

NOTAS ETNOLOGICAS EN TORNO AL FENOMENO RELIGIOSO DE LA DANZA

Carlos René García Escobar.

En la práctica de las danzas tradicionales está la de la adscripción religiosa de sus integrantes individual y colectivamente.

Para contestar algunas importantes cuestiones explicaré antes la forma cómo se realiza el proceso de adscripción religiosa de los integrantes y componentes de la danza (el fenómeno religioso), trayendo en auxilio del análisis los esquemas teóricos del tratamiento del fenómeno propuestos magistralmente por Mircea Eliade quien ha profundizado abundantemente en este aspecto. No debe olvidarse que en este sentido, Emile Durkheim, Marcel Mauss y George Frazer son pilares fundamentales en el estudio histórico antropológico de la Religión y las religiones en diversas regiones de la tierra.¹

Lo Sagrado y lo Profano

Por otro lado, se reconoce y se agradece aquí el valioso asesoramiento que en esta materia se ha recibido del Lic. Celso A. Lara Figueroa a través de sus cursos sobre Antropología de la Religión en la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos y, de sus generosas orientaciones para el debido tratamiento del tema en este texto.

Así por ejemplo, haré la distinción entre dos "modalidades de estar en el mundo" conceptualizadas por Eliade, con el objetivo de comprender el fenómeno religioso y sus interrelaciones a cabalidad. Ellas son **lo sagrado y lo profano**.

Lo sobrenatural del mundo de **lo sagrado** es toda la concepción de la vida que una sociedad hace con relación al fenómeno religioso en donde tiene cabida el mundo de los espíritus, de los santos, del cielo, de las divinidades y de lo hierofánico en relación con la necesidad humana del

culto a lo inexplicable-intangible pero explicado en un sistema-núcleo de creencias e ideología religiosa trascendentes durante grandes períodos de tiempo histórico a su vez determinado por el tiempo actual que lo supedita socialmente.

Lo profano se refiere al que hacer cotidiano, a la vida diaria en equis espacio y tiempo, en una sociedad y cultura concretamente delineada por sus propios procesos socioeconómicos y culturales que lo determinan en un tiempo y un espacio históricamente determinado.

Estos dos modos de ser se relacionan dialécticamente pues en cuanto uno deja de fungir, empieza a fungir el otro, o ambos a la vez mediante procesos concretos establecidos por el rito inmerso en las formaciones económicas e histórico-sociales de las sociedades y de su herencia cultural conformando la determinada estructura jerárquica en la que lo oficial y lo popular se vuelven tradicionales en contextos nuevos y sincréticos, fenómeno totalizante que aparece desde las lejanas comunidades primitivas en donde lo mágico-religioso marca el paso del desarrollo socio-económico y cultural sobre sobredeterminándolos hasta las sociedades mayor desarrolladas en las que la religión es mucho más que la simple **magia y animismo**.

Por eso dice Eliade:²

"El lector se dará cuenta en seguida de que lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Estos modos de ser en el mundo no interesan solo a la historia de las religiones o a la sociología, no constituyen un mero objeto de estudios históricos, sociológicos, etnológicos. En última instancia, los modos de ser **sagrado y profano** dependen de las diferentes posiciones que el hombre ha conquistado en el cosmos; interesan por igual al filósofo que al hombre indagador ávido de conocer las dimensiones posibles de la existencia humana".

El fenómeno religioso latente en las religiones de cuño tradicional especialmente, se manifiesta en los mundos de **lo sagrado y lo profano** que

aparecen mediante el proceso de volver intermitentemente de **lo profano** a **lo sagrado** en tiempos y lugares precisos, es decir, lo **sagrado** latente constituido dentro de **lo profano** y que se liga para volver a **lo sagrado** latente. Al efectuarse esta liga y repetirse cada cierto tiempo, el fenómeno producido es el de **religar** (del latín *religare*) con lo que la religión alcanza sus altos desarrollos. Este religar no es más que el efecto de obtener el equilibrio social con el equilibrio individual o lo que es lo mismo, entrelazar la vida colectiva con la vida íntima por la persona misma viviendo colectiva e íntimamente al mismo tiempo.

La religión, entonces, se produce mediante un sistema núcleo de creencias y prácticas **-mitos y ritos-** que dan forma conceptual a las relaciones de los hombres y sus contornos. En este sentido, las fiestas religiosas son la expresión concreta del **rito** y sus ceremonias, así como en nuestro caso particular, las danzas, son manifestaciones en función de este rito, todo ello dentro de un marco simbólico del orden social tradicional.

La religión se fundamenta en un sistema de mitos y ritos que se concreta en los cultos. Esta creencia-núcleo es la piedra fundamental de toda religión sobre la cual se sustenta la vida religiosa de sus miembros en una sociedad con sus jerarquías específicas a nivel social, económico y religioso. Todo este sistema de creencias, además de lo socio-histórico, es asimilado, interpretado y reinterpretado por quienes están capacitados para conocerlo y a quienes se les ha transmitido en forma sistematizada a través de la enseñanza e instrucción y de la herencia cultural, lo que posibilita su conservación y que, además, sobredetermina el proceso histórico de una sociedad y cultura concreta, ya determinada por sus procesos sociales y económicos ingentes.

Este sistema de mitos y ritos es pues, ya, la religión definida. A este aspecto Eliade lo denomina "El mito del eterno retorno" que significa el retornar a aquel mundo cosmogónico en el que hubo convivencia entre la divinidad y el hombre y que una vez fuera roto por la acción humana y al cual se retorna ritualmente cada determinado tiempo (la fiesta religiosa) y en determinado espacio (el templo y/o santuario), ambos sagrados en esta ocasión. Es la vuelta a "la edad de oro" inicial.

Este **rito** del retorno al **mito** puede explicarse mediante el siguiente esquema el cual deberá orientarse de izquierda a derecha, misma dirección que si se dijera de abajo hacia arriba, en donde lo **profano** está a la izquierda (abajo) y lo **sagrado** está a la derecha (arriba). También debe entenderse que el **rito negativo** consiste en ceremonias preparatorias creando

Lares y Penates

Religiosidad Popular

En cuanto a la membresía de un cuerpo eclesiástico estructurado según lo apuntado, ha de señalarse que así como los iniciados y consagrados para la ritualización de los mitos, también posee características especiales por las que es precisamente integrante de una comunidad que profesa y practica una religión. Si el mundo de lo **sagrado** se manifiesta colectivamente, a través de la **Eclessia**, al nivel del individuo, particularmente, ésto se expresa a través de la introyección que el individuo hace de lo **sagrado**, personalmente. Estas manifestaciones de lo **sagrado** en forma personal y de la comunidad o partes de la misma se conocen como **lares** y **penates** respectivamente.

El **lar** es aquella manifestación concreta particular personal que liga al individuo con lo **sagrado** general.

El **penate** es la representación sagrada colectiva limitada a un grupo de la comunidad **Eclessia** y que liga al mundo de lo **sagrado** general. En este caso se trata de la imagen del Señor de la Ascensión presente en el altar principal de la iglesia de Lo de Bran I. **Penates** son también por ejemplo los espíritus guardianes de los cerros, lugares sagrados donde permanecen y en donde se les rinde el culto correspondiente y los espíritus presentes en los lugares de culto hierofánico como los altares de cofradía, los altares domésticos, los altares de las iglesias, los cementerios, los atrios y las cruces de los caminos.

Así es como aparece la religiosidad popular que, en el caso guatemalteco puede explicarse mediante el resultado a través de los siglos de la sincretismo entre el cristianismo católico tridentino vigente oficialmente hasta los años sesenta de nuestro siglo y el remanente etnoreligioso de los cultos sagrados prehispánicos mantenidos a razón de la fuerza de la tradición oral (la costumbre) y por la herencia sociocultural y los procesos económicos y políticos al calor de nuestra historia nacional.

La religiosidad popular está más que todo ligada al cristianismo católico por lo que en este sentido ha sido identificada también como **catolicismo popular**.

En Guatemala ha existido siempre -cuasi clandestina², hasta hacer su aparición pública en este siglo. A ella pertenecen instituciones

socioreligiosas como las cofradías indígenas, los guachivales salvadoreños, los zahorines o rezadores, y los grupos de danzas tradicionales en los que sus representantes y/o "autores" tienen siempre destacada participación en los cultos religiosos populares.

La religiosidad popular va de las prácticas mágicas de brujos de toda índole (cultos a los penates de lugares públicos y secretos) a las prácticas religioso-católicas como las procesiones y las ligadas al catolicismo oficial como ceremonias al interior de los templos católicos en los que suele officiar el ministro católico ante el **penate** principal. Con ella se practican toda una serie de distintas manifestaciones populares que se ligan a las fiestas titulares de las comunidades como las procesiones, las alfombras, ceremonias, rezos, música y danzas tradicionales que proceden de la tradición popular que se afianza en el pasado histórico de la nación.

Al respecto Pedro Carrasco y Gilberto Giménez⁴ acuñan y precisan el concepto de catolicismo popular definiéndolo como: "una forma de expresión religiosa propia de las capas populares marginadas, relativamente desviada de la norma eclesiástico-institucional, y resultante históricamente hablando, de la confluencia entre el catolicismo popular español y las religiones indígenas precolombinas".

Esta "resultante" es producida, si seguimos a Foster⁵, a través del contacto informal entre españoles y nativos americanos a lo largo del proceso colonial ya que el formal -o sea el oficial- era impuesto arbitrariamente por los sectores dominantes de entonces (La oligarquía el Estado y la Iglesia). Es decir que se convierte en una contestación popular ante la iglesia oficial y los grupos hegemónicos en el poder.

Viqueira⁶ ilustra cómo, por ejemplo, "La política modernizadora de los Borbones, que buscaba encaminar a la Nueva España, al igual que al resto del imperio, por la senda de la sociedad burguesa política de la cual forma parte el combate de las autoridades virreinales contra los "desórdenes" y los "excesos" de las fiestas religiosas populares, se topó con una resistencia de las clases populares las cuales para defender sus intereses se atrincheraron detrás de sus tradiciones, muchas de ellas de carácter religioso" cuando se sabe también que, sobretodo, fue en el siglo XVIII bajo el mandato de los reyes borbones y las intenciones eclesiásticas impulsadas por el Papa Inocencio III quien prohibió terminantemente las danzas y música populares dentro de las iglesias, como se acostumbraba, para que se hicieran fuera de ellas.⁷

Cortés y Larraz⁸, en sus viajes por todo el Reyno de Guatemala se sorprende a cada momento, a cada paso, y en cada parroquia, de la manera cómo, especialmente los indígenas y los mestizos, celebran sus fiestas religiosas bajo procedimientos desacordes con las normas eclesiásticas y canónicas y así es cómo detalla la presencia cuantitativa y cualitativa de cofradías y guachivales describiendo y aratematizando sus rituales y costumbres, como maquinaciones diabólicas y por lo tanto paganas e idolétricas así como de desórdenes, borracheras, orgias y comilunas.

El archivo histórico diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Estado de Chiapas, México, guarda fuentes ahora descubiertas y publicadas⁹ que describen "fiestas, ocasiones y entremeses, regocijos, peleas y pleitos; revelan bailes, danza del tigre, el **bovat** o el **tum**; nos dan el eco de la marimba, del clarín, de la chirimía, de la guitarra y denotan la nostalgia del órgano de la lejana patria; nos introducen en los panteones y en los velorios de ancianos o párvulos; nos hacen saborear los dulces, panes, chocolates, bebidas y manjares que sólo en esta oportunidad disfrutaban los pobres. Entre el entusiasmo y la excomunión, entre risas y lágrimas se desvela el colorido de nuestros pueblos en el enredo de la comedia popular y de la tragedia de los vasallos". "...El regocijo popular de las ciudades embellecidas en el siglo XVIII le cuesta al indio multas, azotes y destierro".

Este archivo revela que "el regocijo del campo es un teatro para las ciudades, acuartelado entre la imposición colonial y la clandestinidad indígena; que enfrenta durante siglos la autoridad (eclesiástica o civil) a las bases (parroquiales o municipales) con el debido saldo de faenas humillantes, multas, azotes y hasta el destierro indígena. Con dinero de por medio porque postula ganancias, la fiesta se juega entre la cruz eclesiástica y la espada del poder, divide a las facciones ladinas, prohíbe música, trajes, bailes, comidas, bebidas y hasta gozar las noches de luna".

Mucho de todo aquello ha llegado hasta nosotros, vívido en la cultura popular y manifiesto públicamente pues la vida republicana y moderna sigloveintiana (contemporánea) ha desvanecido los regocijos populares y clandestinos y la religiosidad popular adquiere carta de ciudadanía al expresarse paralelamente y ensamblada con la cultura y la religión oficial.

Citas

1. Cfr. Mircea Eliade entre otros trabajos *Vid -Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Editorial Labor 1985); Emile Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (Buenos Aires: Editorial Kapeluz 1961); Marcel Mauss *Lo Sagrado y lo profano* (3 tomos) (Barcelona: Seix Barral Editores 1970-72) y James George Frazer *La rama dorada* (México: Fondo de Cultura Económica 1960).
2. Mircea Eliade. *Lo Sagrado y lo Profano*. Trad. de Luis Gil. 6a. Ed. Editorial Labor. Barcelona, 1985. Págs. 21 y 22.
3. Pedro Cortés y Larraz. *DESCRIPCION GEOGRAFICO-MORAL DE LA DIOCESIS DE GOATHEMALA* (Guatemala, Tip. Nac., 1958) tomo II, P.150. Véase también de Jesús María Añoveros: *Situación Social de la Diócesis de Guatemala a Finales del Siglo XVIII*, tesis de graduación de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala, págs. 48-54 y del capitán don Martín Alfonso Tovilla su *Relación Histórica Descriptiva de las Provincias de la Verapaz y de la del Manchen*, No. 35, Edit. Univ. Guatemala, 1960, pág. 138.
4. Pedro Carrasco. *El Catolicismo Popular de los tarascos*. Setentenas, México, 1976 y Gilberto Giménez *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Euménicos, México, 1978.
5. George M. Foster. *Cultura y Conquista*. Universidad Veracruzana. México, 1962. Cap. I.
6. Juan Pedro Viqueira. "La Ilustración y las Fiestas Religiosas Populares en la Ciudad de México (1730-1821)", en *Cuicuilco*, Revista de la E. N. A. H., año IV, Nos.14-15, julio-diciembre, 1984.
7. Carlos F. Duarte, "Las Fiestas de Corpus Christi en la Caracas Hispanica. Tarasca, Gigantes y Diablitos", en *Artesanía y Folklore de Venezuela*, año X, No.58, abril-junio, 1987. Pág.7.
8. Cortés y Larraz. *Op. Cit.* Tomos I y II completos.
9. *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*. San Cristóbal de las Casas: INAREMAC, 1985, p.II.



Danza de Moros y cristianos, El Español. Col. La Florida Ciudad de Guatemala. Foto de Lourdes Chávez. 1989.



Ajitz. Danza La Conquista. Joyabaj, El Quiché. Foto de Carlos René García Escobar. 1988.