iglesia de Cristo es eminentemente práctico, eminentemente social [...] es el gran combate de la Democracia Cristiana con el socialismo masónico, del círculo de obreros con la taberna y el pillaje; de la caja de ahorros con la miseria y la prostitución [...] tiene por alas derecha e izquierda, la escuela y la prensa y por centro la autoridad sublime de Roma y la acción prestigiosa y directiva y sabia del episcopado.[[184]](#footnote-185)

Se trata de un ideal que fue ganando fuerza con el avance del siglo XX, que se orientaba a la consolidación de estructuras católicas confesionales como alternativas de participación como sociedad civil. Aunque el catolicismo latinoamericano seguía distante de la ciencia moderna, la Iglesia lograba mayores espacios de organización interna que le permitieron una participación social más significativa. Particularmente ganó terreno en las clases medias. Así sucedió también en Cuba:

La herencia, las condiciones presentes eran constrictivas; la Iglesia quiso adaptarse a ellas, y para lograr implantarse en la nueva sociedad, escogió empezar por lo que parecía más fácil, la conquista de las clases medias. Lo logró tan bien que el historiador se siente autorizado a hablar de nacimiento o de renacimiento religioso en estos círculos, en plena expansión entre 1930 y 1960.[[185]](#footnote-186)

Dado que la postura del catolicismo oficial seguía cerrada a un diálogo con los elementos del chamanismo sincrético, el espacio público que ganaba lo católico repercutía en una nueva urgencia de clandestinidad de lo mágico para sobrevivir en un ambiente que le resulta cada vez menos favorable.

Los grupos católicos, como la Acción Católica y la Juventud Obrera Católica[[186]](#footnote-187) llegan a ser también una respuesta más cercana a las expectativas populares, por lo que las demandas del pueblo pueden verse mejor satisfechas que en momentos anteriores, por medio de las cofradías, órdenes terceras y otros movimientos laicales. En la sociedad de mediados del siglo XX, la institución religiosa que ganaba hegemonía era el catolicismo oficial. En la medida que crece el reconocimiento social de las instancias católicas es mucho menos necesario recurrir a las prácticas chamánicas alternas: éstas no desaparecen pero siguen confinándose al ámbito de lo privado y a la clandestinidad. Estas prácticas permanecen como una constante, de la que da testimonio esta cita de 1956 respecto a los grupos purépecha:

La sobrevivencia [sic] de creencias religiosas y ritos paganos, el sincretismo de deidades y ceremonias paganas con las cristianas, la adaptación y reinterpretación de un conjunto de creencias y prácticas en términos de otro, son procesos que ocurrieron en todos los grupos cristianizados.

[...] hay casos en que existen dos sistemas paralelos de creencias y ritos: por un lado el culto de los santos en la iglesia; por otro los ritos no-cristianos, dirigidos a los espíritus de la naturaleza, en la milpa, el bosque o las cumbres...

En otros casos [...es] un sistema único y unificado de creencias y ritos, es decir, un tipo nativo de cristianismo -el verdadero según los indios, quienes creen que los mestizos no tienen más que una parte de la religión.[[187]](#footnote-188)

Es interesante que se hablaba de sistemas presentes en contexto rural, específicamente indígena, y se los reconocía como un caso de chamanismo propiamente: donde hay una mediación ejercida respecto a los *espíritus de la naturaleza*, en emplazamientos como *la milpa, el bosque o las cumbres*. La práctica se construía como legítima por el grupo, frente a la ilegitimidad de la religión de los mestizos, seguramente por encontrar en ella respuesta a las necesidades cotidianas, como ya hemos venido reconociendo. Esta respuesta práctica parece haber sido un elemento que constituía la práctica religiosa como integral, completa (pues *los mestizos no tienen más que una parte de la religión*).

Al igual que en los grupos indígenas mexicanos y en general del subcontinente, la situación de muchos grupos populares seguía marcada por prácticas sincréticas. Así, en Cuba:

La práctica y la aplicación de las normas religiosas variaban mucho según las estructuras sociales. El catolicismo de iglesia, sacramental y practicante, se encontraba como en su casa en el seno de las clases medias. En los sectores populares, como entre las élites económicas y políticas, la práctica era casi nula, pero la religión proporcionaba la explicación de los misterios de la naturaleza y del hombre. «Creencias, ritos y normas eran una amalgama de elementos [...] del monoteísmo católico al politeísmo, de las formas religiosas españolas a las formas llegadas con los esclavos africanos»[[188]](#footnote-189)

Muchas de las élites latinoamericanas estuvieron bastante cercanas a la jerarquía católica y el catolicismo había ganado terreno, pero particularmente en las clases medias. Muchos grupos populares, a pesar de las ofertas de participación eclesial, seguían integrando su *amalgama de elementos*.

La postguerra significa una oportunidad económica para el fortalecimiento de la infraestructura urbana, y con ello es posible la existencia de ciudades con gran cantidad de población asalariada en las fábricas y la prestación de servicios. América Latina asiste al surgimiento de los centros urbanos que concentrarán en gran medida a la población, debido a sus ofertas de trabajo y de satisfactores. La inmigración del campo a las ciudades redundará en el fortalecimiento de la religiosidad popular sub-urbana con elementos mágico-religiosos procedentes del campo que van adaptandose al nuevo ambiente. La población recién inmigrada afrontaba una experiencia de desarraigo en el nuevo contexto, y recurría a su tradición religiosa para reconstruir su identidad, haciendo terreno de negociación del ámbito de sus prácticas mágico-religiosas[[189]](#footnote-190). Podemos identificar el nacimiento, de manera desarticulada y esporádica si se quiere, de un chamanismo urbano aún con fuertes referencias a su identidad rural, pero cobrando conciencia de las condiciones diversas.

**La época de cambios acelerados.**

Los antecedentes de la década de los sesentas, del siglo XX, fueron configurando el surgimiento de una nueva sociedad de cambios que estallaría a partir de ese momento. En algunos sectores se iba dibujando ya la insuficiencia de la respuesta tradicional de la Iglesia católica a la realidad latinoamericana y mundial:

Hoy, esta realidad parece sufrir un cambio drástico. Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región.[[190]](#footnote-191)

Por ello, de una manera muy general, consideraré enseguida algunos elementos del ambiente de cambios socioculturales acelerados, que se ha venido dando desde las últimas décadas del siglo pasado. Ha sido en este contexto donde el chamanismo urbano ha adquirido una legítima carta de ciudadanía, y aunque sería posible hacer distinciones temporales más precisas, prescindo por ahora de ellas en favor de una visión de conjunto[[191]](#footnote-192).

La época de los sesenta significa una etapa de apertura, de revolución y de pluralismo a nivel internacional. La cultura se atreve a explorar muchas posibilidades antes prohibidas. Una primera ruptura del monopolio de la tradición católica en la América post-colonial ya se había hecho públicamente evidente con la entrada de los grupos cristianos no católicos, que fue un proceso lento desde principios del siglo XIX[[192]](#footnote-193), aunque incluso entonces las prácticas sincréticas permanecieron soterradas, limitadas al ámbito de lo privado. En la segunda mitad del siglo XX, el catolicismo entró en uno de sus procesos más importantes de renovación, quizá desde el Concilio de Trento, con el Concilio Vaticano II (1962-1965), junto con una sociedad que también experimentó importantes y trascendentes cambios. El concilio fue una apertura al diálogo con la modernidad, pero la modernidad latinoamericana había presentado peculiaridades desde un comienzo, puesto que la propuesta cultural no correspondía al desarrollo científico-tecnológico de los países o a la puesta al día de sus medios de producción. En este sentido fue siempre una modernidad un tanto mutilada, particularmente en lo que debían ser mejores condiciones de vida para las mayorías.

El diálogo del cristianismo con el mundo moderno favoreció que el catolicismo, tal como ocurría en algunos de los grupos cristianos reformados, avanzara en la comprensión de una teología desmitificada, capaz por fin de dialogar con el avance científico-técnico. El pensamiento centro-europeo se ha caracterizado desde entonces por una respuesta al racionalismo, mientras que algunas vertientes latinoamericanas buscan el compromiso con las mayorías empobrecidas en favor de su liberación. Sin embargo ambas perspectivas responden a una preocupación por lo secular, por lo socio-histórico, es decir, entran en un proceso de secularización que lleva consigo la reinterpretación de lo sagrado y lo ritual, así como el descuido por lo milagroso, lo sobrenatural, lo mágico. Por ello, ni el proceso de secularización[[193]](#footnote-194) ni los cambios al interior de la Iglesia Católica frenaron la expansión de grupos mágico-religiosos, milenaristas, fundamentalistas. Rubén Alves[[194]](#footnote-195) lo explicita respecto al caso de Brasil:

No hace falta decir que semejante expansión religiosa, precisamente en los centros urbanos donde el proceso de secularización hubiera debido, teóricamente, proseguirse de manera más intensa, volvía a poner en tela de juicio el proceso de secularización así como todos sus presupuestos

Parece que incluso des-sacralización y des-mitificación al interior del catolicismo, terminó por presentar una coyuntura favorable para que las prácticas mágico-religiosas se difundieran en los ambientes urbanos como respuesta a las demandas de magia y ritualidad por parte de la población.

La teología centroeuropea *moderna* en diálogo con el racionalismo, parece compartir los límites de las soluciones y las verdades que le ofrecen la ciencia y la tecnología. Es verdadero lo que se puede demostrar de manera experimental y es útil al ser humano lo que resulta de los avances tecnológicos. La racionalidad científico-técnica de la modernidad logró encontrar un terreno propicio en algunas interpretaciones del cristianismo. Se trata de una propuesta *ilustrada*, que dice conocer y explicar mejor lo religioso, porque puede dar explicaciones lógicas e intelectuales para casi todo. El discurso teológico considera los avances de las ciencias naturales y sociales, busca desmitificar los contenidos de la fe y tiene explicaciones sicológicas y sociológicas para los milagros y prodigios de la Biblia y de la tradición cristiana. Es una perspectiva del catolicismo que pretende dejar de ser ingenua. Por eso, se puede notar que hay una práctica católica que no busca tanto imágenes y devociones como actitudes éticas individuales y comunitarias. Por ser perspectivas planteadas desde una *ilustración* de la fe, sus contenidos se han propagado preferentemente entre los sectores medios y altos de la sociedad. Sin embargo, estas perspectivas influyeron incluso en regiones de un mayor tradicionalismo, donde las devociones heredadas del pasado perdieron parte de su relevancia al ir dejando paso a otros modelos de participación en lo religioso, como por ejemplo, los grupos de estudio bíblico.

La teología latinoamericana[[195]](#footnote-196), por su parte, busca dialogar con la situación de extrema pobreza en que están sumidos los pueblos del continente y desde ahí busca una explicación de la fe. Para esta respuesta procura aprovechar los resultados del avance de las ciencias sociales y plantea temáticas como el compromiso por la causa de los pobres. No desprecia los avances de la teología centroeuropea y sin que su objetivo sea primordialmente la des-mitificación del cristianismo, asume muchos enunciados teológicos modernos. Si bien presenta perspectivas de respuesta mucho más cercanas a la realidad vivida por el pueblo latinoamericano, en un principio parece no haber prestado especial atención a la religiosidad popular ni haberla analizado desde la perspectiva de cultura subalterna sin preocuparse por un discurso que lograra un mejor diálogo con lo mágico-religioso[[196]](#footnote-197). La práctica pastoral latinoamericana en sectores populares emprendió un camino de mayor actitud de diálogo, en cuanto recuperó mucho de la validez y adecuación de las terapias alternativas como alternativa de salud popular y nunca pretendió anular las expresiones culturales propias de las etnias. Por otra parte, la vida cristiana promovida por la Teología de la Liberación y su expresión privilegiada, las Comunidades Eclesiales de Base, pone tal énfasis en el compromiso social que parece haber descuidado la evangelización en diálogo profundo con las devociones populares y las necesidades cotidianas a las que responde el horizonte mágico-religioso. Este descuido es mucho más notorio en las áreas suburbanas, donde siguieron conviviendo lo mágico tradicional con las propuestas de compromiso social desde la perspectiva e inspiración cristianas.

Así pues, mientras la teología centroeuropea se cierra, por lo general, a la religiosidad popular, al igual que las perspectivas que permanecieron en la línea de la nueva cristiandad y restauración católica de momentos anteriores, la perspectiva latinoamericana enfatiza la liberación y el compromiso sin reconocer suficientemente la importancia de la religiosidad popular en algunos ambientes urbanos y suburbanos. La nueva sociedad plural, por su parte, tiene por fin espacio para aceptar los aportes peculiares de las religiones tradicionales que se hayan visto invitadas a diluirse por parte del catolicismo oficial. De esta manera el neochamanismo o chamanismo urbano tiene una significativa oportunidad de crecer y lo hace un tanto al margen de la religiosidad oficial católica:

Centenares de nuevos intermediarios entre los hombres y los dioses han surgido reivindicando el papel asumido hasta ahora de manera casi exclusiva por el clero católico. No es que antes no hayan existido brujos, chamanes y muchos otros mediadores de lo sagrado; a menudo surgieron también profetas y mesías anunciando el reino de los mil años. Pero unos y otros terminaron siendo vencidos o sometidos por los dioses católicos del panteón cristiano. En cambio, los miles de nuevos dirigentes religiosos latinoamericanos actuales parecen tener todos los medios para resistir y durar en su empresa de autonomía religiosa.[[197]](#footnote-198)

La novedad de los medios para *resistir y durar*, constituye una nueva etapa en las perspectivas mágico-religiosas sincréticas, que mantienen su flexibilidad para integrar nuevos aportes. En la medida que los elementos responden a las necesidades de la comunidad y representan mejor sus búsquedas, éstos fueron mejor asimilados. Bastian[[198]](#footnote-199) permite hacer una valoración de las razones por las que en la modernidad latinoamericana es posible encontrar el surgimiento de nuevos grupos religiosos que no rompen sino continúan con la matriz de la religiosidad popular latinoamericana, aunque en ocasiones sí significan una ruptura con el cristianismo católico tal como se concebía tradicionalmente. En cambio, hay factores que confluyen en la actualidad:

Transnacionalización de las redes de comunicación, empobrecimiento y anomia de las masas, ausencia de movimientos sociales autónomos y juego político cerrado, fracaso del catolicismo radical y perpetuación de las estructuras católicas articuladas al Estado son los principales factores explicativos del crecimiento de los nuevos movimientos religiosos.[[199]](#footnote-200)

En las jóvenes naciones se había vivido con sus altibajos el proceso de desarrollo del sincretismo mediante la supervivencia de las prácticas mágico-religiosas. Al entrar los países latinoamericanos en la modernidad tardía de fines del siglo XX, poco a poco se fue dando paso a nuevas corrientes y pensamientos. La apertura favorece que algunos grupos se involucren en la tarea de rescatar los elementos religiosos autóctonos con mayor libertad o bien integrar nuevas ofertas religiosas.

La modernidad latinoamericana se caracteriza por algunos ambientes rodeados de electrodomésticos, de computadoras, de información procedente de *internet*... contrastando por otra parte con mayorías sumidas en la extrema pobreza. Algunos sectores y grupos que se autoidentifican como desarrollados, parecen favorecer el predominio de la racionalidad científico-técnica y estar cerrados a toda posibilidad de ir más allá de lo objetivo, de lo palpable y de lo experimentalmente comprobable. De tal manera que, si todo es comprobable y demostrable, no queda lugar al *misterio*, a lo inmaterial, al mundo de los símbolos que pueden resultar científicamente inútiles, pero profundamente humanos. La perspectiva de un mundo sin misterio parece limitada o incluso mutiladora, cuando ésta es la única manera de acceder a la realidad.

En general, este ambiente puede provocar que algunas personas lleguen a sentir que les están quitando algo importante, central para entender la propia existencia. En particular, para los pueblos de América Latina, una referencia para entender y reconocer la propia identidad, tanto individual como colectiva, lo han constituido los elementos religiosos y cultuales presentes en la cultura, como hemos visto: sus devociones, fiestas, peregrinaciones, etc. Para esta religiosidad, que se refiere a la forma en que el pueblo latinoamericano *vive* y *experimenta* a su propio estilo lo religioso-espiritual, no es tan importante la participación en los *sacramentos* oficiales de la Iglesia, sino en los sacramentos propios del pueblo, como los quince años o las bendiciones.

Es innegable la permanencia de un sustrato religioso, de una veta que está a la base de la cultura latinoamericana y que busca de alguna manera el contacto con el mundo de lo *sagrado*. Fue ésta una de las razones de que las prácticas religiosas de las mayorías aprendieron incluso a convivir con la religión oficial. Los líderes religiosos oficiales muchas veces han mirado con sospecha y recelo estas prácticas, por considerarlas llenas de limitaciones, incluso de superstición y fanatismo. Sin embargo, la cultura popular encontró de alguna manera los canales adecuados para sus expresiones propias, incluso con una cierta clandestinidad, como acciones paralelas a las oficiales, pero como una parcela propia de las mayorías empobrecidas, en la que también han sido bien recibidos aquéllos que, procedentes de las élites de la sociedad, son capaces de compartir las creencias y expresiones religioso-devocionales del pueblo, como señalaré más delante. De esta manera hay un reavivamiento de lo religioso en el subcontinente:

Encontramos además los cultos carismáticos de curación extralitúrgicos, la oleada pentescostista, la espera escatológica de los testigos de Jehová. La religión popular es un dédalo de formas múltiples, nacidas de diversas culturas y religiones. Además de los cultos de devoción católica ligados a la tradición española y al sincretismo con las religiones indias, se nota actualmente un rebrote de cultos de curación de origen católico-espiritualista.[[200]](#footnote-201)

La propuesta racionalista de la modernidad no llegó, impactó ni satisfizo de la misma manera todos los sectores de la población del continente. Tampoco logró sintonizar con las demandas mágico-afectivas de las mayorías. De hecho la reflexión de las ciencias sociales se ha ido haciendo consciente de estos matices:

Hasta hace dos décadas la sociología abordaba el tema asumiendo... (que) ... el paso de una sociedad agraria tradicional a una sociedad moderna, urbana e industrial, debería llevar inevitablemente a la *secularización* de los valores.[[201]](#footnote-202)

Sin embargo, al mirar de cerca el fenómeno en el subcontinente, es notorio que

no necesariamente conduce a un crecimiento lineal absoluto de la secularización en el sentido del aumento de la no-creencia. Junto con incrementarse la no-creencia lo hace también otro tipo de expresiones religiosas extra-católicas y de tinte vivencial como los cultos evangélicos, o sincretismos [...] Estas últimas, expresiones religiosas típicas de grupos urbanos...[[202]](#footnote-203)

Ante la carencia de la magia y el misterio insondable, ante el proceso que busca poner la fe en sintonía con el mundo moderno y su búsqueda de explicaciones lógicas y demostrables (la secularización y la racionalización de los contenidos religiosos), hoy vemos resurgir la inquietud por lo mágico, y esto se nota entre otras cosas, cuando se va haciendo común el uso de las palabras *esoterismo*, *adivinación*, *chamanismo* o *chamán*. Esos términos, hace algunos años estaban reservados a los interesados por estudios científicos más o menos especializados de antropología o ciencias religiosas. Hoy, sin embargo, no es raro que en la prensa o en los medios publicitarios, aparezca la invitación a consultar a un chamán para buscar solucionar problemas de la vida cotidiana o incluso a participar en un *curso de chamanismo*, y aprender así los secretos de la curación o la adivinación. Se publicitan centros donde se puede consultar diversas tradiciones oraculares y/o encontrar soluciones más o menos mágicas a los problemas cotidianos.

Si por una parte se puede reconocer el reto de la negación de lo trascendente, que forma parte de una cultura influida por la modernidad (en el sentido de positivista, racionalista y tecnificada), y además urbana (orgullosa de su civilidad y civilización), por otra parte se puede reconocer la realidad de una sociedad empobrecida y problematizada, donde la mayoría no encuentra perspectivas de solución a sus precarias condiciones de vida, a su incertidumbre y pérdida de seguridades, a sus miedos o a su condición de negación impuesta de la propia vida. Los aspectos se complican aún más cuando reconocemos que la modernidad latinoamericana es un proceso sui generis, que no articula los elementos de la modernidad europea, puesto que el proceso se dio en algunos espacios de la cultura, olvidando otros que siguen siendo *premodernos*. Por otro lado, el pueblo empobrecido de América Latina convive con élites de la que la separan profundos abismos sociales y económicos, pero con quien a veces comparte perspectivas de identidad religiosa.

Las prácticas chamánicas en las grandes urbes tienen referentes pre-urbanos, pre-modernos, cuya raíz está en otro tipo de sociedad donde el sentido de la vida se halla en la naturaleza. Las sociedades agrícolas vivieron una relación natural desde sus referentes, con el mundo de lo sagrado, y muchas veces emigró el símbolo con el riesgo de perder un contenido con referencia a lo cotidiano: ofrecer flores y frutos a la Virgen tiene un matiz distinto en el campo, donde son evidente fruto del trabajo y de la naturaleza, que en la ciudad, donde son fruto del intercambio comercial, y sólo indirectamente fruto del trabajo[[203]](#footnote-204). Todo esto se vive, además, con un marcado matiz individualista:

Para Luckman, lo central de la conciencia moderna reside en el proceso de individuación y, por ende, de privatización de la fe. Cada individuo selecciona los sentidos últimos que desea dar a su vida. Ello confiere a la experiencia subjetiva una dimensión sagrada, pero al mismo tiempo seculariza la vida pública ya que le resta legitimación religiosa.[[204]](#footnote-205)

Las prácticas mágico-religiosas más o menos comunitarias del pasado se tornan prácticas individuales, donde la referencia al grupo pierde relevancia, aunque no dejan de constituir identidades colectivas de quienes las comparten. Se mantiene el interés por resolver las situaciones del ámbito de lo privado, pero este cerco se rompe al recurrir a campañas publicitarias, al ocupar los mediadores del contacto con la trascendencia un espacio propio en los medios masivos de comunicación. Incluso es posible plantear soluciones más o menos mágicas a algunas cuestiones de interés propiamente público.

Se ha debilitado la hegemonía exclusiva y absoluta de la Iglesia católica y, en un ambiente cultural de mayor apertura y tolerancia, se compite en una abierta pugna:

[...] la dinámica de competencia religiosa puede aparecer como una guerra de religiones por el dominio legítimo del control del capital simbólico. Más allá del conflicto religioso está en juego, a largo plazo y en la medida en que crezcan los nuevos movimientos religiosos, un reacomodo general de las lealtades religiosas y políticas.[[205]](#footnote-206)

Por todo esto, es comprensible que el chamanismo urbano contemporáneo se extienda más allá de los límites de los ambientes populares donde sobrevivieron las prácticas mágico-religiosas ofrezca una respuesta para las clases medias e incluso altas de la sociedad. Por ello las prácticas mágico-religiosas se circunscriben cada vez menos a las fronteras de las clases populares, porque las demandas no satisfechas en diversos ámbitos también corresponden a todos los estratos sociales. Por otra parte, las clases populares han mantenido prácticas mágico-religiosas en mayor sintonía con el catolicismo popular -y otras formas de religiosidad popular-, mientras que algunos sectores medios y altos han incursionado desde hace tiempo en los horizontes mágico-religiosos esotéricos.

Hoy observamos sociedades complejas en búsqueda de soluciones a sus necesidades urgentes; ciudades dentro de las ciudades, entremezcladas y yuxtapuestas, en búsqueda de un sentido trascendente de su existencia. Sociedades que no se reducen a los esquemas europeos de modernidad pero, influenciadas por estos esquemas, tampoco se encuentran en la situación del mundo rural pre-moderno y pre-científico. Las urgencias sociales y la búsqueda de trascendencia tampoco se excluyen, pero cada una de ellas no puede reducirse a la otra. Se vive entonces una realidad inmersa en el pluralismo que

... hace que una religión encuentre difícil mantener su estructura de plausibilidad y se abre la puerta al surgimiento de diversos sistemas de legitimaciones del orden social. Pero con ello la sociedad se seculariza, la religión se pluraliza y torna privada, es objeto de elección personal y se constituyen fuentes parciales de símbolos de las que los hombres toman lo que necesitan para reconstruir su propio orden simbólico significativo.[[206]](#footnote-207)

De esta manera, tampoco es extraño que renazcan los fanatismos e integrismos como otro rostro de las opciones religiosas, tal vez por la búsqueda de seguridades que no resulten cuestionables sino absolutamente confiables.

El chamanismo urbano es una nueva expresión de lo chamánico, un neochamanismo donde las referencias de sus antecedentes, ya de por sí complejos, se modifican profundamente al ubicarse en las zonas urbanas y suburbanas, en ambientes significativamente influenciados por la racionalidad científico técnica de la modernidad y por las contradicciones socioeconómicas y culturales. En tal contexto no se alcanza a gozar plenamente de las ventajas de la vida moderna, sino que actualmente se atraviesa por momentos críticos que producen situaciones de infortunio, a las cuales este neochamanismo ofrece un tipo de respuesta. Pues

[...] a pesar del cambio que introducen las transformaciones en las fuerzas productivas, el paso de la sociedad “tradicional” a la sociedad “moderna”, con toda la carga de racionalización y “desencantamiento del mundo” [...] no alcanzan a afectar sino a las capas más superficiales de la diversidad cultural latinoamericana...[[207]](#footnote-208)

Así que permanece la necesidad de un mundo mágico y encantado. Mientras, la situación apunta a crisis que atraviesan los diversos ámbitos socioculturales, donde las instituciones y respuestas tradicionales resultan insuficientes y demandan nuevas maneras de plantearse frente a la problemática realidad. En esta laberíntica condición es comprensible que se recurra más a lo mágico-religioso:

El suelo de incertidumbre social y cultural da origen a un sentido religioso caracterizado por un fuerte sentido de dependencia de los poderes sobrenaturales.[[208]](#footnote-209)

El momento actual del chamanismo urbano latinoamericano presenta una complejidad particular donde es pertinente una observación y análisis atentos para ponderar adecuadamente el fenómeno. Se requieren múltiples enfoques para una comprensión suficiente. Uno de los aspectos que conviene atender es en de las propuestas de sociedad, a manera de representaciones de los diferentes dinámicas de la vida social, que están presentes en los grupos que se definen en torno al chamanismo. Pero antes de proseguir conviene hacer un sumario de sus particularidades.

**1.3. Semblante actual del chamanismo urbano.**

Luego del recorrido realizado y la clarificación de conceptos, es posible presentar brevemente un perfil del chamanismo urbano que sintetice sus rasgos y atributos característicos, para luego completar la semblanza con una propuesta de distinciones respecto a los casos que podemos encontrar de tal fenómeno. Finalmente, será conveniente reconocer las fuentes de donde abrevan las diferentes manifestaciones de esta manifestación mágico-religiosa.

**A) Características.**

El proceso del chamanismo urbano latinoamericano ha estado cargado de características que le permiten hoy un resurgimiento en los medios urbanos. En primer lugar es heredero de una tradición que hunde sus raíces en las concepciones religiosas autóctonas. Esas raíces se han mantenido latentes en diverso grado a través del desarrollo histórico de las prácticas sincréticas latinoamericanas.

En segundo lugar, la actual apertura cultural ofrece nuevos elementos que se integran fácilmente en las dinámicas mágico-religiosas. Lo que la modernidad ofrecía a América Latina con sus perspectivas desarrollistas o incluso revolucionarias no ha llegado a fraguar en un auténtico mejoramiento del nivel de vida, por ello lo mágico-religioso sigue siendo una alternativa y el chamán un mediador necesario para obtener soluciones del *mundo otro*[[209]](#footnote-210) para situaciones que en el mundo presente no pueden resolverse. De hecho florecen también otras alternativas terapéuticas que apelan a la ciencia, a tradiciones ancestrales o a una inspiración particular, procurando mantenerse al margen de la competencia en el campo religioso.

El pueblo empobrecido de América Latina no ha encontrado soluciones satisfactorias a sus necesidades vitales y ha tenido en la religión un sucedáneo para sus penas o un aliciente para sus luchas, pero siempre una necesidad de lo religioso para interpretar y solucionar su existencia. Nunca ha terminado de rendirse a la religiosidad impuesta desde la Conquista y se ha apropiado de ésta a su propio estilo.

Las ofertas mágico-religiosas han permanecido cercanas a las demandas de los sectores populares y en no pocas ocasiones han significado la única posible solución que se percibe en las situaciones de infortunio. Sin embargo, en la medida que la crisis se generaliza en varios sentidos y que la racionalidad científico técnica, la política o la economía no ofrecen perspectivas satisfactorias de seguridad o solución de los problemas, también los sectores medio e incluso alto del estrato social han vuelto su mirada con mayor frecuencia a las ofertas mágico-religiosas. Esto ha llevado al neochamanismo urbano a contar con un creciente número de allegados, y aunque no podemos decir que llegue a ser una opción para la mayoría, tampoco podemos pensar que sea una cantidad despreciable de personas quienes se acercan a los chamanes para buscar solución a sus problemas y respuesta a sus interrogantes.

El chamanismo urbano se presenta como un fenómeno multiforme, dado el auge de lo que se ha denominado como *Nueva Era*. En este sentido, la alternativa de solución no se reduce propiamente al modelo chamánico -de un mediador que entra en contacto con la trascendencia-, en la medida que muchos grupos contemporáneos no se centran en torno a la figura de un mediador que, dominando las técnicas de éxtasis, sea quien ofrece soluciones[[210]](#footnote-211). Sin embargo, existen muchos otros grupos que sí mantienen ése esquema e incluso bastantes de ellos denominan *chamán* al personaje en torno al cual se organizan para encontrar respuesta a sus preocupaciones.

Una característica común de estos grupos es la dinámica de solución de problemas que suele partir de un diagnóstico en el que se recurre a una práctica oracular para pasar luego a una práctica ritual que permita alcanzar la solución. La primera se refiere, generalmente, a la lectura de algún tipo de oráculo más o menos codificado, cuyo uso se ha extendido ampliamente, como el tarot, la baraja española o francesa, los caracoles, los cocos, las runas; o bien la lectura del café, el cigarro, el huevo, incluso alguna parte del cuerpo, etc. La segunda práctica puede realizarse a manera de preparación de veladoras, de amuletos o talismanes, de rituales de limpia o nivelación de energías, de oraciones o conjuros, etc.

Resulta común que quienes se acercan a dichas prácticas lo hagan manteniendo cierta referencia al catolicismo, dado que suelen identificarse como católicos aunque no como practicantes. Por otra parte, aunque saben que el catolicismo oficial es poco tolerante con tales prácticas, reconocen en la Iglesia Católica elementos comunes con el neochamanismo y cierta legitimación en la admisión por parte de los líderes católicos, de quienes se dice que saben que *eso* funciona y es efectivo. La referencia católica se acentúa en la medida que lo que se puede considerar como la segunda fuerza de lo religioso presente en América Latina[[211]](#footnote-212) lo representa la oferta de las iglesias y comunidades que tienen su inspiración en la fe cristiana reformada. Para estos grupos, por lo general, cualquier referencia a lo mágico se identifica con una práctica satánica y queda por lo mismo absolutamente descalificada. Ello tiene que ver con la fuerte tendencia al fundamentalismo, ya que la magia y adivinación son condenadas en la Biblia[[212]](#footnote-213). De hecho, es común en algunos grupos cristianos no católicos que su crítica del catolicismo incluya la crítica de las supersticiones y la idolatría[[213]](#footnote-214).

En la medida en que las personas se involucran más en funciones de liderazgo, es menos común que se sientan identificadas con el catolicismo como su religión, de manera que para algunos el chamanismo *no tiene religión*[[214]](#footnote-215) y para otros su práctica chamánica constituye propiamente una religión que comparte ciertos elementos con el catolicismo, tales como la referencia a los santos, los ángeles, y en algunos grupos el reconocimiento e incluso el trato con el diablo, aunque sin caracterizarlo como un ser totalmente adverso al ser humano. Además tienen otras divinidades, semidioses o seres superiores que no se identifican con el santoral católico.

El neochamanismo ofrece soluciones prácticas con una efectividad mucho más garantizada que la alternativa del catolicismo oficial. En la medida que se subraya el aspecto de lo mágico, la solución es más dependiente de los ritos, mientras que si se deja margen a la benevolencia de los seres superiores, la práctica parece subrayar más lo religioso.

Aunque aún persisten algunos elementos de clandestinidad, en la medida que algunos de los asistentes a los grupos mantienen cierto secreto respecto a sus prácticas, cada vez los grupos chamánicos se sienten menos confinados al silencio. La tolerancia religiosa del contexto cultural permite actualmente una mayor publicidad y aceptación, por lo que no es raro encontrar anuncios publicitarios en los medios o propaganda por medio de volantes, que dan a conocer la oferta de solución a los más diversos problemas. Sin embargo, parece que gran parte de la buena fama de los chamanes corre de boca en boca por el testimonio de aquéllos que dicen haber encontrado en la función del chamán la solución a sus problemas particulares.

Las prácticas chamánicas giran en torno al uso de mediaciones materiales que permiten el acceso y manipulación de la fuerza de lo inmaterial: los objetos cobran un valor simbólico a partir de su consagración o de su uso específico en los rituales. En este sentido se encuentra una rica variedad de uso de animales, flores, plantas, frutos, resinas, tierra o piedras. Además se utilizan productos derivados como esencias, aceites, aguas, mieles, huesos, plumas o pieles. También los lugares adquieren una resignificación desde lo mágico-religioso, para la realización de ciertos ritos o conjuros. Es común que se hable de cruce de caminos, del mar, el río o el monte. Se da también el uso de otros objetos que pueden estar muy en relación con el mundo rural, tales como herraduras, arados, veladoras u otros objetos de metal, de madera, de tela o de vidrio.

En el caso de los objetos, llama la atención que se evite el uso de objetos de plástico u otros materiales considerados como artificiales, lejanos de la naturaleza (anque hay objetos como los perfumes o las flores que han tomado un lugar propio en la cultura urbana). Este hecho, junto con otros elementos expuestos permiten notar que está en la base una perspectiva cultural pre-moderna y pre-urbana. A menudo se usan elementos que proceden de lo que constituía la *medicina* de las culturas africanas e indígenas, donde la herbolaria se revestía del sentido místico de comunión con la naturaleza. La hermandad con plantas y animales, la maternidad de la tierra y la paternidad del sol, son factores que caracterizan muchos grupos chamánicos. Es una práctica rural que ha emigrado a las ciudades sin perder gran parte de su referencia a la naturaleza y además se ubica como respuesta crítica de la modernidad tardía a la artificialización de la cultura.

También se encuentra, al interior de los grupos, un tipo de liderazgo carismático que se ejerce por el chamán y se legitima a partir del prestigio de éste en cuanto a ser *bueno*, es decir, efectivo para dar solución a los problemas e interrogantes con que se llega a la consulta. De hecho, el prestigio es algo que se menciona entre los asistentes a los centros y es la razón por la cual, cuando varios chamanes comparten un espacio de trabajo, alguno de ellos es quien tiene el mayor número de consultantes o pacientes. Esto tiene que ver con que el chamán va a cumplir funciones muy complejas, básicamente de médico, hechicero y consejero. Las dos primeras de éstas se refieren al manejo de las fuerzas de la naturaleza, mientras que la tercera se deriva de su conocimiento de la verdadera razón de las diversas situaciones. Para ello, no basta con que el chamán estudie, sino que tiene que tener una cierta disposición natural, un don, una vocación chamánica que en algún momento de su vida le llevó a dedicarse a esto. Un elemento interesante de las características del chamán es que suele provenir de estratos socioeconómicos bajos y en algunas ocasiones su pobreza es tomada como rasgo de honestidad al no enriquecerse a partir de su liderazgo. Incluso, cuando los chamanes pertenecen a clases económicamente solventes, es común que ellos comenten que su éxito económico lo deben a sus actividades profanas -empresariales, comerciales, etc.-, pues se suele considerar ilegítimo enriquecerse a partir de la práctica del chamanismo. Ello se articula también con la fama y éxito entre los sectores medios y altos.

Finalmente, otro elemento común es que el sustrato ético del chamanismo sincrético suele coincidir fundamentalmente con la ética del cristianismo, particularmente en lo que respecta a la convivencia social. De hecho se suele aludir a la Iglesia cuando se habla del actuar moral.

**B) Propuesta de distinciones**

Para una propuesta de tipología en el caso del chamanismo urbano, me parece conveniente partir de el tipo de elementos que predominan como antecedente. En este sentido, un elemento común del sincretismo en América Latina ha sido la tradición católica, mientras que las dos vertientes fundamentales con las que se ha hecho la síntesis, y que permiten una primera distinción, son la indígena y la africana. Además, existe otra vertiente de tradiciones, de antecedentes remotos pero presencia reciente en el horizonte latinoamericano, referente a las religiones orientales y el esoterismo europeo, cuya influencia se ha hecho más notable en la época actual.

Respecto a la vertiente indígena, existen tres vetas fundamentales correspondientes a la tradición maya, náhuatl y quéchua, respectivamente. Aunque sin duda existen elementos comunes entre los grupos prehispánicos, considero conveniente distinguir estas tres grandes culturas que resultan muy significativas. Sin duda que ha existido gran pluralidad de etnias menos sobresalientes, pero para los objetivos de este trabajo no es necesario descender a tales detalles, pues por otro lado, estas grandes culturas sin duda influyeron también a las más pequeñas, en diversa medida.

Circunscribiéndonos aún más, en la zona mesoamericana, a pesar de que la cultura maya tuvo su propia área de influencia, ya para la llegada de los españoles, podemos encontrar la influencia cultural náhuatl, que se fortaleció aún más por la extensión de la lengua. De cualquier manera, la zona del valle de México era una de las que presentaba mayor densidad de población. Algunas de sus creencias y prácticas lograron sobrevivir a la destrucción de sus instituciones. Cabe señalar que estos grupos se pudieron mantener más fieles a sus tradiciones en los ambientes indígenas o al menos en los contextos rurales donde los mestizos terminaron recurriendo muchas veces a las prácticas indígenas.

Respecto a los grupos de procedencia africana, podemos distinguir dos fuentes fundamentales, aunque tampoco quiero ignorar la enorme pluralidad de etnias que compusieron las gran cantidad de esclavos que se trajeron a América durante la trata negrera. Sin embargo en este caso son también pocos los grupos en torno a cuyas prácticas religioso culturales se agrupan los esclavos. En este caso las dos tradiciones religiosas que aglutinan a los negros son la que trabaja más con los muertos, en la línea bantú por una parte, y de manera muy sobresaliente la que se adhiere a las tradiciones del pueblo yoruba. El grupo yoruba proviene fundamentalmente de Nigeria, mientras que el grupo bantú corresponde a la zona del Congo. Mientras encontramos prácticas chamánicas de este último en lugares como Cuba, Haití y Dominicana, las prácticas yorubas se concentran en Brasil y Cuba primordialmente.

Para evitar una imagen rígida y caricaturesca será necesario tomar en cuenta que las herencias religiosas entraron en contacto en diferentes momentos y espacios, entre sí muchas y con otras influencias, configurando un amplio panorama de grupos chamánicos con enorme riqueza de variantes, aunque compartiendo elementos fundamentales como el acceso al mundo superior para solución de sus problemas cotidianos, el recurso a la herbolaria para cuestiones de salud y en general la sacralización de elementos de la naturaleza o del pasado mítico de los pueblos de donde se han derivado las prácticas.

Otra vertiente del chamanismo la forman los grupos que se presentan como nuevos cultos, que tratan de integrar características africanas e indígenas, incluso con elementos propios de la Nueva Era. Esto es característico en algunos sitios de Brasil.

Además de los grupos con referencia a un antecedente indígena o africano específico, existen otros grupos de referencia difusa a lo indígena, que sin ser herederos de una tradición étnica prehispánica en particular, se presentan como herederos de sabidurías ancestrales y manejan los elementos de la naturaleza de manera muy similar a los chamanismos indígenas. Estos grupos aparecen con líderes que en cierto momento de su vida se sintieron llamados a lo que muchas veces ellos mismos denominan una función chamánica[[215]](#footnote-216).

De cualquier manera, toda clasificación deberá tomar en cuenta la existencia de algunos grupos con clara referencia a una identidad cultural perteneciente a tradiciones indígenas o africanas, mientras que otros parecen construirse la referencia a las culturas autóctonas a partir de algunos elementos de su práctica, pero sin una tradición e identidad culturales que resulten significativas. Para la presente investigación podemos ubicar a la Regla de Ocha en el primer conjunto, mientras que la Escuela de Magia Chamánica forma parte del segundo. Aunque en ambos tipos esté presente el sincretismo, podemos decir que en el segundo hay mayor flexibilidad a integrar elementos de otras tradiciones religiosas, en la medida que no hay una veta sólida que identifique la propia tradición[[216]](#footnote-217).

**C) Fuentes del chamanismo urbano.**

Las fuentes actuales del chamanismo urbano se han enriquecido en la medida que la actual coyuntura cultural tiene gran apertura a beber de diversas tradiciones que se sincretizan en las prácticas neochamánicas. Sin embargo, el integrar nuevos elementos no significa que se hayan desechado los anteriores. Por ello, en primer lugar los chamanes han partido de tradiciones orales asociadas a las prácticas mágico-religiosas populares, con antecedentes más o menos remotos, según sea la centralidad de su referencia a las tradiciones autóctonas. En el caso de los antecedentes indígenas del catolicismo popular, éstos se remontan a la América prehispánica que entró en contacto con el catolicismo hace más de quinientos años en algunos lugares. A este respecto, gran parte de la tradición oral en el occidente de México depende de la cultura náhuatl, aunque también puede haber influencias de los grupos coras y huicholes. En otros lugares, el núcleo lo ocupan las tradiciones maya o quéchua. Los antecedentes africanos, por su parte, entraron en contacto en muchos lugares apenas en el siglo XIX, debido a las fechas de auge de la trata negrera. En la Regla de Ocha, así como en muchas prácticas del Caribe, el referente es la cultura yoruba, pero también se han incluido elementos del grupo bantú, que es por su parte el segundo referente en importancia respecto a las tradiciones africanas, como he anotado.

La tradición oral, en el caso cubano, se ha puesto por escrito en el siglo XX y ha producido textos que son fuente de referencia para las prácticas chamánicas, tales como las *libretas de santero*. En el caso de Guadalajara, a más de su referencia indirecta a lo indígena, cabe reconocer que las mismas tradiciones indígenas no han tenido una fijación por escrito de lo oral que resulte particularmente significativa para las prácticas chamánicas, y muchas veces los textos de historiadores o antropólogos no son siquiera conocidos por estos grupos.

Otra tradición importante que funge como fuente para el neochamanismo ha sido el espiritismo, particularmente en la versión kardeciana (de Allan Kardec). Aunque esta práctica cuenta con referencias escritas, como *El Evangelio según el Espiritismo* y *El Libro de los Medium*, se suelen transmitir sus contenidos de manera oral, particularmente en lo que respecta a datos en torno a la reencarnación y el contacto con espíritus desencarnados. En algunos grupos se hace referencia específica al espiritismo, como en el caso de las prácticas afroamericanas.

Una fuente que se va haciendo cada vez más significativa son los escritos referentes a temáticas esotéricas que se han popularizado en los ambientes de la Nueva Era. Algunos temas rescatados a este respecto son el sentido de la *energía*[[217]](#footnote-218), la meditación, el incienso, el sánscrito, la reencarnación. En algunos grupos es común la circulación interna de textos pertenecientes a corrientes como la metafísica[[218]](#footnote-219), el mentalismo[[219]](#footnote-220), Saint Germain[[220]](#footnote-221) o la masonería[[221]](#footnote-222).

Por otra parte, existe por supuesto la fuente de la doctrina católica sobre la existencia espiritual, la omnipotencia de la divinidad, el poder espiritual de los ritos (sacramentos y sacramentales, tales como el agua bendita) y la perspectiva ética.

Todas estas referencias en sus peculiares modos de combinarse, son trasmitidas de maestros a discípulos por medio de la enseñanza oral. Por este motivo la fuente de información se ha de referir al discurso de los chamanes y de quienes se acercan a ellos. En el discurso de los chamanes es donde podemos notar todos los elementos, muchas veces explícitos u otras implícitos. El chamán comunica su tradición en las consultas, en los rituales o en espacios específicamente intencionados para la formación de otros chamanes. La actual tradición oral del neochamanismo no cuenta ya con los mecanismos de garantía de la rectitud doctrinal que tenían las culturas indígenas y africanas en la antigüedad, puesto que no pone el mismo énfasis en la memorización de los relatos[[222]](#footnote-223). Esto favorece el que se vayan integrando nuevos elementos o al menos nuevas perspectivas de interpretación de los elementos tradicionales.

Junto con la tradición oral, pueden existir algunos textos que la refuerzan, pero que muchas veces son poco inteligibles sin la guía de un maestro que conozca el sentido profundo. En esta línea, algunos escritos que fijan por escrito la tradición oral o que contienen oraciones a usarse en los rituales, muchas de ellas procedentes del catolicismo popular, cobran pleno sentido sólo en la enseñanza y práctica de los chamanes.

Para los dos casos a que se refiere este estudio recurrí a las fuentes orales por medio de historias de vida, entrevistas y diálogos informales, junto con la observación de las prácticas. Por otra parte también tuve acceso a las libretas de santero y a los cuadernos de apuntes de los cursos de chamanismo, así como al texto de oraciones usado por la Escuela de Magia Chamánica.

Con estos materiales ha sido posible construir la descripción e interpretación de los dos casos de chamanismo urbano que me interesa estudiar, cuya presentación hago en los dos siguientes capítulos.

1. Galinier...: op. cit. p. ix. [↑](#footnote-ref-2)
2. Ibídem, p. x. [↑](#footnote-ref-3)
3. Mircea Eliade: *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. FCE, México, 1992. p. 22. [↑](#footnote-ref-4)
4. La distinción entre brujo y hechicero suele referirse a la orientación del individuo, según sea hacia el bien o el mal, respectivamente. Sin embargo, esta perspectiva ética es característica sólo de las cosmovisiones dualistas y en muchas ocasiones es difícil establecer la distinción (cfr. Ibídem, p. 156). [↑](#footnote-ref-5)
5. Galinier..., op. cit., p. ix. [↑](#footnote-ref-6)
6. Cfr. los comentarios que aparecerán más delante, relativos al panorama contemporáneo. [↑](#footnote-ref-7)
7. Keneth Meadows: *Iniciación Chamánica.* Roca, México, 1993. p. 12. Citado por Jorge Manzano: “Grandes Horizontes” en *XIPE-TOTEK Nº 25*. ILFCAC/CRASAC, 1998, Guadalajara. En los números 25 al 32 de la revista se publica la memoria del ciclo de conferencias “Otros Mundos, Otras Voces” tenidas en Guadalajara, en Otoño de 1993, que aborda la temática de lo que el autor llama *preternatural*. [↑](#footnote-ref-8)
8. Manzano: op. cit. p. 10-14. [↑](#footnote-ref-9)
9. Manuel Román: Entrevista concedida el 4 de marzo de 1999. [↑](#footnote-ref-10)
10. En este particular, conviene notar como algunos investigadores han considerado el proceso de secularización como una etapa del proceso de la religión. Cfr Stark y Sims: op. cit. pp. 1-3.429 ss y Nikos Kokosalkis: "Orientaciones Cambiantes en Sociología de la Religión", en *Cristianismo y Sociedad*, Nº 104, 1990, México. p. 41-42. [↑](#footnote-ref-11)
11. Cfr. Durkheim: op. cit. p. 41-45. La perspectiva es retomada por Eliade: *Lo sagrado...* p. 21-23. [↑](#footnote-ref-12)
12. Eliade: *Lo sagrado*... p. 20. El subrayado es del autor. [↑](#footnote-ref-13)
13. Michel Perrin: “Lógica Chamánica” en Galinier...: op. cit. p. 1-15. [↑](#footnote-ref-14)
14. Sea porque reconoce un dios totalmente otro e in-manipulable o porque éticamente descubre la magia como una manipulación del hombre mismo. Al particular conviene revisar el texto de Dussel: *Religión*. p. 48-51. Para ejemplo de condenación de la brujería y la magia en el Antiguo Testamento, véase *Éxodo 22,17; Levítico 19,31; Deuteronomio 18,10-11*. [↑](#footnote-ref-15)
15. Para estas consideraciones voy siguiendo a Frazer: op. cit. p. 74 ss. La expresión entrecomillada aparece en la página 76. [↑](#footnote-ref-16)
16. Ibídem, p. 35 ss. distingue dos tipos fundamentales de magia, desde estos supuestos, atendiendo a su manera de asociar la causalidad: la homeopática o imitativa, donde los ritos producen efectos similares, y la contaminante o de contacto, donde el efecto se produce al entrar en contacto directo o indirecto con algo. [↑](#footnote-ref-17)
17. Cfr. Manzano: op. cit. p. 5-10. [↑](#footnote-ref-18)
18. Luigi Lombardi: “El Hambre como Derrota de Dios” en Carlos Álvarez; María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez: *La religiosidad popular I, antropología e historia.* Anthropos, Barcelona, 1989. p. 56. [↑](#footnote-ref-19)
19. Tampoco cabe aquí una reflexión sobre lo que constituye lo religioso, para lo que se puede recurrir a abundante bibliografía, de entre ella señalo algunos textos que me han servido de referencia para este estudio: Eliade: *Lo Sagrado...*; Houtart: op. cit.; Brian Morris: *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*. Paidós, Barcelona, 1995; Manuel Reyes Mate (dir): *Religión*. Trota, Madrid, 1993. Una revisión rápida de las perspectivas se encuentra en Gregory Baum: "Definiciones Sociológicas de la Religión". En: *Concilium*. Revista Internacional de Teología, Número 156, 1980, Madrid, p. 348-362. [↑](#footnote-ref-20)
20. Cfr. Miret: op. cit. p. 20. Hay otra propuesta de cinco dimensiones en Stark y Sims: op. cit. p. 9-10. [↑](#footnote-ref-21)
21. Más adelante señalaré cómo, en este nivel, se da un discurso marcado por cierta referencia identitaria al catolicismo por parte de los grupos neochamánicos. [↑](#footnote-ref-22)
22. Cfr. Frazer, op.cit. p. 78-79. [↑](#footnote-ref-23)
23. Esta perspectiva parece presente en muchos casos de la religiosidad popular que describiré más adelante. [↑](#footnote-ref-24)
24. En adelante me referiré a los casos como chamanismo o como fenómenos mágico-religiosos indistintamente. [↑](#footnote-ref-25)
25. Luis Maldonado: “Religiosidad Popular” en Álvarez...: op. cit. p. 38. [↑](#footnote-ref-26)
26. Ibídem, p. 41. [↑](#footnote-ref-27)
27. Términos que en este estudio yo uso indistintamente, aunque siempre supongo un sentido dinámico. [↑](#footnote-ref-28)
28. Cfr. Manuel Marzal: "Sincretismos Religiosos Latinoamericanos" en Reyes: op. cit. p. 58-59. [↑](#footnote-ref-29)
29. Cfr. Idem*.* [↑](#footnote-ref-30)
30. Maldonado: op. cit. p. 37. [↑](#footnote-ref-31)
31. José Sánchez: “Religiosidad Cristiana Popular Andaluza durante la Edad Media” en Álvarez op. cit. p. 113. [↑](#footnote-ref-32)
32. Así es como se denomina en los casos estudiados a los rituales mágico-religiosos que generan efectos en la vida de las personas: *le hicieron un trabajo*. [↑](#footnote-ref-33)
33. Cfr. Dussel: *Historia...* p. 132. [↑](#footnote-ref-34)
34. En la medida que se pretendía fundar una cultura cristiana según el modelo del medioevo europeo, manteniendo la identificación de la cultura hispánica con el núcleo mítico-ético del cristianismo, del cual sería expresión. [↑](#footnote-ref-35)
35. Dussel: *Historia*... p. 133. [↑](#footnote-ref-36)
36. Dado que el encuentro es temporalmente más reciente y no pasó por todas las etapas que vivieron muchos grupos indígenas. [↑](#footnote-ref-37)
37. José Luis García: “El Contexto de la Religiosidad Popular” en Álvarez... op. cit. p. 19. [↑](#footnote-ref-38)
38. Dussel lo comentó en una conferencia en la UAM-Xochimilco en 1987. El matiz del término religiosidad es que se refiere a una manera de vivir una religión determinada, de manera que puede haber varias maneras al interior de una misma religión. Cfr. Dussel: *Historia...* p. 134 y 147. Además Sánchez : op. cit. p. 105. [↑](#footnote-ref-39)
39. Parker: op. cit. p. 60. [↑](#footnote-ref-40)
40. Cfr. Pedro Córdoba: “Religiosidad Popular: Arqueología de una Noción Polémica” en Álvarez...: op. cit. p. 70-81. [↑](#footnote-ref-41)
41. Manuel Mandianes: “Caracterización de la Religión Popular” en Álvarez...: op. cit. p. 51. [↑](#footnote-ref-42)
42. Vittorio Lanternari: “La religion populaire. Perspective Historique et Anthropologique.” *Archives de Sciences Sociales des Religions* 53/1, p. 137. Citado en Parker: op. cit. p. 61. [↑](#footnote-ref-43)
43. Ibídem. p. 45. [↑](#footnote-ref-44)
44. Cfr. Ibid. p. 45-47. [↑](#footnote-ref-45)
45. Jorge Seiboid: "Religión y Magia en la Religiosidad Popular Latinoamericana" en Reyes: op. cit. p. 80. [↑](#footnote-ref-46)
46. Cfr. Las anotaciones al respecto en Ibídem. 83-89. [↑](#footnote-ref-47)
47. Dussel: *Historia...* p. 178. El autor cita el Primer Concilio Plenario Latinoamericano, celebrado en 1899, donde suman las preocupaciones compartidas con la iglesia europea, como el socialismo, la masonería o la prensa, a las preocupaciones propias del contexto latinoamericano, aunque buscando las mismas respuestas propuestas desde Europa en una tónica de restauración de la cristiandad. [↑](#footnote-ref-48)
48. Cfr. Bastian: op. cit. p. 25-27. [↑](#footnote-ref-49)
49. García: op. cit. p. 23. [↑](#footnote-ref-50)
50. Dos intentos de afrontar este reto los podemos encontrar en Houtart: op. cit. y Maduro: op. cit. Aunque quizá el mejor logro está en Parker: op. cit. [↑](#footnote-ref-51)
51. Maldonado: op. cit. p. 30. [↑](#footnote-ref-52)
52. Parker: op. cit. p. 193. [↑](#footnote-ref-53)
53. Paul Blanquart: “Un noveau christianisme” en: *Autrement*. Nº 44. s/l. 1982. pp. 237-238. Citado en Jean Meyer: *Historia de los cristianos en América Latina : siglos XIX y XX*. Vuelta, México, 1989. p. 268. [↑](#footnote-ref-54)
54. Jacques Lafaye: *Quetzalcóatl y Guadalupe*. FCE, México, 1995. p. 57. [↑](#footnote-ref-55)
55. Ibídem, p. 53. [↑](#footnote-ref-56)
56. Cfr., J. Grigulévich: *La Iglesia y las luchas de liberación en América Latina*. Progreso, Moscú, 1984; Dussel: *Historia...* y Meyer: *op.cit.* [↑](#footnote-ref-57)
57. Serge Gruzinski: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. FCE, México, 1991. p. 186. [↑](#footnote-ref-58)
58. Cfr. Maldonado: op. cit. p. 34-35. [↑](#footnote-ref-59)
59. Cfr. Gruzinski: op. cit. p. 16-17. [↑](#footnote-ref-60)
60. Parker: op. cit. p. 20. [↑](#footnote-ref-61)
61. Meyer: op. cit. p. 23. [↑](#footnote-ref-62)
62. Parker: op. cit. pp. 15-16. [↑](#footnote-ref-63)
63. *Inter Coetera* (del 3 y 4 de mayo) y *Eximiae Devotionis* (del 3 de mayo), donde se otorga a los Reyes Católicos las tierras del *nuevo mundo...*(Dussel: *Historia...* p. 82). [↑](#footnote-ref-64)
64. Ello no fue obstáculo para que algunos hombres, precisamente desde el campo religioso-católico se dieran cuenta de la magnitud del crimen que significaba la conquista y la esclavitud. Como ejemplos baste recordar en México las denuncias de Bartolomé de las Casas (Cfr. Dussel: *Historia*... p. 30) y en Cuba de Miguel Velazquez. (Cfr. Rafael Duharte: "La Abolición de la Esclavitud en Cuba: Cronología Comentada [1533-1886]" en *Del Caribe*, Nº 8. 1987, Santiago. p. 115). [↑](#footnote-ref-65)
65. José Carlos Mariátegui: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Amauta, Perú, Lima, 1970, pp. 172-173. Citado en Meyer: op. cit. p. 165. [↑](#footnote-ref-66)
66. Cristóbal Colón: *Segunda Carta*. Citado en Parker: op. cit. p. 17. [↑](#footnote-ref-67)
67. Ibídem, p. 18. Cfr. Grigulévich: op. cit. p. 36. [↑](#footnote-ref-68)
68. Grigulévich: op. cit. p. 87. [↑](#footnote-ref-69)
69. Ibídem. p. 57. [↑](#footnote-ref-70)
70. Parker: op. cit. p. 27. [↑](#footnote-ref-71)
71. Idem. [↑](#footnote-ref-72)
72. Cfr. Ibídem, p. 29. [↑](#footnote-ref-73)
73. Ibídem. p. 31. [↑](#footnote-ref-74)
74. Cfr. Lafaye: op. cit. p. 57-71. [↑](#footnote-ref-75)
75. Parker: op. cit. p. 31. [↑](#footnote-ref-76)
76. Lafaye: op. cit. p. 53. [↑](#footnote-ref-77)
77. Parker: op. cit. p. 27. [↑](#footnote-ref-78)
78. Cfr. Gruzinski: op. cit. p. 41. [↑](#footnote-ref-79)
79. Lafaye: op. cit. p. 52. [↑](#footnote-ref-80)
80. Octavio Paz: “Prefacio” en Lafaye: op. cit. p. 15. Citado en Parker: op. cit. p. 19. [↑](#footnote-ref-81)
81. En algunas comunidades náhuatl donde me ha tocado trabajar, todavía hoy se dirigen a la Virgen María como tonantzin (nuestra mamita), pero en esos lugares no la identifican con una divinidad indígena. [↑](#footnote-ref-82)
82. Siguiendo la periodización para la Historia de la Iglesia en América Latina, de Dussel (*Historia...* p. 91-102), podemos ubicar antes de 1551, fecha del Primer Concilio Provincial de Lima, las dos primeras etapas que él propone, de los primeros pasos y las misiones en Nueva España y Perú, siendo la tercera la de la organización y afianzamiento de la Iglesia. [↑](#footnote-ref-83)
83. Considerando aquí tanto a indígenas como a africanos, dado que ambos contaban con una tradición cultural propia anterior al contacto con los europeos y que se puede distinguir de lo que resultó como producto de ese encuentro. [↑](#footnote-ref-84)
84. Entre esos grupos se hallan los fueguinos, los patagones, los mapuches y los misquitos. Cfr. Meyer: op. cit. p. 116. [↑](#footnote-ref-85)
85. Lafaye: op. cit. p. 55. Cfr. La postura de Gruzinski: op. cit. p. 27, que propone distinguir los primeros veinte años, ca. 1520-1540. [↑](#footnote-ref-86)
86. Gruzinski: op. cit. p. 23-24. [↑](#footnote-ref-87)
87. Lafaye: op. cit. p. 58. [↑](#footnote-ref-88)
88. Ibídem. p. 59. [↑](#footnote-ref-89)
89. Ibídem, p. 60. Cfr. la referencia hecha por el autor, “Proceso del Santo Oficio contra Martín Ucelo, Indio, por Idólatra y Hechicero” en *Proceso de Indios Idólatras y Hechiceros*. Publicaciones del Archivo General de la Nación, Tomo III, México, 1912, pp. 17-51. [↑](#footnote-ref-90)
90. Cfr. Lafaye: op. cit. p. 58-59. Los procesos son recuperados desde diferente perspectiva por Serge Gruzinski (Cfr. op. cit. p. 27-28). [↑](#footnote-ref-91)
91. Cfr. Lafaye: op. cit. p. 59. [↑](#footnote-ref-92)
92. Gruzinski: op. cit. p. 93. [↑](#footnote-ref-93)
93. Lafaye: op. cit. p. 64. [↑](#footnote-ref-94)
94. Cfr. Gruzinski: op. cit. p. 26. [↑](#footnote-ref-95)
95. Ibídem. p. 21. El autor cita a Motolinía (Toribio de Benavente, llamado): *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. UNAM, México, 1971, p.5. [↑](#footnote-ref-96)
96. Gruzinski: op. cit. p. 25. [↑](#footnote-ref-97)
97. Cfr. Ibídem. p. 96-97. [↑](#footnote-ref-98)
98. Ibid. p. 37. [↑](#footnote-ref-99)
99. Cfr. Ibid. pp. 101-102. [↑](#footnote-ref-100)
100. Sin embargo, habrá que observar con detalle el papel que cada cultura asignaba al ser superior, puesto que muchas veces los investigadores se han acercado a las culturas buscando enciontrar en ellas elementos similares a sus supuestos judeocristianos. [↑](#footnote-ref-101)
101. Parker: op. cit. p. 20-21. [↑](#footnote-ref-102)
102. Mariátegui: op. cit. p. 172-173. Citado en Meyer: op. cit. p. 165-166. [↑](#footnote-ref-103)
103. Gruzinski: op. cit. p. 93. [↑](#footnote-ref-104)
104. Ibídem. p. 94. [↑](#footnote-ref-105)
105. Ibid. p. 97-98. [↑](#footnote-ref-106)
106. Ibid. p. 151. [↑](#footnote-ref-107)
107. Ibid. p. 154-155. [↑](#footnote-ref-108)
108. Ibid. p. 159. [↑](#footnote-ref-109)
109. Ibid, p. 159. [↑](#footnote-ref-110)
110. Lafaye: op. cit. p. 84. [↑](#footnote-ref-111)
111. Estoy considerando aquí la tercera y cuarta etapas mencionadas por Dussel en su *Historia...* p. 102-113, de 1551 a 1700, correspondientes a la organización y el afiazamiento, y a los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica. [↑](#footnote-ref-112)
112. Paz: op. cit. en Lafaye: op. cit. p. 15. [↑](#footnote-ref-113)
113. Gruzinski: op. cit. p. 27. [↑](#footnote-ref-114)
114. Cfr. Ibídem. La obra recorre el proceso cultural desde diversas perspectivas. [↑](#footnote-ref-115)
115. Me refiero a las obras de “*Cristóbal de Molina,... Juan de Tovar, José de Acosta, y especialmente Bernardino de Sahagún*” (Dussel: *Historia...* p. 124). Cabe reconocer que algunos de estos trabajos encontraron gran obstáculo en su época para difundirse, la preocupación estaba presente pero no era unánime. [↑](#footnote-ref-116)
116. Grigulévich: op. cit. p. 76. [↑](#footnote-ref-117)
117. Gruzinski: op. cit. p. 28. [↑](#footnote-ref-118)
118. Grigulévich: op. cit. p. 77. La cita de Mariátegui corresponde a la edición de *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. s/e Cuba, La Habana, 1963, p. 150. [↑](#footnote-ref-119)
119. Parker: op. cit. p. 171-172. [↑](#footnote-ref-120)
120. Cfr. II CELAM, *La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio*. 2,1. [↑](#footnote-ref-121)
121. Paz: op. cit. en Lafaye: op. cit. p. 15. Citado en Parker: op. cit. p. 19. [↑](#footnote-ref-122)
122. Dussel: *Historia...* p. 103. [↑](#footnote-ref-123)
123. Gruzinski: op. cit. p. 66-67. [↑](#footnote-ref-124)
124. Ibídem. p. 74. [↑](#footnote-ref-125)
125. Cfr. Lafaye: op. cit. p. 58. [↑](#footnote-ref-126)
126. Fundada en México en 1571 y en Perú en 1590 (Cfr. Dussel: *Historia...* p. 112). [↑](#footnote-ref-127)
127. «... se os advierte que por virtud de nuestros poderes no habéis de proceder contra los indios del dicho vuestro distrito...» Apéndice: “Instrucciones del Cardenal D. Diego de Espinosa a los Inquisidores de México, Agosto de 1570" en: *Libro Primero de Votos de la Inquisisción de México* (1573-1600), México. 1949. Citado en Lafaye: op. cit. p. 58. [↑](#footnote-ref-128)
128. Greenleaf, *The roman Catholic Church in Colonial Latin America*. USA, New York, 1971. p. 9. Citado en Grigulévich: op. cit. p. 13. [↑](#footnote-ref-129)
129. Cfr. Lafaye: op. cit. p. 66-71. [↑](#footnote-ref-130)
130. Gruzinski: op. cit. p. 70. [↑](#footnote-ref-131)
131. Ibídem. p. 120. [↑](#footnote-ref-132)
132. Dussel: *Historia...* p. 113. Cfr. la quinta etapa que el autor considera, de 1700 a 1808, (113 ss). [↑](#footnote-ref-133)
133. Cfr. Meyer: op. cit. p. 15. [↑](#footnote-ref-134)
134. Ibídem. p. 39. [↑](#footnote-ref-135)
135. Grigulévich: op. cit. p. 53. [↑](#footnote-ref-136)
136. Dussel ( *Historia*... pp. 151-171) sitúa el periodo de esta crisis desde el inicio de las luchas de independencia hasta mediados del siglo XIX Coincide con la sexta y séptima etapas de Dussel, de 1808 a 1850, caracterizadas también por la crisis. Cfr. Meyer: op. cit. p. 15, señala como una ruptura fundamental en torno a la Revolución Francesa. [↑](#footnote-ref-137)
137. Meyer: op. cit. p. 15. [↑](#footnote-ref-138)
138. Ibídem. p. 17. [↑](#footnote-ref-139)
139. Cfr. Ibid. p. 37. [↑](#footnote-ref-140)
140. Grigulévich: op. cit. p. 26. [↑](#footnote-ref-141)
141. Meyer: op. cit. p. 245. [↑](#footnote-ref-142)
142. Ibídem. p. 27. [↑](#footnote-ref-143)
143. Ibid. p. 17. [↑](#footnote-ref-144)
144. Cfr. Grigulévich: op. cit. p. 176-178. [↑](#footnote-ref-145)
145. Meyer: op. cit. p. 89. [↑](#footnote-ref-146)
146. Ibídem. p. 353. [↑](#footnote-ref-147)
147. Ibid. p. 52. [↑](#footnote-ref-148)
148. Dussel: *Historia...* p. 187. [↑](#footnote-ref-149)
149. Presentaré en el siguiente capítulo cómo algo similar sucedió en el caso cubano. [↑](#footnote-ref-150)
150. Parece ser que el periodo de crisis propio de la ruptura con España, se vivió hasta tiempos posteriores en lugares como Cuba, donde la independencia tardará un siglo y donde los niveles de ruptura con la Iglesia Española fueron distintos por no tratarse ya del esquema del Patronato. Quizá por ello sigue existiendo una fuerte confrontación entre la iglesia jerárquica y la religiosidad afrocubana. [↑](#footnote-ref-151)
151. Luis González: *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*. México. 1979. p. 44. Citado en Meyer: op. cit. p. 174. [↑](#footnote-ref-152)
152. Cfr. la cita que hace Dussel: *Historia...* p. 173 de Octavio Paz: *El Laberinto de la soledad*, mencionando que esa actitud caracteriza la Reforma en México. [↑](#footnote-ref-153)
153. Cfr. Grigulévich: op. cit. p. 184. [↑](#footnote-ref-154)
154. Coincide con la octava etapa de Dussel, “La ruptura se produce”, de 1850 a 1930 (*Historia...* p. 171-178). Cfr. Meyer: op. cit. p. 13, marca una ruptura hacia 1920. [↑](#footnote-ref-155)
155. Meyer: op. cit. p. 11. [↑](#footnote-ref-156)
156. Cfr. Dussel: *Historia...* p. 142 y 146. [↑](#footnote-ref-157)
157. Parker: op. cit. p. 163. [↑](#footnote-ref-158)
158. Mariátegui: op. cit. p. 143-159. Citado en Meyer: op. cit. p. 105. [↑](#footnote-ref-159)
159. Dussel: *Historia...* p. 171. [↑](#footnote-ref-160)
160. Meyer: op. cit. p. 78. [↑](#footnote-ref-161)
161. Cfr. Ibídem. p. 183. [↑](#footnote-ref-162)
162. Kardec escribe sus obras en torno a la mitad del siglo XIX, de 1857 a 1868. [↑](#footnote-ref-163)
163. Cfr. Meyer: op. cit. p. 75-77, 111 ss. [↑](#footnote-ref-164)
164. Cfr. Ibídem. p. 119. [↑](#footnote-ref-165)
165. *Defensa del Cura Reynoso por el licenciado Juan Zelayeta*. s/e Guadalajara, 1874.Folleto de 36 pp. citado en Meyer: op. cit. p. 124-125. Este autor aclara que el cura más bien pretendió detener el crimen. [↑](#footnote-ref-166)
166. Paula Kolonitz: *Un Viaje a México en 1864*. México, 1984, pp. 172-173. Citado en Meyer: op. cit. pp. 163-164. [↑](#footnote-ref-167)
167. F. Vera: *Colección de Documentos Eclesiásticos de México*. 3 vols. Amecameca, 1887, vol. I, pp. 407-408. Citado en Meyer: op. cit. p. 168. [↑](#footnote-ref-168)
168. Cfr. Meyer: op. cit. p. 185-186. [↑](#footnote-ref-169)
169. Ibídem. p. 170-171. [↑](#footnote-ref-170)
170. Cfr. *Archivo de la Mitra de Guadalajara*, parroquia Nochistlán, padre Jesús Chávez, 13 de agosto de 1906. Citado en Meyer: op. cit. p. 193-197. [↑](#footnote-ref-171)
171. Conviene considerar que en este periodo de tiempo da inicio el estudio de la religiosidad afrocubana por parte de Don Fernando Ortiz, donde la considera como un elemento del hampa y de la mala vida en la Habana (Cfr. Ortiz: *Los Negros Brujos*.). [↑](#footnote-ref-172)
172. “Dei Filius” (Constitución dogmática sobre la fe católica), selección de textos en Henricus Denzinger et Adolfus Shönmetzer (eds): *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Herder, Barcelona, 1965. Nº 3000-3045, pp. 586-585. [↑](#footnote-ref-173)
173. “Pastor aeternus” (Constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo), selección de textos en Denzinger y Shönmetzer: op. cit. Nº 3050-3075, pp. 595-601. [↑](#footnote-ref-174)
174. Meyer: op. cit. p. 95. [↑](#footnote-ref-175)
175. Término acuñado por Roger Bastide (Cfr.T. Lynn Smith y A.. Marchant (comps): *Brazil, Portrait of Half-Continent*. New York, 1951, pp. 334-355. Citado por Meyer: op. cit. p. 148. [↑](#footnote-ref-176)
176. Meyer: op. cit. p. 154. [↑](#footnote-ref-177)
177. Idem. El autor considera, por cierto, demasiado simplista esta afirmación, lo cual me parece se matiza desde la perspectiva de centralidad de la identidad católica que ya he venido desarrollando. [↑](#footnote-ref-178)
178. Coincide con la novena etapa propuesta por Dussel, que va de 1930 a 1962 (Cfr. *Historia...* pp. 179-192). [↑](#footnote-ref-179)
179. Meyer: op. cit. p. 13. [↑](#footnote-ref-180)
180. Ibídem. p. 207. [↑](#footnote-ref-181)
181. Cfr. Dussel: *Historia...* p. 179. [↑](#footnote-ref-182)
182. Cfr. Meyer: op. cit. p. 233 ss. [↑](#footnote-ref-183)
183. Se trata de asociaciones, sindicatos e incluso partidos políticos católicos. [↑](#footnote-ref-184)
184. Trinidad Sánchez: *Obras Selectas* t. I. s/e. Puebla, 1945. p. 37-38. Citado en Meyer: op. cit. p. 97. [↑](#footnote-ref-185)
185. Meyer: op. cit. p. 245. [↑](#footnote-ref-186)
186. Cfr. Dussel *Historia...* p. 181-183; Meyer: op. cit. p. 212. [↑](#footnote-ref-187)
187. Pedro Carrasco: *El Catolicismo Popular de los Tarascos*, México, 1976, p. 190-191. Citado en Meyer: op. cit. p. 165-167. [↑](#footnote-ref-188)
188. Oscar Maldonado: “Cuba: révolution et catholicisme” en *Spiritus*. Nº 66, París, p. 84. Citado en Meyer: op. cit. p. 247. [↑](#footnote-ref-189)
189. Esto parece seguir sucediendo con los inmigrantes a las grandes urbes y tuve oportunidad de corroborarlo en la propia experiencia de trabajo popular en colonias suburbanas del Distrito Federal, de 1984 a 1993. Es particularmente notorio en la organización de la fiesta parroquial, que se construye desde el modelo de la *fiesta del pueblo*. [↑](#footnote-ref-190)
190. Bastian: op. cit. p. 9. [↑](#footnote-ref-191)
191. Coincidimos aquí con la décima etapa de Dussel que va desde 1962 hasta la fecha (Cfr. *Historia ...* p.. 22 y siguientes). [↑](#footnote-ref-192)
192. Cfr. Meyer: op. cit. p. 111. [↑](#footnote-ref-193)
193. Para abordar la complejidad del sentido de la secularización, puede resultar iluminador revisar el aporte de Roland Campiche en su artículo "Un Enfoque Sociológico en Torno al Campo Religioso" en *Cristianismo y Sociedad*, Nº 104. 1990, México. p. 16-18. [↑](#footnote-ref-194)
194. Rubén Alves: “Le retour au sacré” en *Archives des sciences sociales des religions.* Vol 47, Nº 1. s/l. 1979, p. 36-38. Citado en Meyer: op. cit. p. 266. [↑](#footnote-ref-195)
195. Particularmente en su versión de *teología de la liberación*, pero no exclusivamente. Además es compleja la aplicación de esta categoría, pues se ha entendido en tantos sentidos, que uno de sus autores clásicos, Gustavo Gutiérrez, advertía tal confusión durante el ciclo de conferencias de Teólogos del III Mundo, en la ciudad de México, en junio de 1987. [↑](#footnote-ref-196)
196. Cfr. Seiboid: op. cit. p. 83-86. [↑](#footnote-ref-197)
197. Bastian: op. cit. p. 11. [↑](#footnote-ref-198)
198. Cfr. Ibídem. p. 33-46. [↑](#footnote-ref-199)
199. Ibid. p. 96-97. [↑](#footnote-ref-200)
200. Meyer: op. cit. p. 349. [↑](#footnote-ref-201)
201. Parker: op. cit. p. 96. [↑](#footnote-ref-202)
202. Ibídem. p. 104. [↑](#footnote-ref-203)
203. Ello no implica que carezcan de su propio significado en el ambiente urbano, donde las flores son apreciadas por su belleza y a menudo asociadas a la expresión afectiva: ello sea en la galantería por medio de flores o en la ofrenda de flores en los templos católicos. [↑](#footnote-ref-204)
204. Ibid. p. 116. La obra de Thomas Luckman a que se refiere es *La Religión Invisible*. Sígueme, Salamanca, 1973. [↑](#footnote-ref-205)
205. Bastian: op. cit. p. 96. [↑](#footnote-ref-206)
206. Parker: op. cit. p. 117. [↑](#footnote-ref-207)
207. Ibídem. p. 129. [↑](#footnote-ref-208)
208. Ibid. p. 132. El autor hace aquí referencia al trabajo de Manuel Marzal: “La Religiosidad de la Cultura de la Pobreza” en *Catequesis Latinoamericana*, Año 2, Nº 7, pp- 305-381 y Nº 8, pp. 494-512. [↑](#footnote-ref-209)
209. La expresión me parece más explícita para referirnos genéricamente al mundo alterno, horizonte de lo sagrado, que hablar del *otro mundo*, que fácilmente evoca el imaginario católico del *cielo*. [↑](#footnote-ref-210)
210. Hay grupos donde no se destaca la figura del líder o mediador, sino que se procura un dominio común de las soluciones esotéricas. En este caso se hacen mucho más presentes otras fuentes de la Nueva Era, como el orientalismo o el gnosticismo, por ejemplo. [↑](#footnote-ref-211)
211. Cfr. Bastian: op. cit. p. 59-68. [↑](#footnote-ref-212)
212. Cfr. *supra*, la nota 54. [↑](#footnote-ref-213)
213. Respecto a esto profundizaré más delante, especialmente en el caso cubano. [↑](#footnote-ref-214)
214. Esto lo afirmaba Sofía en la entrevista de historia de vida y lo dice a menudo en el sentido de que no se exige una religión particular para ser iniciado como chamán, aunque de hecho suelan ester referidos al catolicismo. [↑](#footnote-ref-215)
215. En el caso de todos los chamanes entrevistados en Guadalajara, uno de los cuales es proveniente de la zona urbana de Lima, es notoria esta tendencia a explicar su vinculación con prácticas indígenas, particularmente en cuanto al manejo de las fuerzas de la naturaleza. [↑](#footnote-ref-216)
216. En Guadalajara se observó en los chamanes mucho respeto por la vertiente africana e incluso hay interés en algunos por acercarse a los rituales afrocubanos. [↑](#footnote-ref-217)
217. La recuperación de la perspectiva de la Nueva Era permite que se presenten ciertas explicaciones que sostienen tener fundamento científico respecto a la efectividad del chamanismo. Particularmente esto se refiere al manejo de energías, puesto que eso sería en el fondo lo que está haciendo el chamán. [↑](#footnote-ref-218)
218. Como una perspectiva que busca la razón de lo cotidiano en causas que están más allá de lo material con leyes tales como *así como es arriba es abajo* que se refiere a que lo que sucede en este mundo material corresponde a lo que sucede en el mundo inmaterial. [↑](#footnote-ref-219)
219. Corriente que sostiene que por medio de la mente es posible modificar la realidad objetiva, puesto que las fuerzas fundamentales del mundo se controlan a partir de la energía mental. [↑](#footnote-ref-220)
220. Personaje que se asegura que en una de sus reencarnaciones enseñó los secretos para el acceso al conocimiento pleno de la realidad desde un plano superior al material, gracias al cual es posible modificar la realidad por medio del adecuado manejo de la energía del cosmos. [↑](#footnote-ref-221)
221. Llama la atención que en los grados iniciales de la masonería se da gran importancia al estudio del chamanismo y de lo esotérico. [↑](#footnote-ref-222)
222. Además las culturas indígenas contemporáneas también muestran mayor apertura al enriquecimiento de su tradición en algunos grupos, aunque esto sea un fenómeno incipiente y que choca con la actitud de los ancianos, cuyo rol incluye la conservación de las tradiciones y *el costumbre*. [↑](#footnote-ref-223)