

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Facultad de Filosofía y Letras
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el
Caribe

honor reprehensionis
(Aproximaciones a la obra de Félix Báez-Jorge)

Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios
Latinoamericanos.

Pablo King Álvarez



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

honor reprehensionis
**(Aproximaciones a la obra de
Félix Báez-Jorge)**

Pablo King Álvarez

Índice

I. Introducción.	3
II. El estado del arte. La obra de Báez-Jorge. Parte uno.	12
I. <i>Rapport</i> : la etnografía.	14
II. Contacto: antropología aplicada.	17
III. Contexto: América.	22
IV. El vuelo: la afrodita barbuda.	29
III. El estado del arte. La obra de Báez-Jorge. Parte dos.	35
I. El universo de las diosas.	35
II. Del largo viaje de las sirenas.	43
III. La familia de María.	48
IV. Los juegos del santuario.	52
V. Los disfraces del Diablo.	60
V. De santidad.	65
IV. El caleidoscopio. Mirador de Félix Báez-Jorge.	71
I. Un círculo: una lente.	72
II. De contenidos en la estructura vacía.	80
III. <i>Piowačwe</i> : el juego de los espejos.	85
IV. Indios.	88
V. Te miro: me miras.	90
VI. Un rico acervo.	92
VII. El autor escritor.	93
VIII. Para cerrar, el caleidoscopio.	95
V. Anotaciones finales.	96
VI. Apéndice.	
Notas biográficas de Félix Báez-Jorge.	99
VII. Bibliografía.	115

Introducción

I

Entre los múltiples personajes que en México y Latinoamérica han desarrollado miradores importantes para acercarse a fenómenos sociales del continente, con cuyos trabajos muestran la complejidad y riqueza de las culturas en estas tierras; y aún más, que han obtenido como resultado de sus aproximaciones construcción de conocimiento y teoría social, hay uno con total vigencia y actualidad que ocupará las pesquisas que aquí se presentan. Se trata de Félix Báez-Jorge, cuyos trabajos deben pasar por un proceso de revisión, no por su extensión sino por su contenido.

La obra de Báez-Jorge asemeja un gran caleidoscopio, desde el cual se observan fenómenos culturales propios de América Latina y el Caribe. Es una mirada desde “aquí”, sobre “nosotros”, que muestra los movimientos, la complejidad y la naturaleza veleidosa de los fenómenos culturales como las conformaciones nacionales, las identidades construidas y en construcción constante, la producción de ideologías y la configuración de las conciencias sociales cimentadas en el continente. Es una producción que acusa ritmo propio y tiene procesos de descubrimiento que guían al autor por los intrincados temas que investiga, con una coherencia interna que se subraya en este escrito. Este trabajo analiza una obra de gran alcance, es un homenaje a Félix Báez-Jorge, pensador latinoameri- cano que

habla desde América para el hombre, ese animal que somos y que ha arrastrado hasta la actualidad símbolos milenarios con los cuales entiende su lugar en el mundo para poder actuar sobre él. El estudio parte de interrogantes que se establecen de la siguiente manera: ¿qué caracteriza la construcción del conocimiento? ¿Es la obra de Báez-Jorge una creación de conocimiento, y aún más, conocimiento latinoamericano? Estas preguntas no deben entenderse en términos de discusión puramente epistemológica, pues eso rebasaría a los objetivos de esta investigación, en tanto el análisis de una obra particular. Además, quien esto escribe se identifica con lo planteado por Richard Rorty, en tanto que la epistemología es una “creación”, con errores, de un gremio muy específico¹. Más bien, mis cuestionamientos constituyen dos vías de discusión: la creación desde Latinoamérica de conocimiento social y la relación directa que este conocimiento tiene con los fenómenos propios del continente. Discusión que se aborda desde la propuesta aglutinante de la reflexión antropológica.

Parto de la desconfianza de miradas parciales que desde el exterior pretenden decir qué sucede en América Latina y el Caribe, desconfianza sobre la cual no pienso ahondar, pero que

¹ “La filosofía, dice Rorty, en cuanto disciplina se considera a sí misma como un intento de confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento que se dan en la ciencia, en la moralidad, en el arte o en la religión.”. Es así que la filosofía aparece como «fundamento» de todas las esferas de la cultura, ya que en la cultura se encuentran las “pretensiones” del conocimiento y es la filosofía la que se encarga de juzgarlas. Tribunal del conocimiento y de sus fundamentos por cuanto se centra en el estudio del “hombre-en-cuanto-ser-que-conoce” (procesos mentales o de representación). También dice que “la preocupación central de la filosofía es ser una teoría general de la representación, una teoría que divida la cultura en áreas que representen bien la realidad, otras que la representen menos bien y otras que no la representen en absoluto” Rorty, 1993, p13

redunda en el error que siguen personas como Alfonso del Toro, en tanto piensan desde la llamada “marca de fuego que ha dejado Hegel” sobre los pueblos de Latinoamérica². Es decir, de periferia obligada a pensar con las ideas del centro y, por ende, incapaces de producir su propia historia. Desconfío de aquellos que estructuran escritos donde la verborrea empapa la retórica del planteamiento; búsqueda constante por exagerar el lenguaje, sumergiéndolo en terminajos y en neologismos que nada dicen al lector interesado en saber qué ocurre, en la geografía de su cultura. Caso puntual que, reitero, encontramos en Del Toro, con su lenguaje laberíntico, confuso y rebuscado, que poco aporta a un aparato teórico y metodológico con el que se aprehenda la realidad de los pueblos de este continente. No creo en las corrientes que sustituyeron los *ismos* por *idad/iedades* (dialogicidad, posmodernidad, postcolonialidad, transculturalidad, transdisciplinariedad, transtextualidad, etc). Y que desde el castillo de naipes de la Europa en crisis plantean, como Alberto Julián Pérez, que “no hay síntesis del pensamiento latinoamericano”.³

La única forma de entender un territorio es caminándolo; viviendo *en* los procesos con un ojo crítico que confronta la teoría con la realidad, para transformar los planteamientos teóricos originales. Movimiento dialéctico que, como se argumenta en esta tesis, es la forma más concreta de obtener una aproximación certera a los acontecimientos culturales. No apresuro al lector en

² Del Toro, Alfonso, 1999.

³ Julián Pérez, 1999, p 204.

esta introducción. Este homenaje no consiste en loas banales y consentimientos hipócritas. Es una lectura de una obra poco conocida en los más importantes centros de estudio del país, y obedece a la necesidad muy señalada de voltear a ver nuestro pensamiento: la inteligencia que con ojos americanos entiende y ve a América.

*

El trabajo realizado consistió en la revisión exhaustiva de los textos que se tuvieron a la mano (libros, artículos, manuscritos) de Félix Báez-Jorge. Los que fueron sometidos a una lectura detallada y analítica, en tanto formalizar y organizar varios planteamientos que el autor efectúa y sistematiza. Es un proceso de revisión crítica cuya finalidad, si bien problematizar y analizar, es crear un puente entre el lector de este escrito y la obra en cuestión. La teoría social, desde mi punto de vista, se construye en relación directa con los fenómenos estudiados y con la constante revisión de los planteamientos y fundamentos que la sustentan. Su carácter principal es el proceso dialéctico, en donde se relacionan y modifican recíprocamente, los fundamentos con la empiria. Este trabajo, a través de la reflexión que provocaron las lecturas realizadas, pretende ser una aportación al respecto. Trata de la obra de Báez-Jorge dentro de los estudios de cultura en América Latina, la antropología latinoamericana, la antropología de la religión, el estudio de la religiosidad popular, y las cosmovisiones mesoamericanas e indígenas del continente.

Sobre la construcción del conocimiento, comparto la planteado por Eli de Gortari quien señala que

los métodos científicos son procedimientos planteados que se utilizan para descubrir las formas de existencia de los procesos objetivos, distinguiendo las fases de su desarrollo, desentrañando sus enlaces internos y sus conexiones con otros procesos, esclareciendo las acciones recíprocas entre los procesos, generalizando y profundizando los conocimientos así adquiridos, demostrándolos con rigor racional obteniendo su comprobación (...) en la observación. ⁴

Desde este cuadrante se establece el inicio de las disquisiciones realizadas en esta investigación. La obra de Félix Báez-Jorge es de gran extensión y en ella se analizan con profundidad varios fenómenos culturales propios de Latinoamérica, obteniendo planteamientos que sirven para el análisis de la cultura desde un amplio crisol de ángulos y cuadrantes múltiples: social, político, mitológico, ritual, litúrgico, económico; todos enmarcados dentro de la reflexión antropológica.

¿Cuál es la importancia de hacer una revisión crítica de los planteamientos que ha realizado Félix Báez-Jorge? Tentativamente, señalo que es común que la producción de trabajos se haga bajo la lógica de quien los desarrolla, y si bien cabe un proceso autocrítico que obedece a los tiempos y procesos mismos de la obra en relación directa con su creador, hay

⁴ De Gortari, 1970, p. 15-16

elementos en dichas tesis que, a veces por falta de tiempo, por auto convencimiento, por necesidad u otras razones, los autores no se detienen a cuestionar. Es en este punto donde el trabajo de otras personas se vuelve necesario: convertirse en un referente, que en la medida de sus posibilidades, permita la consolidación o rechazo de los planteos esgrimidos y propuestos. Este escrito pretende ser una contribución a la reflexión que Félix Báez-Jorge está realizando para, ya como referencia, ya como crítica, ya como espejo, ayude a la construcción del conocimiento y de la teoría social que se hace en Latinoamérica sobre Latinoamérica.

Históricamente se ha dicho que Latinoamérica no produce teoría. Sea en el ámbito de la historia o de la antropología, de la sociología, la filosofía o de la literatura, se tiene la idea de que en esta parte del mundo somos, “importadores de”, “buenos aplicando”, “mezcladores de” (etcétera) la teoría que se hace en los grandes centros de occidente, sobre todo en Estados Unidos, Francia, Alemania e Inglaterra. De ahí que esta pesquisa tenga otra vertiente de interés, en tanto discute si la obra de Báez-Jorge es o no una creación original latinoamericana, para entender los fenómenos que suceden y le son propios al continente.

El estudio parte de la siguiente premisa o hipótesis de trabajo: que Félix Báez-Jorge está construyendo una perspectiva teórica original, para el estudio de los fenómenos culturales latinoamericanos que aborda. También inicia con el siguiente planteamiento: son los problemas de la investigación los que

mueven el desarrollo de las pesquisas y el estudio. De ahí se formulan las siguientes interrogantes: ¿Por qué, ante propuestas tan acabadas y sólidas como la de Báez-Jorge, seguimos encontrando planteamientos de no existencia de pensamiento teórico original en Latinoamérica? ¿Dónde radica la originalidad de dicha obra y de sus fundamentos? ¿Es producción de teoría social lo que tenemos de frente?

Además de esta introducción, este escrito consta de tres capítulos, unas reflexiones finales y un apartado bibliográfico en donde se recuperan los documentos utilizados. En el primer capítulo se exponen los cuadrantes iniciales que configuran la obra de Félix Báez-Jorge, está compuesto por aquellos estudios reunidos por su referencia a los procesos sociológicos e históricos que impactan en la configuración de las naciones latinoamericanas, en tanto historias cimentadas sobre la sangre de las civilizaciones autóctonas. Sus estudios etnográficos, los escritos sobre indigenismo, los textos que refieren al etnocidio y lo que de manera tentativa llamo “el cruce de caminos”, forman el cuerpo de esa primera parte. Es una propuesta que permite revisar la obra de Báez-Jorge, y que lleva por título *el estado del arte*, título que acompaña también al capítulo dos. *El estado del arte, segunda parte*, refiere a una de las vetas más ricas de producción de nuestro autor. Se compilan los escritos relacionados con los fenómenos propios de diversas cosmovisiones que aún luchan por persistir en el territorio latinoamericano. Cosmovisiones que encuentran vínculos con simbolismos arcanos que juegan su vigencia en la memoria, cuyas raíces cruzan

tiempos, mares y geografías para perderse en la infinita noche del olvido. En el tercer capítulo se realiza un proceso de incorporación de los elementos que se exponen en los dos previos, en un intento por establecer lo que llamo el mirador de Báez-Jorge. El caleidoscopio, como metáfora, llega en este apartado como el mejor modo de explicación de la propuesta teórica que está realizando este autor. Juego de espejos, aproximaciones múltiples, dinámicas instaurativas, son otras posibles formas para referir a dicho mirador. Es un capítulo en donde se establecen los puntos esenciales de la propuesta *baezjorgeana*, a los cuales dan cierre las anotaciones finales.

La obra de Félix Báez-Jorge contiene dos importantísimos aspectos. El primero relacionado al campo de las construcciones y los planteamientos. El segundo, referido a todo aquel que vive interesado en ver cómo es el *otro*: aquellos que son y están frente a *mí*. Si bien el contenido de la obra de Félix Báez-Jorge manifiesta reiteradamente al *indio* como el *otro*, se adentra a parajes donde los sedimentos de la especie humana juegan su lugar, su olvido y su confusión en la vida de hombres y mujeres vivos. Y sin caer en lo evidente, por ejemplo en el indio desterrado del mundo que pide limosnas en las calles de las ciudades, nuestro autor señala que la posibilidad de “lo humano” se fundamenta en la trascendencia del espejo: en ver más allá de los miradores particulares de la cultura y de las apreciaciones con las que entendemos el mundo. Es decir, este escrito parte del campo académico, para hablar de la producción de un hombre veracruzano interesado en actuar dentro de su tiempo que piensa

desde la conjugación de la historia y la antropología. Pero también es preciso señalar que la obra de Félix Báez-Jorge contiene una aportación *humana*. Expresa las sirénicos cantos que laten en los mares, la voz del fuego y de la destrucción de las formas, los susurros de los volcanes y de la tierra fértil; lenguajes que habitan el intercambio de actividades y el alimento del sudor del hombre. Es, en fin, un referente para *vernos* y *verme*

Capítulo I
El estado del arte
La obra de Báez–Jorge. Parte uno

Ahí no llega la escharcha de los ojos apagados
ni el mugido del árbol asesinado por la oruga.
Allí todas las formas guardan entrelazadas
una sola expresión frenética de avance.
Federico García Lorca (*Cielo vivo*)

Félix Báez–Jorge ha publicado desde tiempo atrás gran cantidad de libros y artículos cuya reseña exhaustiva no se expone aquí. Sin embargo, dado que este estudio gira en torno a la obra del autor veracruzano, a continuación se expone, a veces con lujo de detalle, los rasgos más sobresalientes de los libros publicados. La finalidad de reunir así la obra obedece al criterio de quien esto escribe, y pretende mostrar el proceso que de forma coherente Báez–Jorge sigue en el desarrollo de sus investigaciones, desarrollo cuyos ejes guían hacia temas y fenómenos específicos. En su totalidad la producción de este pensador está interconectada por un proceso interno y propio, como si en la medida en que se avanza por los temas investigados las preguntas se abrieran cual puertas que nuestro autor atraviesa.

Este capítulo se divide cuatro ámbitos o temáticas: 1) los estudios etnográfico-antropológicos; 2) los escritos sobre antropología “aplicada”; 3) los ensayos sobre el etnocidio; y 4) el cruce de caminos: antropología y arte. Ejes temáticos que no son

compartimentos estancos sino interrelacionados, es una red que nuestro autor va elucidando en el desarrollo mismo de su trabajo. Es importante señalar que sólo se toman en cuenta los libros publicados, pues hay una vasta cantidad de artículos de nuestro autor que se vinculan con la obra y que se han integrado en las reflexiones posteriores. En el proceso de construcción de sus escritos, muchas veces Báez-Jorge ha adelantado resultados y expuesto a la crítica sus avances, vía publicaciones en diversas revistas que algunas veces textualmente y otras con modificaciones, se integran a los productos finales reflejados en los libros que ven la luz.⁵ Sólo cuando sea necesario se citarán directamente algunos artículos.

⁵ Se puede consultar, sólo por dar ejemplos de lo que aquí se dice, artículos como “los hijos de Guadalupe (religiosidad popular y pluralidad cultural en México)” en: *El Hombre y La Palabra. Revista de la Universidad Veracruzana*. No 89, Enero-Marzo, 1993. Xapala. pp. 5-30. Varios de los planteamientos de este artículo se exponen de forma más acabada en el libro *La parentela de María*. Lo mismo pasa con el artículo “Vudú, mito e historia en *El reino de este mundo* (aproximación antropológica)”, en: *El Hombre y La Palabra. Revista de la Universidad Veracruzana*. No 106, Abril-Junio, 1998. Xapala. pp. 23-43, que aparece íntegro en *La Afrodita Barbuda*. Otro caso son los artículos “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en: *El Hombre y La Palabra. Revista de la Universidad Veracruzana*. No 115, Julio-Septiembre, 2000. Xapala. pp. 7-23, y “Quetzalcóatl y Cadmo (planteamientos comparativos en torno a las divinidades mesoamericanas y las del Viejo Mundo)”, en: *El Hombre y La Palabra. Revista de la Universidad Veracruzana*. No 104, Octubre-Diciembre, 1997. Xapala. pp. 71-86. El material de estos textos fue integrado al libro *Los disfraces del diablo*. Incluso para el mencionado libro podemos encontrar más piezas sueltas, presentadas como trabajos cerrados y coherentes, como es el caso del artículo “Tlacatecolot, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)”, que aparece en el libro coordinado por Johanna Broda y nuestro autor, titulado *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*.

I

Rapport: la etnografía.

El primer cuadrante que se revisará en este capítulo, medular en el amplio espectro de los fenómenos sociales abarcados por la obra de Félix Báez–Jorge, refiere a las producciones etnográficas, relacionadas con el fenómeno y la discusión antropológica sobre las estructuras y las organizaciones sociales. Cuadrante que halla su consolidación en la etnografía que lleva el título *Los Zoque-Popolucas. Organización Social* (1973). Producto resultante de la estancia en campo, *Los Zoque-Popolucas* propone mostrar cómo es la estructura social de ese pueblo indígena, y cómo se enmarca en el contexto de las relaciones sociales dentro de la conformación social mexicana. Félix Báez–Jorge comienza este escrito con un marco teórico referencial, que le permite, además de establecer cuáles son los ejes teóricos con los que se ha analizado la realidad social del pueblo indígena mencionado, discutir conceptos y categorías referentes a la estructura social, la organización, la estructura y la función, y a los caracteres estructurales. La geografía de discusión de *Los Zoque-Popolucas*, se traza sobre autores clásicos como Radcliffe–Brown y Lévi–Strauss, con examen crítico, pues

el análisis estructural de la sociedad debe partir del plano ontológico para desembocar en el gnoseológico. Será indebido plantearse, como alternativa única, el estudio estructural de la sociedad, a partir de “modelos teóricos” comparables entre sí, independiente de los elementos que han producido las relaciones sociales, necesarias para la construcción de tales

modelos. Ello equivaldría a estudiar las estructuras sin hombres, o la aceptación de posturas estructurales dadas, con base en una toma de posición teórica, meramente intelectualista. Al mismo tiempo, el estudio limitado del plano de la realidad misma, sin arribar a la construcción de modelos, impediría la sistematización de modelos y la explicación de la causalidad interna de los fenómenos propios de dicha realidad. Abstraemos un orden a partir de un conjunto de hechos empíricos; conjunto que construimos, es decir, que convertimos en modelo⁶

La teoría dialoga con la realidad, para construir conocimiento sobre fenómenos sociales y culturales que, en el estudio sobre los zoque–popolucas, radicará en esclarecimiento de las relaciones funcionales de esa estructura social indígena. Así, Báez–Jorge elucida elementos integrantes de la estructura de la sociedad zoque–popoluca: i) los elementos del orden espacio temporal (o el “tiempo social” de esa sociedad); ii) los elementos del orden económico; iii) los elementos del orden parental, iv) los elementos del orden religioso; y v) los elementos del orden político. Una vez esclarecidos los órdenes mencionados, el libro *Los Zoque–Popolucas* cierra con “el orden de los órdenes”. Es decir, el orden con que los distintos órdenes sociales funcionan y en el que se correlacionan e imbrican con el poder aglutinante del sistema económico y tiene como eje ordenador al parentesco.⁷

⁶ Báez-Jorge, 1973 p. 25.

⁷ Báez-Jorge, *op cit*, p. 218.

Báez–Jorge plantea que la estructura social zoque–popoluca obedece a la integración del pueblo indígena a la sociedad nacional, la cual ha desarrollado formas duales. Es decir, esta sociedad perdura urdida con formas de producción no capitalistas, en el seno de un país con formas y aspiraciones de producción capitalistas. Órdenes característicos de las relaciones de subordinación y dominación que viven los grupos étnicos de México, eje medular de análisis, que atraviesa toda la obra del pensador veracruzano⁸, y que acusa ya la influencia directa de los planteamientos de Gonzalo Aguirre Beltrán.

⁸ A raíz de la estancia entre los zoques-popolucas y con los datos recabados en campo, nuestro autor realizó varios escritos más. Destacan, entre otros, textos como “La vida sexual de los zoques-popolucas de Soteapan”, publicado en 1970 en el Anuario Antropológico de la escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana, y “Semana santa entre los zoques-popolucas de Soteapan: aspectos sincréticos”, publicado en el mismo anuario del año 1971.

También está el manuscrito *Panorama socio-cultural de los zoques del norte de Chiapas*, que se encuentra en la biblioteca de la CDI, antes INI, y está escrito por Báez-Jorge en coautoría con Francisco Córdoba Olivares. Es el manuscrito de un estudio preliminar donde se exponen aspectos socioculturales de los zoques del norte de Chiapas, producto de una estancia de trabajo de 30 días. Es una etnografía general sobre los zoques de los municipios de Ocoatepec, Francisco León y Chapultenango, que tiende a esclarecer la realidad en la que se aplicarán diversos programas sociales, bajo los planteamientos del desarrollo del capitalismo y las regiones de refugio sostenidos por Aguirre Beltrán.

II

Contacto: antropología aplicada

Toda la producción referida al problema de estructura y organización social se vincula directamente con el trabajo teórico-práctico que Báez-Jorge efectuó en el Instituto Nacional Indigenista y que habré de llamar, de manera tentativa, antropología aplicada.⁹ En un artículo titulado “Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad”¹⁰, nuestro autor plantea que el término indigenismo “define las políticas orientadas a promover el mejoramiento material y social de las comunidades aborígenes, instrumento propiciatorio de su integración sociocultural a las formaciones nacionales.”¹¹ La antropología aplicada es una búsqueda por modificar la realidad, con base en las elucidaciones que la antropología produce sobre dicha realidad, y halla, para el caso del indigenismo, sus bases en los planteamientos de Manuel Gamio, quien señalaba que “es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es

⁹ La antropología que por lo general recibe el nombre de aplicada es la que se refiere a la práctica de los cambios que se buscan desarrollar sobre las sociedades integradas bajo una misma administración (nacional, colonial directo, colonial indirecto, etc), es el “arte” de hacer un proyecto político (económico y cultural) de transformación, orientada la acción misma de dichos proyectos. Para ver una muy interesante propuesta, en donde se revisa entre otros este planteamiento, véase: Roger Bastide y su *Antropología Aplicada* (1972).

¹⁰ Publicado en *La palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, no 87, Julio-Septiembre de 1993, Xapala. pp. 17-37.

¹¹ Báez-Jorge, *op cit*, p 17. y ahonda: “dirigidas a partir de premisas teóricas e ideológicas aportadas por el pensamiento antropológico, las políticas indigenistas expresan la preocupación de las instancias gubernamentales y de las jerarquías eclesiásticas por elevar los niveles de vida de los pueblos indios, imperativo civilizador que suplanta comúnmente los intereses étnicos al actuar compulsivamente. Desde otro punto de vista, el concepto conjura contenidos de amplia y difusa extensión significativa, aplicándose a las expresiones culturales (plásticas, literarias, musicales...) que manifiestan admiración singular por las expresiones autóctonas.” *Ibidem*.

la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna.”¹²

Teoría y práctica son, en esta perspectiva, los ejes de consolidación de una antropología aplicada, que se llamó indigenismo cuyo fin fue (sigue siendo) actuar sobre las poblaciones indígenas. Y más allá de las críticas que el mismo Báez-Jorge realizará a esta propuesta, es importante señalar que él se verá inmerso en discutir y aplicar estos planteamientos, al formar parte del Instituto Nacional Indigenista. Esta esfera de aportación está representada, entre otros escritos, por publicaciones como *Indigenismo e Impugnación* (1977), *Líderes Indios e intermediarios indigenistas* (1980), así como la colaboración en un libro dedicado a la vida y obra de Julio de la Fuente, titulado *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente* (1980) y el libro en coautoría *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra* (1985). Al ser Subdirector de Antropología Social, en el Instituto Nacional Indigenista (INI), Báez-Jorge también forma parte del comité que instaura el premio Julio de la Fuente. Y decide iniciar, junto con Juan Rulfo, un proceso editorial para hacer la colección más grande de estudios indígenas que ha visto el país publicada. En ella aparecerá originalmente el libro mencionado, *Los Zoque-Popolucas. Organización Social*, arriba mencionado.

En el *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*, Félix Báez-Jorge reúne varios textos con planteamientos

¹² Gamio *Apud*, Báez-Jogre, *op cit*, p 20.

disímiles, donde revisa las propuestas de Julio de la Fuente, situadas en “la corriente partidaria del *modelo clínico* (referido a la medicina) el cual propugna por superar la aplicación automática de esquemas teóricos preestablecidos, fomentando la retroalimentación entre la teoría y la práctica.”¹³ Es un escrito donde se confrontan propuestas (Sol Tax y De la Fuente) y se revisan argumentos teóricos (enmarcados en el *continuum folk-urbano* de Redfield). Señala nuestro autor que

todo intento por concretar las aportaciones de Julio de la Fuente a la antropología aplicada y al indigenismo, debe destacar sus planteamientos tendientes a enriquecer la teoría de la integración regional asociados al estudio de las relaciones interétnicas y del *pase* de casta a clase, así como al diseño y ejecución de los programas de cambio dirigido. Especial mención debe otorgarse a sus trabajos sobre la educación formal en los que se expresan la inquietud y la preocupación de quien reconociera una función relevante de la transformación de conocimiento dentro de las estrategias orientadas al desarrollo social. En ambas dimensiones contribuiría de manera sobresaliente al conjugar su formación etnológica con sus experiencias magisteriales para producir un cuerpo de proposiciones teóricas y metodológicas que al ponerse en práctica influirían profundamente en la organización y orientación de la educación bilingüe.¹⁴

Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra (1985) es otro libro del que se tiene que hacer mención. Producto de la

¹³ Báez-Jorge, 1980, p.100.

¹⁴ Báez-Jorge, *op cit*, pp.126-127.

investigación realizada para determinar los daños, consecuencias y propuestas de las acciones a tomar, en torno a la explosión del volcán Chichonal (*Piowačwe*), en Chiapas, el escrito fue realizado por un equipo que tenía a la antropología como vía de investigación social y medio para proponer las acciones a seguir, en tanto programas de ayuda a la gente afectada. Ahí, Báez–Jorge analiza la visión de los zoques en torno a la explosión del Chichonal, cosmovisión que tiene en *Piowačwe* un personaje central en el drama acontecido. Esto, bajo el entendido que

los conceptos y las explicaciones que las sociedades formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo; las ideas que expresan respecto a la posición y el papel que deben cumplir los seres humanos dentro de este sistema, se sintetizan en el término cosmovisión o visión del mundo. Este conjunto de representaciones está articulado a cuestiones prácticas en tanto sirve de contexto normativo a diversas conductas e instituciones, en particular en el caso de grupos humanos que se otorga especial importancia a las pautas tradicionales.¹⁵

Las consecuencias sociales y ecológicas que implicó la explosión volcánica (pérdidas humanas y materiales de gran magnitud), aunadas a las precarias condiciones ya existentes, dejan a la etnia en un grado máximo de vulnerabilidad social y cultural. Condiciones de afectación doble, señala Báez–Jorge, en tanto implican la nula posibilidad de enfrentar activamente los embates de las imposiciones externas, con la consecuente pérdida cultural. *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra* analiza y

¹⁵ Báez-Jorge, 1985, p. 69

critica la eficiencia de las acciones de gobierno para atender de forma adecuada la carestía y la situación de emergencia de la población zoque. Es un recorrido por la ridícula y contradictoria actuación gubernamental, ineficiente ante situaciones que “están contempladas” en planes de acción concretas de ayuda inmediata a la población en “desastre”. Es un horizonte que retrata la cara real del Estado mexicano, y lo muestra como un aparato incapaz de responder ante su población y muy agresivo ante las diferencias culturales.

III Contexto: América

El tercer eje temático a revisar en este capítulo será el relativo a los ensayos sobre el etnocidio en Latinoamérica, acontecimiento que con claridad apuntala Félix Báez–Jorge en los libros *En el nombre de América (El legado de Colón y la dialéctica del Calibán)* (1992) y en el *Memorial del etnocidio* (1996), sólo por hablar de las publicaciones más notorias, pues sobre el tema tiene gran cantidad de artículos. Ambos libros muestran los mitos sobre la supuesta “inferioridad del indio”, legados vigentes de Ginés de Sepúlveda. Es un conjunto de proyecciones ideológicas que avalaron (y siguen avalando) las más atroces y criminales acciones en contra de las poblaciones autóctonas de América. Construcción histórica consagrada en las formaciones legitimantes de los Estados nacionales latinoamericanos, aun vigentes.

El nombre de América es una compilación de artículos ya publicados y de un texto guía del curso de doctorado que Báez–Jorge impartiera en la Universidad Complutense de Madrid, en 1991. Es un rompecabezas cuyas piezas fueron expuestas antes de conformar su totalidad pero que al integrarse plantean un cuerpo coherente y cerrado. Báez–Jorge escribe desde la crítica a la celebración del V Centenario, a “los jóvenes latinoamericanos, protagonistas del siglo XXI. Inmersos en la vorágine de una modernidad apenas digerida (y menos entendida)”¹⁶, pues, como

¹⁶ Báez-Jorge, 1992a, p. 10

señala el autor, ante “la caída de banderas y símbolos, nuestros jóvenes introyectan aceleradamente los valores de la sociedad de consumo, que difunde la hegemonía comunicante al servicio de la economía monopólica”. Y señala que los

científicos sociales tenemos el reto de mostrarles (a los jóvenes) el fondo verdadero que se oculta tras el canto de estas *sirenas*; trazar las grandes líneas de nuestra común historia en tanto naciones afectadas, durante largos cinco siglos, por los políticas coloniales (de rancia realeza y nuevo cuño liberal)¹⁷

En el prólogo del libro, Fernández Retamar señala que, *El nombre de América* expone a un autor comprometido con el fenómeno que estudia; una mente que voltea al pasado para volver con una propuesta de transformación. Es un estudio que “ratifica al autor entre aquellos representantes de la “inteligencia americana”.¹⁸ En el desarrollo del escrito se van desenmascarando uno a uno los mitos de las naciones cimentadas en sangre. Ilusiones ajenas a los sueños de la gente originaria de las tierras americanas. Historia de palacios erguidos sobre palacios y calles que tapizaron ríos. Historia que aún no se termina de comprender, ni de aceptar. Es un libro que mira hacia la desarticulación de las ideas que se heredan del *Calibán* (la ceguera europea ante las tierras y la inteligencia americana planteada por salvaje, bárbara e inculta), y que se consolidan en la conformación de las naciones latinoamericanas. Se esclarece un escenario de no reconocimiento de la inteligencia americana y

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

de olvido de los aportes americanos a Europa, que van desde las variadas especies vegetales y alimenticias, hasta las creaciones propias del continente como, entre otros, se ve en las artes plásticas (grandes obras del barroco) y en la literatura (Garcilaso de la Vega, Juan Ruiz de Alarcón, Sor Juana Inés de la Cruz, y los sinfines que les seguirán a partir del siglo XVIII).

Desde la llegada española el etnocidio fue evidente. Y Báez-Jorge da elementos confrontados con datos de lo que de otra forma Eduardo Galeano habla en *La venas abiertas de Latinoamérica*. Millones de indios que en menos de un siglo desaparecieron del continente. Tendencia que si bien más medida, continúa durante la Colonia y se consolida con el proyecto criollo del siglo XIX: el indio vivo siempre fue un lastre para el desarrollo de las naciones. En el caso mexicano, incluso el proceso revolucionario y la Constitución de 1917 conllevan grandes ataques contra las poblaciones indias. Por eso las inconformidades indígenas han alcanzado grandes manifestaciones. Estamos ante una historia que no toma en cuenta a estas poblaciones, además de ser escrita disimulando el feroz etnocidio al que se han visto enfrentadas. Es de ahí que Báez-Jorge asevera que

al indio no solamente se le domina y explota; como parte integral de la cotidianidad, se le trata de borrar del interés colectivo reduciendo su presencia cuantitativa y cualitativa a las siluetas nebulosas que proyecta el juego de las cifras.¹⁹

¹⁹ *Ibid*, p. 65.

En mi experiencia de casi tres años trabajando en el Gobierno Federal, en la institución que sustituiría al Instituto Nacional Indigenista (INI), las aseveraciones realizadas en este escrito toman su debida dimensión. Pues la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que se volvió un premio de consolación de los panistas yucatecos que perdieron la gubernatura de su estado con Xavier Abreu, semeja un gran aparato demagógico donde un foco en una casa significa desarrollo urbano, un proyecto productivo ineficiente significa apoyo para la economía, un peso destinado a proyectos culturales refiere al desarrollo cultural y, eso sí, las cifras expuestas en discursos y rendición de cuentas públicas constatan millones y millones de pesos destinados a mejorar la calidad de vida de los indígenas.

Las razones materiales de la descomposición de la vida indígena son evidentes y lejos está el Estado de hacer algo. Pues tras el despojo de las tierras los pueblos indígenas se reproducen asfixiados y sin terrenos, produciéndose así “la fractura interna y la descomposición social de las comunidades. Con ello, los valores civilizatorios milenarios se pierden en el anonimato de masas campesinas incorporadas a los dictados de la sociedad de consumo.”²⁰ Ante esta realidad, el Estado realiza acciones que sólo reproducen las dinámicas históricas, pues, se les llame como sea, las políticas indigenistas siempre buscan “suprimir o subvertir el desarrollo de las entidades étnicas. Quebrar, en

²⁰ *Ibid*, p. 68.

beneficio de la modernidad o de la ‘integración nacional’, los cimientos étnicos”.²¹

Latinoamérica evidencia las contradicciones entre el discurso indigenista que, en sus tonos y modalidades, propone la redención de los pueblos en tanto cimientos en que arraiga la nacionalidad, y las estructuras nacionales y actos de gobierno contrarios al pleno desenvolvimiento de las identidades étnicas que sustentan su singularidad histórica. Distancia abismal entre el hacer y el pensar que en política es sinónimo de conflicto, signo de crisis en el funcionamiento y definición del cuerpo social.²²

El libro cierra con una reflexión que destaca la vigencia de la teoría social y cómo desde ésta se han creado propuestas posibles para el porvenir del gran problema que retrata todo el escrito. Se refiere a una lista inmensa de la inteligencia americana comprometida desde hace siglos en definir sus raíces, en reinventar y definir las culturas populares y en investigar los complejos procesos de transculturación y de intercambios civilizatorios. Destaca la importancia de este pensamiento, sus aportaciones y las herramientas que tiene para lograr que Latinoamérica camine con su propia historia en la construcción de su futuro. *En el nombre de América* es una reflexión latinoamericana. Trata las construcciones erigidas sobre una *idea* del indio alejada de lo que han sido y son estas poblaciones; prejuicios y configuraciones ideológicas que se sumergen en el

²¹ *Ibid*, p. 88.

²² Báez-Jorge, *ibid*, pp. 91-92.

tiempo como raíz ensangrentada y profunda, que se plasman en actitudes violentas y destructivas en contra de la población autóctona.²³

En un siguiente libro, *Memorial del Etnocidio*, Báez–Jorge compila documentos desde la Colonia hasta nuestros tiempos, que dan cuenta del atroz escenario de destrucción y violencia contra las poblaciones indígenas, que, como muchos otros, no es un escrito que se dirige de manera exclusiva a lectores especializados y estudiantes de antropología e historia de México. Por su tema interpela a todo lector deseoso de saber la sangre y la violencia con que se ha construido México, y las excusas y construcciones ideológicas que se sobrepusieron a esta barbarie. Ahí el autor advierte al lector

que tiene en sus manos un libro polémico. Seguramente muchos de mis planteamientos motivarán el rechazo de las mentalidades defensoras de la asimilación a ultranza de los indios, o bien la contradicción de aquellos que a partir de diferentes argumentos niegan la presencia de prácticas etnocidas en el ejercicio gubernamental. Si esto se produce habré conseguido uno de los propósitos que motivaron la preparación de esta antología: proporcionar el debate franco y

²³ Báez-Jorge señala, siguiendo la “Declaración de San José”, que: “debe señalarse que la noción de etnocidio expresa, en sentido general, la lesión a las identidades culturales de los pueblos indígenas. En tanto noción especializada, su ámbito significativo se vincula al de los conceptos de etnocentrismo y racismo, articulándose directamente al de genocidio. Cuando a un grupo étnico (sea colectiva o individualmente) se le corta su derecho a desarrollar y transmitir su propia cultura y su lengua característica, se incurre no solamente en una práctica etnocida, también en una forma extrema de violación a los derechos humanos.” Báez-Jorge, 1996, p 18 En este orden de ideas, el autor expresa que “la ejecución de acciones etnocidas no implica, necesariamente, actos de violencia. Pueden perpetrarse amparadas, inclusive, en principios u objetivos considerados corales desde un estricto sentido etnocéntrico”. *Ibidem*.

abierto de la cuestión indígena en México, cuestión que es impostergable desde el 1ro de enero de 1994.²⁴

Los datos son contundentes: siempre el indio ha estado en la peor posición económica del país. Ha sido obviado en la construcción ideológica y política del mismo y continuamente enfrenta políticas de Estado que poco hacen por mejorar sus condiciones materiales de existencia. La integración de los indígenas a la Nación es un hecho, pero el lugar que ocupan en ésta sólo propicia que el etnocidio continúe y la aniquilación cultural se consolide. Pero los indios han alzado la voz en varias ocasiones, de ahí que el compilador incluya en *Memorial del Etnocidio* el manifiesto zapatista del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

²⁴ Báez-Jorge, 1996, p13

IV

El juego: la afrodita barbuda

El último eje a exponer en este capítulo refiere al cuadrante de las reflexiones que Báez-Jorge realiza en *La Afrodita barbuda* (1998). Es una aproximación a la literatura y a la plástica desde la “imaginación antropológica”, en donde se abren temas que entrelazan simbolismos sincréticos. *La Afrodita barbuda* es un estudio desde la antropología a esta esfera característicamente humana: la producción artística. Como ésta siempre está referida a contextos culturales y a su producción simbólica, alude al centro nodal de atención de la investigación antropológica. Así, “los símbolos utilizados en la creación estética son ordenados en sistemas conscientes, tradicionales y canónicos sin privarlos de su ritmo, de su fuerza interior que desborda, pese a todo, la solución racional”.²⁵ Es en esa dirección hacia donde se dirige el esfuerzo antropológico del autor: la elucidación de esos sistemas simbólicos. La producción artística redundante en el contenido simbólico de los contextos culturales en los que nace. De ahí que el símbolo sea fuente de reflexión, así como sus sincretismos. Este último se entiende como los procesos de reinterpretación producto de la relación de dos sistemas simbólicos distintos, característica propia producto de las zonas de significado “insuficientemente definidas”, que permite “nuevas zonas de significado” que no

²⁵ Báez-Jorge, 1998, p.18. De hecho, la argumentación es aún mayor y dice así: “Al hablar de la relación entre arte y antropología no debe olvidarse que toda creación estética refleja necesariamente la mentalidad de una época, remite a uno (o varios) contextos culturales, y que son éstos, precisamente, los centros primados de atención de la investigación antropológica. En esta vinculación (a la que es inherente la pugna entre sentimiento y razón) las múltiples variedades de la expresión simbólica operan como claves fundamentales en el análisis.” *Ibidem*

estaban originalmente en los sistemas simbólicos que entran en relación.²⁶ Báez-Jorge plantea que arte y sincretismo son fundamentales en el terreno de los hechos sociales y, por ende, en el terreno de la reflexión antropológica, y se configuran a partir de discursos interdependientes. El arte es una forma de lenguaje simbólico, en tanto que el símbolo es, en sí mismo, un lenguaje.”²⁷ De ahí que “las implicaciones del sincretismo en el arte remiten a una amplia y compleja gama de cuestiones: de la apropiación de elementos culturales y su integración a los que la tendencia o *pathos* del artista incorporan nuevos contenidos.”²⁸ Arte, sincretismo, producción simbólica y pensamiento antropológico forman el eje vinculante de todo este planteamiento. Lo que muestra el escrito referido a “La aprendiz de Bruja”, obra de teatro de Alejo Carpentier. Originalmente publicado en *Letras Cubanas*, en 1988, este texto presenta una reflexión sobre el “largo viaje” a la Habana de la pieza teatral, pasando por su contenido, las omisiones históricas y su importancia en tanto teje

²⁶ Es decir, “si bien una condición fundamental de todo sistema de comunicación humana son los *significados compartidos*, puede observarse que quienes participan en una red de comunicación no siempre comparten de la misma manera los significados. Este planteamiento implica señalar que *a los símbolos y a los sistemas simbólicos, son inherentes zonas de significación insuficientemente definidas que contribuyen al desarrollo de la creatividad y a las interpretaciones particulares*” (Báez-Jorge, *op cit*, p. 34, cursivas mías). Por tanto, “a diferencia de la engañosa síntesis de dos conceptos (o elementos culturales) a que comúnmente se llama sincretismo, *la reinterpretación simbólica denota la creación de una nueva zona de significado que es inédita en tanto no está originalmente presente en los sistemas simbólicos que entran en relación*”. *Ibidem*, cursivas mías.

²⁷ *Op. cit*, p 35.

²⁸ Vale la pena recordar, en este orden de ideas, dice el autor, “que los contenidos artísticos expresan valores ético e ideológicos con significación emocional y espiritual, y que en las corrientes, estilos o creaciones individuales vinculadas a las manifestaciones sincréticas, las contradicciones entre el contenido y la forma son indicadores constantes de una dinámica orientada a la búsqueda de renovados descubrimientos estéticos. En esta perspectiva, las concreciones culturales (delimitadas étnica y geográficamente) se potencian de manera centrífuga hacia horizontes creativos de alcance universal” *Op. cit.* p 39.

la historia en torno a dos personajes de magno peso: Hernán Cortés y Marina Malinche.

En el texto “Vudú, Mito e Historia en *El Reino de este Mundo* (Aproximación Antropológica)”, que aparece en *La Afrodita barbuda*, se muestran los sincretismos que están vigentes dentro del ritual vudú y que lentamente guiarán a Carpentier a ver en la realidad histórica latinoamericana lo *maravilloso*: la alteración de la realidad misma a un “estado límite”, donde cabe el milagro. Lo *maravilloso* refiere a los acontecimientos que de forma lógica y racional serían inexplicables.

Carpentier confronta los estrechos causes de la razón positivista con los ámbitos infinitos de la imaginación popular que se nutre en el mito y el quehacer cotidiano. La perspectiva histórica presente en su obra es ajena a la camisa de fuerza del cartesianismo que asegura el triunfo del signo sobre el símbolo. Como se sabe, los cartesianos rechazan la imaginación y la sensación en tanto medios de conocimiento, considerando que inducen al error. Esta rígida postura conduciría a la evidente desvalorización de los símbolos presentes en la historia de la civilización occidental.²⁹

²⁹ Báez-Jorge, *op cit*, p. 144. Y continúa señalando que “Carpentier advirtió con toda claridad la importancia de la mitología en el imaginario colectivo de los pueblos de Latinoamérica y el Caribe, como es el caso de *vodú* en la vida haitiana.” *Op cit*, p.145. De hecho, este es el tono de la argumentación que mantendrá en todas sus publicaciones referentes a estos temas, sobre todo para rechazar el planteamiento hegeliano de que “América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico y espiritual”, noción llena de “etnocentrismo y docta ignorancia”, *Op cit*, p. 148.

En este libro aparece la discusión que tendrá distintas aproximaciones en otras obras de Báez–Jorge: el tema relacionado con el polémico planteamiento de la identidad psíquica del ser humano. Después de señalar la geografía mítica y religiosa en torno a la androginia (divinidades egipcias, mexicanas, iraníes, griegas, hebreas, etc.) y su vigencia en nuestros días en los cultos de santería cubana y en los rituales del vudú haitiano, el autor muestra la complejidad cultural necesaria para que en las sociedades se piense la unión de los sexos; elemento presente en variados momentos históricos y en distintos lugares geográficos. Aspecto que recuerda una característica propia de la mente humana, en tanto llegar a los mismos resultados en diferentes momentos y condiciones. El autor apunta que “sobre la base de identidad psíquica del hombre, que supera distancias raciales y tiempos, se explica la semejanza de los temas míticos, de los símbolos, así como de las demandas grupales que aspiran a modificar el orden social”³⁰. La unión de opuestos, la síntesis de los sexos, es, dice Báez-Jorge siguiendo a Jung, no sólo la más primitiva expresión de lo inconsciente, sino “una idea que corresponde al más alto presentimiento” de la conciencia humana.

Sobre este polémico tema de la identidad de la “psique humana”, nuestro autor tiene un manuscrito titulado “Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica (reflexiones en torno a los radicalismos difusionistas)”. En este texto Báez-Jorge expone el mito de *Homshuk*, personaje zoque que nace de un

³⁰ *Ibid.* 192

huevo, y examina los componentes míticos que acercan a éste con otros mitos, para discutir las aristas teóricas del difusionismo. Se recordará que bajo esta perspectiva teórica siempre hubo un lugar en donde surgen características culturales y desde ahí, como un foco central, se irradiaron al mundo. Proposición que no da cuenta de los fenómenos de aparición de elementos culturales similares (la androginia, por ejemplo) en culturas que viven en tiempos y en lugares diferentes. De ahí que nuestro autor señale que:

Debe considerarse, en primer término, que las similitudes advertidas en los sistemas simbólicos de formaciones económico-sociales diferentes tienen como variable explicativa las idénticas capacidades del cerebro humano (genéticamente determinadas y heredadas), a través de las cuales la realidad se torna consciente y se genera la elaboración simbólica. A este proceso debe sumarse la condición acumulativa del pensamiento religioso y la dinámica *sui generis* que se observa en su desarrollo en términos de autonomía relativa e integración dialéctica y orgánica con la infraestructura. Habrá de tomarse en cuenta, complementariamente (y antes de intentar cualquier ejercicio analítico de explicación difusionista) que los símbolos míticos conservan su significación y valoración originales solamente mientras prevalecen las condiciones económico-sociales en que emergieron. Al cambiar tales circunstancias, se sincretizan o reinterpretan en el contexto de nuevos complejos cosmogónicos.³¹

³¹ Báez-Jorge, 1990, p 34

Con ejemplos como la androginia, la caracterización de los elementos naturales, las ordenaciones del mundo a través de la contraposición binaria sagrado/profano, etcétera, se proponen puentes entre las sociedades humanas de todos los tiempos, lo que nos habla de la misma capacidad del cerebro humano, con sus determinaciones, de volver consciente la realidad, entender sus necesidades y generar acciones. Es a esto a lo que nuestro autor, junto con Levi-Strauss, llama la identidad psíquica del hombre. Identidad que no refiere a las producciones simbólicas en sí, pues éstas, una vez que cambian las condiciones socioeconómicas que les dieron origen, se transforman para dar respuesta a la nueva situación social y a las nuevas preguntas y problemas que enfrentan los hombres.

Capítulo II.
El estado del arte
La obra de Báez–Jorge. Parte dos

lo que está repartido entre la humanidad entera
quiero yo experimentarlo en lo íntimo de mi ser;
quiero abarcar con mi espíritu lo más alto
y lo más bajo...
Goethe. *Fausto*

En este capítulo expongo las obras referentes a la religiosidad popular, al sincretismo y a los fenómenos culturales latinoamericanos. Se revisan las obras *Los oficios de las diosas* (1988), *Las voces del agua* (1992), *la parentela de María* (1994), *Entre los nagueles y los santos* (1998), *Los disfraces del Diablo* (2003) y *Olor a santidad* (2006). Lo importante de presentar las obras de este cuadrante temático en un capítulo aparte y por separado, radica en las características del acercamiento a los fenómenos culturales que analiza.

I
El universo de las diosas

En 1988 aparece *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular de los pueblos indígenas de México)*. Será el primer libro de gran envergadura dentro del proyecto de Báez–Jorge, centrado en el tema de las cosmovisiones, el sincretismo y la religiosidad popular. En él se expone el enfoque que caracterizará el trazo de la obra, enfoque abierto a utilizar perspectivas y aportes al conocimiento provenientes de distintos

marcos teóricos, siempre que el fenómeno de estudio así lo exija. El escrito, que encuentra una segunda edición en el año 2000, parte de una discusión conceptual desde la cual se investigan los “cimientos pretéritos” de las diosas prehispánicas, cimientos que continúan vivos gracias a los procesos de reinterpretación simbólica, y que llegan con varias de sus cargas originales a las sociedades indígenas contemporáneas. Además es importante mencionar que en este libro el autor realiza el procedimiento que Bourdieu llamó el “proceso de reflexión crítica”³², y que Báez–Jorge desarrolla siguiendo a Deveraux quien dice que “la estructura de carácter del investigador –en que entran también las determinaciones subjetivas de su perspectiva científica– afecta radicalmente tanto a sus datos como a sus conclusiones.”³³ Es así que “las distorsiones (...) ligadas a la edad pueden, como todas las distorsiones análogas, ser minimizadas y volverse científicamente fructíferas si uno examina el asunto de frente”.³⁴

Félix Báez–Jorge estudia las ideologías religiosas como formas de conciencia social que tienen relación determinada y determinante con las fuerzas materiales, toda vez que ya han sido determinadas. Las formas de conciencia se relacionan con la producción ideológica inherente a una formación específica. Así, “las ideologías religiosas deben entenderse como manifestaciones peculiares del ser social en la conciencia del hombre. Se trata de manifestaciones espirituales socialmente condicionadas.”³⁵ Por

³² Cf. Bourdieu, 1991; Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1986.

³³ Deveraux, *apud* Báez–Jorge, 2000. pp 28-29.

³⁴ *Op. cit.* p 29.

³⁵ *Ibid.* p. 42.

otra parte Báez–Jorge establece la utilidad teórica de términos producidos desde otras perspectivas teóricas, como el caso de hierofanía, de Mircea Eliade. Este término refiere a las diversas manifestaciones religiosas (mitos, ritos, signos, etcétera) como a los variados contextos en que se realizan (cultos populares, élites religiosas), “de acuerdo con su condición consciente o inconsciente.”³⁶ Las premisas teóricas que sustentan las formulaciones hipotéticas y los planteamientos analíticos de *Los oficios de las diosas*, se proponen de la siguiente forma:

- La religión constituye una forma de la conciencia social, sus manifestaciones refieren una base social económica a partir de la cual se desarrollan y transforman, convirtiéndose en entidades con su propia sustantividad y autonomía relativa. Las contradicciones del orden estructural se reflejan en el plano de las superestructuras.
- Las propiedades retentivas de las ideologías religiosas deben ser estudiadas identificando sus raíces terrenales, sus procesos de conformación, su cohesión interna y la influencia que ejercen en diversos órdenes sociales.
- Si bien, en términos generales, las ideologías religiosas se transforman conjuntamente con las formas sociales, conservan una reserva de creencias [...] cuyas raíces se remontan en épocas pretéritas. En razón de lo anterior, en la dimensión sincrónica, no todas las formas religiosas pueden deducirse de una evidente práctica material. Las formas residuales de las ideologías religiosas se preservan, fundamentalmente, en los mitos y los rituales, pero el análisis de las mismas no debe reducirse a estas modalidades hierofánicas.

³⁶ *Ibid*, p. 40.

- Las ideologías religiosas conservan su significado y valoración originales solamente mientras prevalecen las condiciones socioeconómicas en que se produjeron. Al cambiar tales circunstancias las ideas se sincretizan o perviven en el contexto de nuevos complejos simbólicos y sociales.
- La integración de mitologías y rituales de diversos orígenes es posible aún cuando pertenecen a sistemas religiosos asociados a diferentes formaciones sociales.
- Puede trazarse una relación ascendente entre el grado de desarrollo económico de una sociedad y la cantidad de elementos religiosos de etapas anteriores conservados en su pensamiento religioso.
- El análisis de las formas religiosas debe realizarse sin perder de vista la simultaneidad de la base material y de la superestructura, principio fundamental del conocimiento de lo social.³⁷

Si bien refieren a las sociedades indígenas, es importante señalar que la relevancia de estos planteamientos radica en la posibilidad de acceder a otras cosmovisiones, como el mismo Báez–Jorge hará en *Olor a santidad*, de la que hablaré más adelante. Es significativo que tras proponer este marco de formulaciones y planteamientos, el autor elabora el “procedimiento metodológico” que sigue en su investigación, el cual también debe ser citado en su totalidad:

- 1) Examen diacrónico y sincrónico de la realidad (mitos, rituales, ceremonias y creencias (...) referidas a fenómenos

³⁷ Báez-Jorge, *op. cit.*, p 45 y 46.

integrados a complejos cosmogónicos y cúltricos (plano social) o con presencia parcial (meramente ideacional)

2) Identificación de la coherencia interna de las ideologías religiosas en atención a las características de sus elementos y a su desarrollo particular.

3) Análisis de las contradicciones (internas y externas) de las representaciones religiosas y de sus transformaciones con base en sus cimientos terrenales y a las condiciones de existencia social de los creyentes (incluyendo) sus características etnoculturales). Lo anterior implica identificar su interdependencia con otros fenómenos sociales pertinentes.

4) Formulación de hipótesis relativas al devenir de las formas religiosas estudiadas, a partir de sus procesos configurativos y de los diversos órdenes en que se manifiesta su vigencia en la formación social...³⁸

Báez-Jorge parte de lo anterior y muestra cómo en los fenómenos de la religiosidad popular se observan las contradicciones y tendencias presentes en la estructura social de los pueblos que estudia. Después de establecer su mirador, el antropólogo realiza en *Los oficios* un análisis de las diosas prehispánicas mayas y aztecas. Es un recorrido por las sociedades que, en pleno reflejo de sí mismas, hicieron un panteón que ayudaba a dirigir el camino del ser humano, para entenderse y actuar en el universo. En el caso azteca los procesos sincréticos y polisémicos se dieron desde un inicio, como parte de la estrategia de dominación de otros territorios. Los fenómenos de apropiación, de innovación y de síntesis cultural se hicieron posibles (siguen siendo posibles) gracias a un núcleo numinoso

³⁸ *Ibid.*, p 56

puntual: la Tierra y el trabajo agrícola. Por eso, dice Báez–Jorge, los pueblos mesoamericanos más que materialistas deberían llamarse telúricos y apellidarse agrarios.³⁹

Es con este juego de reflejos que se encuentran los españoles a su llegada. Y se repetirán las dinámicas de reinterpretación simbólica en los pueblos del territorio americano al adoptar a los dioses extranjeros: como son pueblos predominantemente agricultores, perdurará la Tierra como núcleo numinoso en el corazón de, ahora, diosas como la Virgen de Guadalupe. En todo momento Báez–Jorge señala que la implantación del catolicismo fue parte de una de las empresas más grandes de brutal exterminio que jamás la humanidad haya realizado. Lo que sin duda recuerda la lectura de los tratados de Bartolomé de las Casas o Causas, quien con tanta sorpresa y preocupación nos narra las salvajes prácticas a las que incurrían los españoles, “que ni en reino de Dios ni del Rey habíase visto”.

En este estudio el autor trabaja con varias etnografías realizadas en diversos pueblos indígenas contemporáneos, dinámica de estudio que caracteriza todo el eje temático aquí expuesto, en tanto trata de construir puentes y comparaciones que permitan llegar a conclusiones más amplias. Integra datos obtenidos de diferentes investigaciones, en un nivel de análisis donde la comparación permite formulaciones de mayor alcance, que aquellas hipótesis hechas desde los tradicionales estudios de caso o de comunidad. Desde esta perspectiva, analiza datos

³⁹ *Op. cit.*,168

actuales referentes a la Madre Tierra, a las diosas lunares y a las deidades relacionadas con el agua y los rituales de fertilidad de los nahuas de Durango, huicholes, tzotzlies, tojolabales, totonacas de la Sierra, chatinos, mixes y zoques-popolucas y zoques de Chiapas, evidenciando cómo en todos los casos el trabajo agrícola y el maíz configuran la lectura e interpretación de las epifanías marianas. *Los oficios de las diosas* es un trabajo que muestra un proceder dialéctico, y expone la forma en que las comunidades indígenas readaptan las imágenes marianas para resolver el conflicto de no abandonar a sus dioses, en tanto reflejo inmediato y necesario del mundo en el que viven y trabajan. Por eso el autor plantea que las

formas y medios de producción escasamente desarrollados, la integración de centros ideológicos de identidad y la resistencia étnica frente a la erosión central propiciada por el sistema capitalista, son variables de especial radicalidad analítica para explicar la pervivencia de las pretéritas manifestaciones religiosas ejercitadas alrededor de las actividades agrícolas.⁴⁰

Bajo una óptica *levistraussiana*, Báez–Jorge plantea los componentes míticos-rituales que conforman la ideología de los zoques en torno a la explosión del Chichonal, y desentraña, a través de la imagen de *Piowačwe*, “vieja que quema”, el conflicto que viven los zoques como sector subalterno de la sociedad mexicana. Elucida la lógica que permea en la mente zoque como manifestación de la religiosidad popular y, a la vez, como eje de

⁴⁰ *Op cit.* p 339

reordenamiento de su cosmovisión. Pues el mito, dice el autor, “arraiga su estructura y dinámica en las condiciones de existencia social de quienes elaboran su código simbólico y dan vida ideológica a sus personajes.”⁴¹

En este libro también expone la discusión referida al concepto sincretismo y a su utilización simplista. Plantea que éste debe entenderse como proceso dialéctico, pues “integra y transforma formas de consciencia social opuestas en principio, concreta su función de intermediación y equilibrio cuando existen canales compartidos de comunicación simbólica”⁴², discusión pertinente en cuanto que, al tratarse de la imagen de la Madre Tierra como núcleo de las diosas, se expresa integrada a los más diversos y amplios complejos numinosos de filiación prehispánica.

⁴¹ *Op cit*, p 373. Así, prosigue Báez-Jorge, “*Piowačwe* –epifanía telúrica renovada y vigente– nos muestra el mito no sólo como un símbolo nostálgico o normativo, sino como ente reorganizador y explicativo de la cosmovisión contemporánea. La evocación sirve aquí como referencia para la articulación hombre-naturaleza, funciona como un instrumento de la cultura” *Ibidem*

⁴² *Op cit*. p. 236.

II Del largo viaje de las sirenas

En 1992 aparece publicado por la Universidad Veracruzana *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*. En este libro el lector viaja por los tiempos en que la sirenas dejan de tener alas, entran al agua y a los mares, cruzan continentes y llegan a nuevas tierras donde se funden con diosas y entidades americanas; para llegar a nuestros días, renovadas y vigentes en muchas cosmovisiones indígenas contemporáneas. Es un recorrido por geografías, mitologías y temporalidades disímiles, que parte de que los símbolos arcanos persisten por sus posibilidades creativas y constante definición y redefinición. El caso de las sirenas es fundamental pues refiere al universo numínico de lo erótico y lo tenebroso, de lo seductor y lo macabro: de la feminidad como fuerza fascinante y peligrosa. Esta obra plantea una crítica directa a la confrontación entre el llamado “pensamiento civilizado” y “la mentalidad arcaica”, mito teórico que Báez-Jorge se empeña en desmentir, evidenciando cómo en la primera cabe la segunda y cómo la segunda no es sino esos lugares aún vivos en donde los símbolos juegan sus procesos de interacción, representación, innovación y mantenimiento que se insertan en el universo emocional, sensitivo, lejos de las ilusiones racionales de la mente humana. Es en la mentalidad arcaica que viven los símbolos y se hacen vigentes con su indefinición y el peso inconsciente que ejercen sobre los seres humanos. De ahí que el autor señale que

entendidas como fantasías simbólicas y mitológicas, las numerosas concepciones vinculadas al agua deben examinarse en una doble perspectiva capaz de integrar los significados de los códigos escritos y hablados, y las imágenes mentales correlativas. Es claro que estas dimensiones configuran una totalidad en la que los planos de significación, además de articularse, trasponen sus ámbitos específicos para implicarse y reelaborarse, permutas complicadas y sin fin que asemejan un caleidoscopio. Al hablar de imágenes (tengo que subrayarlo) hago referencia a los conceptos de metáfora, símil y a las formas de representación figurada, pensando en la relación entre dichas imágenes y el tema que representan. [...] Cuando se visualizan las ideas pueden estetizarse, alejándose o no de sus conexiones lógicas, discursivas o dando lugar a asociaciones donde los valores estéticos se imponen a las consideraciones de orden simbólico⁴³

Félix Báez–Jorge se adentra en el mundo de los símbolos, donde cuento y mito pierden diferencias, como plantea Mircea Eliade. Se abre así un lugar en la mente humana donde las redes simbólicas encuentran formas de supervivir y continuarse. Imágenes simbólicas, metáforas que son fundamentales en la trama social. Las sirenas en la *Odisea* eran seres con alas que seducían al hombre para destruirlo. Las féminas voladoras dejaron de volar y entraron al agua convertidas en mujeres mitad peces, sin dejar de ejercer los mismos poderes musicales e hipnóticos encantadoramente peligrosos. Esta genealogía, que realiza el autor sirviéndose de la pluma de Alfonso Reyes, nos muestra cómo las pisciformes damas llegan vivas a la edad

⁴³ Báez-Jorge, *op cit*, p18.

media, tiempo en el que se “expresa una síntesis ideacional proveniente de tradiciones culturales distintas, híbrido como la figura misma”. Y que en el Renacimiento “alcanzaría su concentración definitiva en el ámbito moral del cristianismo. Sirena sería desde entonces sinónimo de pecado y sensualidad.”⁴⁴ El autor va entretejiendo mitos y leyendas medievales, imaginerías europeas que muestran cómo las sirenas se van insertando en un mundo fantástico y real. Mundo del que saltan para aparecer en las crónicas de viajeros del Cuatrocientos, como seres que en verdad viven en el agua y que acechan a todo aquel que se interna en las profundidades de los mares; aunado a la demonización que sufren por sus connotaciones sexuales y a la ambigüedad en que la imagen se sumerge. La aparición de sirenas en crónicas y en relatos toma fuerza entrado el Siglo de las Luces. Báez-Jorge expone el ímpetu y la potencia de las sirenas por permanecer en la vida del hombre: con alegatos científicos y verdaderas acciones de “hacer sirenas”, cuerpos embalsamados mitad pez mitad mujeres jóvenes, se siguió procurando a las mujeres pisciformes y aparecen en pleno siglo XIX en todo el horizonte literario, para trascender el tiempo y llegar vivas al siglo XX.

En la riqueza polisémica de la imagen-símbolo de las Sirenas se integran diversas soluciones estéticas, morales, lúdicas, mítica, etc. Fórmulas mentales que si bien expresan diferencias en los planos conceptual e ideológico, concentran la metonimia y la metáfora toda vez que sus relaciones implican contigüidad significativa y semejanza afirmadas. Su extraordinaria

⁴⁴ *Op cit.*, 51

flexibilidad figurativa, el fantástico contrapunto de su híbrida alteridad, los amplios espacios de síntesis que ofrece su contorno mítico ha contribuido a que su significación originaria se haya mezclado y enriquecido con nuevos predicados racionales y emocionales.⁴⁵

El universo sirénico continúa. Báez–Jorge estudia a las diosas mesoamericanas del agua y ve en ellas atributos similares y muchas veces comunes. En un imbricado proceso de reinterpretación simbólica estas deidades se han unido con las féminas pisciformes. Las diosas prehispánicas, las diosas actuales y las sirenas siguen cantando en la mente del hombre. El lector de *Las voces del agua* se ve trasladado a Cuba y a Brasil. En Cuba Báez–Jorge muestra cómo en relación directa con el mar, las creencias de origen africano, las epifanías marianas y la rica creación cultural, artística y literaria producen sirenas con su fuerza mitológica vigente. En Brasil, la raíz africana se transforma en *Iemanjá*, la “sirena de los cinco nombres”, expresión de este numen religioso.⁴⁶ Después de Cuba y Brasil, es en el lago Titicaca, frontera entre Bolivia y Perú, donde Báez–Jorge caza sirenas. La construcción de mitos alrededor del gran lago, lentamente expandidas por la arquitectura religiosa y las leyendas bolivianas, exhibe el delicado y complejo proceso sincrético de superposición y mezclas

⁴⁵ Báez–Jorge, *op cit*, pp. 104–105.

⁴⁶ Concluyendo, ante la riqueza y movilidad de estas diosas con raíces africanas, que “el criterio de estancamiento o inmovilidad de los sistemas cálticos choca con la dinámica de transformación propia de toda configuración cultural. Se hace necesario ubicar el fenómeno religioso en su estricta dimensión, es decir, como una forma de conciencia social, una expresión ideológica, que aunque varía articulándose con todo el conjunto de relaciones de producción y con la vida real, retiene durante este proceso de cambio una reserva de creencia y prácticas acumuladas con anterioridad” *Op cit*, p. 196.

entre las imágenes prehispánicas y las hispánicas. Las divinidades del Titicaca se reformulan y viven al lado de la Virgen de Copacabana, integrando partes de este gran núcleo numinoso de la feminidad seductora y peligrosa. Ante tales evidencias, Félix Báez-Jorge urge al lector a aproximarse a “nuestras mitologías prescindiendo de las limitantes fincadas por los valores judeo-cristianos. Necesitamos espejos que reflejen nuestra propia imagen, no la figura distorsionada (o la caricatura) que el eurocentrismo nos ha introyectado para proyectar semejanza.”⁴⁷ En *Las voces del agua* el lector revisa brevemente la presencia de sirenas en los mitos de los pueblos de la Patagonia, entre los onas, entre los desana (amazonas) y entre otros pueblos americanos. Se estudian los mitos porque son depositarios de los elementos simbólicos que preservan contenido y configuración en el acontecer del tiempo.

Las voces del agua, la presencia recurrente de las epifanías acuáticas en esas mitologías, semeja un coro de enormes proporciones que, en diversos tonos y matices, interpreta una bella y compleja partitura simbólica vinculada con la base material y la vida cotidiana de los pueblos.⁴⁸

Báez-Jorge plantea un marco teórico de la mano de, entre otros, Clifford Geertz, Marcel Mauss, Mircea Eliade y Gaston Bachelard desde el cual la aproximación a las manifestaciones humanas que investiga se propone más acabada. Esta perspectiva tiene en los procesos comparativos su eje medular de

⁴⁷ *Op cit*, p. 223.

⁴⁸ *Op cit*, p. 240

análisis e interpretación, lo que indudablemente remite a Lévi–Strauss y sobre la cual se hablará en el próximo capítulo.

III La familia de María

En 1994 aparece *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, cuya segunda edición es de 1999. Con este estudio Báez–Jorge consolida su perspectiva y, como señala Tomás Calvo en el prólogo, “asciende en profunda espiral analítica a campos y fronteras más universalmente humanos.”⁴⁹ *La parentela de María* es un libro que a partir de la discusión sobre el contexto en que se circunscriben las vírgenes en América, estudia los casos de Guadalupe–Tonantzin, de Nuestra Señora de Copacabana y de la Virgen de la Caridad del Cobre, e inserta sus reflexiones en torno a las devociones marianas y las lealtades nacionales. Félix Báez–Jorge reitera su búsqueda por una metodología que supere los reduccionismos limitantes o “las generalizaciones que caricaturizan la realidad social”; y establece que son dos las esferas de mayor importancia sobre las que gira el estudio de marialatría: la esfera religiosa y la política, “fenómenos integrados en diversos planos de la realidad social por intermedio

⁴⁹ Báez–Jorge, (1994) 1999, p. 13. Lo que hace Báez–Jorge, dice Calvo, “es conducirnos desde el atrio contorneado de mujeres icónicas (diosas, sirenas, vírgenes madres) al sublimado mundo selvático y complejísimo de lo *simbólico*, al campo multiforme y policromo de los rituales, de lo mítico, de lo dramático humano, tanto en vivencia personal, como en gestas y gestos colectivos de carácter étnico y nacional.” *Ibidem*.

de las expresiones simbólicas”⁵⁰. El autor anota que las manifestaciones rituales y míticas, como representaciones colectivas, contienen de forma inherente articulaciones simbólicas complejas que no pueden elucidarse si sólo se atienden los hechos del presente y se ignora el pasado. Debe haber un juego constante por parte del investigador, de la diacronía a la sincronía, para así formular “reflexiones comparativas que abarquen la perspectiva espacial que sea pertinente.”

Félix Báez–Jorge sigue a Gramsci al exponer su concepción de religiosidad popular y cómo ésta se relaciona o se aleja, se compone y descompone, negocia y discute con la religión oficial. Las singulares formas de religiosidad de las sociedades humanas encuentran en el sincretismo uno de sus ejes de articulación. El sincretismo es un proceso dialéctico, conforma la síntesis resultante de núcleos numinosos antiguos que perduran en constelaciones simbólicas nuevas y donde el juego de reinterpretaciones, propio en la lectura nunca acabada de los símbolos, se crea para adaptar, sobrevivir y, sobre todo, ya que ésta es la función de los símbolos, proponer las formas en que las sociedades humanas entienden la realidad que enfrentan.

Bajo esta perspectiva se entiende, por ejemplo, que la Virgen de Guadalupe tenga papel protagónico en la Colonia, en la Independencia y en la Revolución. Aún más, cómo desde la religiosidad popular esta Virgen adquiere elementos y reinterpretaciones alejadas del marco canónico católico,

⁵⁰ *Op. cit.*, pp. 19-20

inscribiéndose en procesos de lealtades étnicas, identidades locales, valores comunitarios, diosas relacionadas con los fenómenos naturales y demás atributos que formulan e integran los centros de devoción popular.⁵¹ Con este mirador se ven las “connotaciones telúricas” de la Virgen de Copacabana, imagen que debe entenderse en el contexto de la violencia y la persecución emprendidas contra la religión autóctona andina. Destrucción que afecta no sólo la religión antigua, sino la organización de las comunidades con la consecuente ruptura del tejido social. En este horizonte de pérdida *Pachamama* libra sus batallas y trasciende tiempos para integrarse a la Virgen de Copacabana, aspecto sustantivo que define la religiosidad popular del lago donde nacieron los dioses fundadores del imperio inca, elemento de vital importancia para entender las definiciones de lealtades étnicas.

En *La parentela de María* el lector accede al mundo de Ochún, “dueña del amor, regenta de la feminidad y del río; símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femeninas”, quien mezcla sus aguas con la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre. Curiosa y sorprendente unión de núcleos numinosos femeninos, donde conviven la sensualidad y la lujuria junto a la virginidad asexual. Báez-Jorge presenta música, rezos, letras, cantos y acontecimientos históricos que muestran la importancia de la Virgen en la vida de la isla y más allá, pues el autor narra cómo después de la Revolución Cubana con el gran éxodo de cubanos a Miami, una imagen de la Caridad del Cobre saldrá de

⁵¹ *Op. cit.* p. 81

ahí, para irse a la península estadounidense.⁵² Ante las tres Vírgenes, el autor plantea cómo en el santuario, “en intensa comunión dialéctica, lo extraño y lo propio, lo circunstancial y lo permanente, lo concebido y lo vivido, lo sagrado y lo profano, operan a favor del desarrollo de la religiosidad popular”⁵³

IV

⁵² Incluso Báez-Jorge apunta que “ayer como hoy, en un presente que explica el pasado y que será protagónico en el futuro, el culto centrado en la Caridad del Cobre (disfraz católico de Ochún para los creyentes de la *santería*, es decir, una gran parte del pueblo cubano) opera como mediador simbólico más allá de diferencias étnicas, de clase o de ideología política. Es el punto en el que confluyen historia, cultura y componentes étnicos, procesos transculturales que se han concretado por intermedio de la devoción popular. El fenómeno religioso irradia su poderosa influencia sobre el conjunto del cuerpo social para incidir en toda una gama de aspectos, desde los más íntimos hasta los más complejos, aquellos que corresponden al ámbito de las jerarquías (políticas y eclesiásticas), es decir, al espacio del poder y la nación.” *Op cit*, p.155

⁵³ *Ibid*, p.164

Los juegos del santuario

Entre los naguales y los santos fue publicado por primera vez en 1998, con una segunda edición que apareció en 2008. Es un libro que continúa el conjunto de reflexiones anteriores basados en los avances y descubrimientos de la etnografía mexicana, para proponer aspectos antropológicos e históricos referidos a la religiosidad popular. Como señala Johanna Broda, la religiosidad popular “trata de un complejo proceso dialéctico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo que han influido en la continua reformulación de la memoria colectiva y la identidad comunitaria.”⁵⁴ Este estudio presenta un análisis detallado de las concepciones y actitudes rituales que tienen las comunidades indígenas de México y Guatemala, hacia los santos patronos. Y se realiza desde un enfoque dialéctico en tanto contempla los siguientes criterios metodológicos:

- 1) se trabaja con conceptos que proceden del análisis de hechos concretos;
- 2) los conocimientos construidos se formulan gradualmente, sin recurrir a soluciones polares (verdadero o falso), manejándose verdades provisionales;
- 3) se plantea que los fenómenos sociales estén en constante movimiento y que el proceso cognoscente esté también de suyo, abierto a múltiples desarrollos;
- 4) los hechos estudiados se explican en sus contextos estructurales y en su interrelación sistémica y causal;
- 5) la religión popular se examina como un fenómeno en constante transformación;
- 6) las contradicciones observadas en el examen se entienden como expresiones de fuerzas sociales en pugna que constituyen el núcleo de la dinámica social, mismas

⁵⁴ Broda, en: Báez-Jorge 2008, p. 15

que se resuelven en la configuración de nuevas expresiones simbólicas; 7) la actividad del pensamiento colectivo y la vida social se entienden como un “mundo de relaciones simbólicas” [...] a partir de las ideas de Marcel Mauss.⁵⁵

Confrontando la vasta información existente de las actitudes y procesos rituales indígenas, *Entre los naguales y los santos* discute los conceptos que se han utilizado para estudiar la religiosidad popular. Discusión que inicia con *Forjando patria* de Manuel Gamio y se extiende por las publicaciones de Pedro Carrasco, Frank Cancian, Evon Z. Vogt, Charles Gibson, Alan Ichon, Alfredo López Austin, Gonzalo Aguirre Beltrán, Gilberto Giménez, Eugenio Maurer, Sol Tax, Fernando Cámara Barbachano, Erik Wolf, M. Nash, Rus y Wasserstron, entre otros. En tal recorrido de estudios se señala y exhibe la estructura social central de organización indígena, sobre la cual se soporta la religión popular del culto a los santos: el sistema de cargos. El autor plantea que es notoria la relación estructural que mantiene la creación de los santos patronos, los sistemas de cargos, las articulaciones y la identidad étnica “en el ámbito social regional, así como sus lejanos pero innegables vínculos con la organización social colonial”.⁵⁶ El sistema de cargos es un pilar central de la organización social indígena y por ende de los fenómenos de identificación étnica, que son expresiones colectivas y operan en

⁵⁵ Báez-Jorge, 1998b, p. 11-12.

⁵⁶ Báez-Jorge, 1998b, p. 39. Nuestro autor continúa su argumento diciendo que: “al propiciar sedimentos de identidad étnica en torno a los santos epónimos, la religión popular opera como hilo que anuda una consistente red de interrelaciones económicas, políticas y festivas en el interior y exterior comunitarios, teniendo en las jerarquías políticorreligiosas su amarre principal”. *Ibidem*.

los fenómenos políticos e ideológicos por la articulación de las matrices simbólicas existentes.

El sistema de cargos también es un eje social para acceder a los diferentes planos del sincretismo religioso. Partiendo de que las fuerzas materiales determinan a las superestructuras y que éstas últimas determinan a las primeras en tanto han sido determinadas anteriormente. Báez–Jorge señala la necesidad de establecer las coordenadas de análisis que contemplen la dimensión histórica, los procesos y condicionamientos étnicos y de clase, el acercamiento y autonomía frente a la Iglesia, la “ordenación intramundana” de los objetos valorados como sagrados, para así estudiar la religiosidad popular “desde la perspectiva de las condicionantes sociales de índole estructural que las contextúan”.⁵⁷ Además de ser una estructura de la organización social, la importancia del sistema de cargos radica en la consolidación de la devoción a los santos, resultado del proceso de formación social colonial que operó sobre las sociedades indígenas. Es un sistema que sigue jugando su papel de intermediación entre la comunidad, la región y la formación nacional mexicana, al tiempo que funciona como eje donde se fundamenta la identidad étnica. El sistema de cargos gira alrededor de los santuarios. La función de los santuarios, como concreción del tiempo y el espacio, es que integra procesos de manifestación devocional y de interés socioeconómico asociados, por lo general, a las identidades locales, regionales e incluso nacionales.

⁵⁷ *Ibid*, pp. 54-55

En el santuario, “vinculado generalmente a un santo patrón y/o a una *kratofonía* originaria [...] se expresan fenómenos simbólicos, sociológicos históricos, económicos, que inciden en su función primordial: la permanente autoevangelización”.⁵⁸ Los santuarios se codifican como ejes hierofánicos y estructuran geografías. Elemento que se torna explícito en los procesos de peregrinación: la ruptura de “la servidumbre del espacio” y la superación de las limitaciones cotidianas. La peregrinación se inscribe en la ubicuidad de un “presente místico” donde el pasado se abandona y el futuro depara el arribo al lugar sagrado. Estos procesos de desplazamiento configuran un tiempo ritual específico que, a su vez, codifica el espacio regional identificado a través de las actitudes devocionales.

Las peregrinaciones indígenas, además de su carácter religioso, implican un acto de legitimación que contribuye a demarcar las fronteras de su espacio de reproducción sociocultural, favoreciendo el reconocimiento al derecho de la propiedad sobre el mismo. [...] El referente sagrado sustenta, así, su identidad como pueblos.⁵⁹

Siguiendo a Cámara Barbachano, sobresaliente personaje de la antropología mexicana, Báez–Jorge advierte que las características funcionales y estructurales de los santuarios y las peregrinaciones deben ser entendidas como formas de “organización, integración y desintegración de complejos

⁵⁸ *Ibid.* p. 66

⁵⁹ *Ibid.*, p.74.

socioculturales”⁶⁰. Las manifestaciones de identidad social resultantes de la función de los santuarios y del culto a los santos, deben entenderse en su correspondiente dimensión. En primer término, las expresiones identitarias, ideológicas al fin, “son parte de las concepciones de clase históricamente determinadas, hecho que posibilita la emergencia de distintas formas de identificación en el marco de una misma clase social.” En segundo término, “la identidad colectiva es un proceso complejo que se transforma en producto ideológico, adjetivado por las matrices culturales, en el que participan los grupos sociales que vinculan a éste sus comportamientos, pautados entre el pasado y el porvenir”.⁶¹

La naturaleza dialéctica de la identidad se ve consagrada en que, al mismo tiempo, “identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto.” Desde esta óptica, los santos y vírgenes funcionan como “síntesis ideológicas de los planos materiales y la subjetividad colectiva”, resultando fuerzas de cohesión e identidad de los pueblos indígenas.⁶² Los santuarios, al contener muchas variantes sociales que sobrepasan el ámbito territorial, conforman, dice Báez–Jorge, un *fenómeno social total*, pues articulan la vida social con la individual. Los santuarios son

⁶⁰ *Ibid*, p.81.

⁶¹ *Ibid*, p.83 Y ahonda este planteamiento diciendo que, en efecto, “el factor económico tiene relevancia estructural en la configuración de las identidades, pero son los aspectos subjetivos resultantes de condicionantes culturales los que inciden directamente en su integración” *Op cit* p. 84.

⁶² *Op. cit.* pp. 85-86.

lugares en donde se expresa el lenguaje simbólico, que es pasado y presente en la consciencia social. Son un espacio en donde se crean y recrean formulaciones tradicionales y cúllicas, referidas a procesos identitarios y de construcción territorial. En fin, son “privilegiados centros de articulación entre estructuras y superestructuras”.⁶³

Félix Báez–Jorge insiste en que todo el fenómeno referido a los santuarios tiene como fondo histórico el proceso de evangelización: la cara política de la devastadora y criminal conquista del nuevo territorio. El carácter residual de las formas religiosas debe ser analizado, señala Báez–Jorge, partiendo del proceso simultáneo de la base material y de la superestructura. Desde esta perspectiva “el pensamiento religioso se desarrolla y transforma como una entidad con sustantividad propia y autonomía relativa”. Sin perder de vista que “las propiedades retentivas de las ideologías religiosas deben examinarse identificando sus raíces terrentales, el proceso de transformación que les ha afectado, su cohesión interna y la influencia recíproca que mantienen con los diversos órdenes sociales.”⁶⁴ Una vez establecido lo anterior, Báez–Jorge, basado en los datos de etnografías clásicas realizadas en México (Zingg, Carrasco, Van Zantwijk, Ichón, entre tantos otros), muestra los procesos de reinterpretación, adaptación y muchas veces supervivencia de

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Op. cit.* p 116. Y ahonda en el argumento señalando que “la articulación simbólica de los númenes prehispánicos (en sus diversas advocaciones) con sus paralelos hierofánicos en el contexto del catolicismo (las vírgenes, los santos, Jesucristo, etc.) es el factor condicionante de los fenómenos de sustitución, asimilación y síntesis, signados por su carácter selectivo.” *Ibidem.*

númenes prehispánicos que, ahora, presentan el rostro de los santos.

Los datos muestran que las configuraciones identitarias se recrean a través de las imágenes. Los santos patronos, así, son los fundadores de los pueblos y están vinculados con la identidad comunitaria. Tienen la función de ser “marcadores toponímicos”, puntos cardinales que codifican la cultura y legitima la organización sociorreligiosa indígena.⁶⁵ La connotación que se le ha otorgado al santo patrón, de ser el guardián comunitario, llevó a su imagen a fundirse con otras imágenes con la misma función. Detrás, o a un lado, de los santos se esconde el nahual. Ante el proceso de demonización de los dioses prehispánicos, las creencias sobre los nahuales no soportaron el golpe de los “extirpadores de idolatrías”. Todas las cualidades y funciones de protección comunitaria que se les asignaban, orientadas a la conservación de la identidad y cohesión de los pueblos, se pierde en el proceso de Conquista. Sin embargo, Báez–Jorge muestra el gran número de estudios que corroboran, que todas las acciones de represión contra el nahualismo “motivarían en los pueblos indios estrategias dirigidas a la reinterpretación simbólica de sus funciones sagradas”.⁶⁶ Y si bien este proceso se da en distintas formas y profundidades, dependiendo el pueblo indígena, la localidad y la orden religiosa que haya realizado su trabajo de evangelización, todos los casos parecieran redundar en la síntesis del nahual con los santos patronos.

⁶⁵ *Op. cit.* p. 158.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 186.

La explicación de las asimilaciones y las reconfiguraciones simbólicas, hallan en la simbología zoomórfica del catolicismo un bastión importante, pues las imágenes funcionan como vehículos de articulación de los símbolos. Ya que éstos “comprenden diferentes niveles de significación que pueden operar de manera simultánea.”⁶⁷ *Entre los naguales y los santos* presenta el péndulo que tiene en un extremo la tolerancia y del otro la represión del Clero sobre las devociones populares. Acciones que manifiestan ambivalencia, pues, “de un lado se postula la tolerancia, del otro se previene en contra de la superstición”. Los fenómenos de la religiosidad popular se circunscriben, siempre, a la relación que, unas veces más amable, otras más violenta, mantiene la jerarquía eclesiástica con el pueblo; es la relación entre la cultura dominante y las culturas subalternas.

Contemplando lo anterior, Báez–Jorge señala que hay que superar los enfoques generalizantes que plantean la religiosidad popular como un fenómeno de “religión mixta”, o como una religión “católica rudimentaria”, o “religión sincrética”, o “monolátrica”, pues se presentan insuficientes para acceder y mostrar las complejidades simbólicas y sociales que les son inherentes. De otra forma no se podrá entender cómo “el santo, en tanto intermediario simbólico, evidencia su presencia numinosa, trasponiendo los marcos temporales de la situación y condiciones sociales en las que nació, manteniendo así su extraordinaria eficacia significativa.”⁶⁸

⁶⁷ *Ibid*, p. 191.

⁶⁸ *Ibid*, p 240-241.

V
Los disfraces del Diablo

Los disfraces del Diablo (ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica), obra que ve la luz en 2003, es la construcción de una *infinita trama* en donde juegan “las ambiciones, los afanes de poder, las vanidades y los temores de épocas, sociedades e individuos.”⁶⁹ Es la *saga* en donde los seres malignos de todos los pueblos y épocas juegan el mismo papel de alterar el orden. La fábula de la “personificación y materialización” de todas las angustias, los temores y los deseos del hombre. Cuento que relatan muchas voces, sinfonía del *Mal* y el *Demonio*.

Las “hermenéuticas instaurativas” se centran en el estudio de los símbolos, con el privilegio del papel que realizan las estructuras mentales en los escenarios sociales y que contemplan a la imaginación como “como factor de equilibrio biológico, psíquico y sociológico.”⁷⁰ Bajo este planteamiento Báez–Jorge lleva al lector por la historia que termina con la presencia actual del Diablo y el Mal en sociedades indígenas, “signadas por la desigualdad, el oprobio, la miseria y la injusticia.”⁷¹ El ensayo tiende a mostrar cómo el Diablo se ha materializado en la realidad, es decir, en las relaciones sociales y en las determinadas situaciones que viven las comunidades indígenas

⁶⁹ Báez-Jorge, 2003, p. 14.

⁷⁰ *Ibid*, p. 16.

⁷¹ *Ibid*, p. 20.

producto de una incesante historia de sojuzgamiento, destrucción y etnocidio. El modelo de desarrollo capitalista dependiente, último en impactar en las comunidades indígenas, ha perpetuado este proceso de transformación de las configuraciones étnicas: ha aumentado la diferenciación económica en su interior y generado conflictos religiosos, políticos y étnicos. Complejo escenario social que impacta y condiciona los imaginarios simbólicos, en donde las visiones demoniacas juegan su papel protagónico.

En *Los disfraces del Diablo* se expone cómo en las concepciones simbólicas con expresiones de sentido dualista, el desplazamiento de los límites de lo sagrado y la inversión de valores juegan al Mal abrazado con el Bien. Las divinidades “participan de lo fasto y lo nefasto”; son, en un tiempo, benévolas o malévolas. Los demonios encuentran su origen en la divinidad; son partes constitutivas de ella.⁷² En este libro el lector acude a un recorrido del larguísimo y complejo proceso de evolución, iniciado en la prehistoria. Caudal que se alimenta con las culturas del Oriente Próximo, China y la India y desemboca en las hoy llamadas civilizaciones occidental y oriental. Configuraciones múltiples y diversas que van hallando en su dilatado tiempo formas de relacionarse, reinterpretarse, sincretizarse y perdurar. Las mezclas y desarrollos de la idea del Mal serán la antesala para que Báez-Jorge realice una “exégesis crítica” de la Biblia, en donde sobresale que éste, en sí mismo, no aparece sino tardíamente separado de la divinidad. Serio conflicto teológico en el *Libro de Job* no halla aún solución, pues

⁷² *Ibid*, p. 33.

todo parece indicar que el Diablo es también Dios, si Dios es sobre todas las cosas.

El recorrido histórico de *Los disfraces del Diablo* insiste en que “las fantasías diabólicas medievales operaron como terroríficos instrumentos de control social y político, armas mortíferas al servicio del poder”⁷³, que se instrumentan desde la Inquisición, medidas represivas que sólo evidencian la fragilidad del canon eclesiástico. El veloz recorrido por los imaginarios respecto al Diablo, van del Medioevo al Renacimiento (donde la huella de demonio cristiano hace presencia y toma fuerza con las elevadas construcciones teológicas y la creación artística –dentro de la cual, nuestro autor no desaprovecha para mencionar a *La Divina Comedia*) y de ahí a la Reforma, signada por una “cesura radical del imaginario”. Contexto que, en España, creará las condiciones que fraguan una evangelización violenta e intolerante a la llegada al Nuevo Mundo.

Al arribar el Diablo al Nuevo Mundo, sucede un primer choque: en las cosmovisiones mesoamericanas el Mal estaba imbricado en las divinidades. Si bien aún no hay consenso para entender la noción del Mal en Mesoamérica, en todo caso pareciera estar claro que regía la dualidad como planteamiento imprescindible del mundo y los dioses. La oposición de contrarios fue inherente a las divinidades, por lo que Bien y Mal no funcionaban como ideas absolutas, a diferencia del cristianismo. Con la llegada española, a la par de instrumentarse la

⁷³ *Ibid*, p 154.

destrucción y la persecución de divinidades, se destruye y desarticula al cuerpo oficial encargado del conocimiento y las prácticas religiosas. Ambas medidas impactaron directamente en los fenómenos de reinterpretación de la divinidad, así como en la transformación de los espacios sociales en donde se realizaban los rituales. Las convergencias de elementos de ambas religiones se circunscriben a la lucha contra las herejías, apostasías y el paganismo. Atrocidades que los españoles realizaron amparados en la *salvación de las almas*. “Apetito de poder sin límites, la política colonial española fue síntesis ideológica e institucional de la articulación del Estado y la Iglesia”.⁷⁴ En este proceso, la dialéctica implicó que las acciones hegemónicas no sólo se dirigieran a las divinidades indias; éstas se materializaron en una concepción del Mal como una amenaza latente localizada en el *Otro*, “fantasía perversa al servicio del poder cuyas secuelas de discriminación y etnocidio son omnipresentes en la historia de México.”⁷⁵ En la sociedad novohispana “la razón fue severamente acotada por la imaginación desbordada, llámese ensoñación, posesión demoniaca, ascetismo, misticismo, ansias de santidad o arrebatos lúdicos” ⁷⁶, perfecta proyección de la mentalidad barroca.

En *Los disfraces del Diablo*, el lector asiste al repaso de mucha y muy variada información etnográfica que da cuenta de las reelaboraciones simbólicas del Diablo en sociedades actuales. Y muestra cómo en las antiguas cosmovisiones mesoamericanas y

⁷⁴ *Ibid*, p 278.

⁷⁵ *Ibid*, pp. 279-280.

⁷⁶ *Ibid*, p 394.

en las contemporáneas las nociones del Mal no se plantean en términos de oposición absoluta. Más bien, integran un abigarrado tejido trazado con los ejes de la similitud, la dominación, la readaptación, las lecturas simbólicas, el trabajo directo con la tierra y el medio ambiente. En todo caso el Mal se ha personificado en el *Otro*, el ajeno: “el Diablo encarnó en el hombre. Abandonó su morada infernal para instalarse en la conflictiva cotidianidad de los pueblos indígenas.”⁷⁷

⁷⁷ *Ibid*, p 626

V De santidad

El último libro a mencionar en este capítulo es *Olor a santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, que aparece en 2006. Es un estudio que rebasa la hagiografía y se inscribe en el análisis interdisciplinario, cuyo eje principal gira en torno al acontecimiento histórico que representa Rafael Guízar y Valencia; suceso en que confluyen cuadrantes históricos, sociopolíticos y simbólicos. Con el proceso metodológico que ya se ha establecido en los libros anteriores, este estudio se aleja del terreno indígena para explicar el de la sociedad mexicana, enmarcada en el contexto regional y trashumante del quinto obispo de Veracruz.

Resulta relevante que en este estudio el autor acuda a la diferencia entre mentalidad colectiva e ideología, pues las primeras “nacieron de la orientación cotidiana, y cumplen una importante función en la cohesión grupal, sin formulación expresamente reflexiva”. Y las ideologías, “son construcciones que denotan sistematización y objetivos específicos a favor de la conservación o transformación del orden social.”⁷⁸ Rica investigación en donde la biografía de Rafael Guízar y Valencia se inserta en el complejo proceso histórico en que vivió, donde fuerzas de múltiples grados y tendencias se relacionan para que el obispo veracruzano llegue a los altares. En este estudio se indaga en la forma en que las manifestaciones religiosas, como

⁷⁸ Báez-Jorge, 2003, p. 36

sistemas ideológicos “históricamente orgánicos” que “comprenden un complejo ámbito de relaciones simbólicas”, se vinculan y relacionan con los contextos sociales y las configuraciones culturales que las condicionan.⁷⁹

Báez–Jorge señala que a las relaciones subjetivas y significativas con lo sagrado, que se expresan en el ritual y en los símbolos, refieren a un marco sistémico articulado y regulado en los diversos ámbitos del poder. “El complejo de creencias colectivas que sustenta toda expresión religiosa tiene un cimiento terrenal y es producto de las representaciones sociales.” Siguiendo a Turner, enmarca su enfoque de los símbolos rituales aprehensibles desde la etnografía en tres tipos de datos: su forma externa y características observables; las interpretaciones obtenidas de los especialistas y de los “simples fieles”; y los “contextos significativos” elaborados en gran medida por el investigador.⁸⁰ Asimismo, son tres los ejes analíticos centrales de la investigación: la dimensión histórica y el ámbito espacial; el fenómeno religioso y las representaciones simbólicas; y la política y los correlatos de poder. En relación con el proceso político, el estudio aborda el fenómeno de Guízar y Valencia circunscrito a la lucha, negociación y abierta confrontación entre el Estado y la Iglesia. Báez–Jorge dibuja el perfil biográfico de Rafael Guízar y Valencia. Establece los pormenores y detalles de la vida del santo, siempre destacando la forma en que la vida de esta

⁷⁹ *Ibid*, p 41

⁸⁰ *Ibid*, p 50

persona de carne y hueso se entrelaza con su historia regional y nacional.

La niñez de Rafael Guízar y Valencia; su paso por un colegio jesuita; su ordenación sacerdotal; las luchas constantes contra el demonio; su escalada dentro de la jerarquía regional zamorana; las envidias que desata su creciente liderazgo; las acciones sociales que realiza (siempre empapadas por un halo de misticismo) y su compromiso político social (su participación en el tercer Congreso Agrícola Mexicano y su militancia en el catolicísimo social a favor de la democracia cristiana fuertemente impulsada por León XIII); el consecuente respaldo social que adquiere; las peripecias que vivió durante la Revolución; sus exilios y el regreso a Veracruz como quinto obispo de la entidad. Todo eso es parte de la intrincada geografía biográfica de Rafael Guízar y Valencia. Biografía que se analiza bajo el estudio histórico centrado en las pugnas, negociaciones, confrontación, acuerdos y desacuerdos entre la Iglesia y el Estado, enmarcado en el contexto espacio-temporal veracruzano. El lector acude a la persecución de oficiantes religiosos; a la expulsión de presbíteros extranjeros; a la fuerte embestida del gobierno de Adalberto Tejeda (1920-1924) contra la Iglesia; a la reapertura del Seminario de la diócesis, su siguiente clausura por Obregón y la consiguiente peregrinación del mismo por diversos estados de la República. Es un recorrido histórico por la constante aparición del agua como elemento simbólico que acompañará al futuro santo; por el papel predominantemente comprometido de Rafael Guízar y Valencia con la gente de la diócesis veracruzana; por la

construcción de la diócesis de Papantla; los problemas suscitados en el bajío; las Leyes de Reforma y su impacto en los cultos religiosos y la respuesta popular que provoca (la Guerra Cristera); la nueva persecución de Guízar y Valencia y su siguiente exilio en Estados Unidos, en Cuba, en Colombia y en Guatemala; y al giro inesperado en 1936, en Veracruz, con la llegada a la gubernatura de Miguel Alemán Valdés, en tanto la búsqueda conciliatoria con la Iglesia por su amistad con el obispo y el interés por suspender la persecución religiosa. Se describe el detrimento de la salud del obispo ante los pesarosos procesos que vive, padecimientos que lo llevan a su muerte, acaecida el 6 de junio de 1938. Aquí es importante señalar que Báez-Jorge muestra la habilidad de Rafael Guízar y Valencia para anticipar su “paso a los altares”:

En primer término, informa a sus diocesanos de su grave estado de salud, motivando y fortaleciendo en ellos su interés por el inminente desenlace. Al mismo tiempo, por intermedio de la oración dictada a los sacerdotes, referida en la memoria de los fieles los alcances de su ejercicio pastoral, colocando una pieza más en la construcción de su propia hagiografía. Por último, en un acto de franca exaltación, convoca a los creyentes a sumarse anticipadamente a la causa de su santidad al hacerles repetir en todo acto piadoso la súplica a Dios de conducirlo a la “Patria de los Santos”. Los invitaría a apoyar su afán de santidad imbuido en su mente desde el momento que recibiera el “llamamiento” divino para incorporar al sacerdocio.⁸¹

⁸¹ *Ibid*, p 337 Ante este contexto, el quinto obispo de Veracruz se comporta como fiel cuidador de la fe y es un celoso vigilante de sus clérigos, en tanto los buenos comportamientos que deben acatar.

En el juego de proyecciones y reflejos, el autor muestra cómo la confrontación entre Adalberto Tejada y Rafael Guízar y Valencia, lucha que encarna la pugna Estado–Iglesia, traspasa la historia para insertarse en la producción simbólica de la religiosidad popular, en donde se imagina como la confrontación del Mal contra el Bien, del Diablo contra Dios. En este estudio Báez-Jorge establece que la fe (del latín *fidere* = “confiar”), referida a la sustitución de la evidencia por la emoción, “es la definida creencia en una entidad real o imaginada sin mediación de pruebas objetivas [...], en la perspectiva antropológica la fe es examinada como una adhesión personal a lo sagrado, culturalmente condicionada.”⁸² Una vez muerto el quinto obispo de Veracruz, la fama de santidad ya cosechada se expresa en las visitas a su tumba y en las peregrinaciones multitudinarias que cada seis de junio se realizaban. Al llegar el momento de su exhumación, en 1950, dos hechos anunciaron lo que sucedería: un cuerpo incorrupto y agua saliendo del sarcófago, agua que en todo momento curaría males y padecimientos (agua-reliquia). Estos dos acontecimientos exaltaron la fe popular y dan amplia fuerza social al inicio de la Causa de Beatificación. Así comienza la Causa, y el lector acude a examinar los milagrosos casos presentados para la Beatificación, asentados en la “Acciones de Gracias”. Numerosos milagros que ya revelan el carácter genésico y terapéutico del santo hecho agua–reliquia. Pero ninguno es de contundencia suficiente para que la Santa Sede los acepte, excepto uno: el nacimiento del niño Sergio Montiel Rivera, cuya madre tenía el síndrome de Blefarofimosis Familiar Tipo Uno,

⁸² *Ibid*, p 176

síndrome degenerativo inmodificable de infertilidad femenina, del cual no existe cura alguna. Gracias a la intercesión de las aguas milagrosas del Santo, la señora Rivera queda embarazada.

La Causa de Beatificación está cruzada por un nuevo contexto de relación entre la Iglesia y el Estado, que halla en Juan Pablo II y sus políticas conciliatorias y beatificantes clara muestra. Explícita manifestación es la segunda visita papal, donde aparece la foto del Papa junto a Carlos Salinas de Gortari y a Marcial Maciel Degollado, fundador de los Legionarios de Cristo y Sobrino de Guízar y Valencia. Así como las modificaciones constitucionales a los artículos 3, 5, 24, 27 y 130. El 28 de abril de 2006 se anuncia la canonización del quinto obispo de Veracruz, decreto que firma Benedicto XVI. La fuerza que adquiere la devoción de Guízar y Valencia después de su beatificación, y su posterior utilización por el mercado de la fe, muestra la nueva apertura y expansión del poder de la Iglesia, y un nuevo respiro para la devoción popular que le atribuye al santo poderes genésicos y condición terapeuta milagroso.⁸³ Báez-Jorge señala que el santo prepara su camino a los altares siguiendo los ejemplos de San Alejo, de San Félix de Cantalicio, San Juan María Vianey, San Antonio María Claret y San Luis Gonzaga. Consagrando así la doctrina católica en relación con la vida de los santos, en tanto evidencian “que lo preconizado en el Evangelio es una opción ontológica viable y, por tanto, digna de ser difundida e imitada como ejemplo.”⁸⁴

⁸³ *Ibid*, p. 433

⁸⁴ *Ibid*, p. 449

Capítulo III
El caleidoscopio
Mirador de Félix Báez-Jorge

¿De verdad comprendemos
las propiedades,
los mensajes
y las funciones de los espejos?
Félix Báez-Jorge. *Las voces del agua*

En los capítulos anteriores realicé la exposición de los cinco cuadrantes principales que componen la obra de Félix Báez-Jorge, pentágono que en su conjunto revela el mirador desde el cual este pensador abarca fenómenos culturales propios de Latinoamérica y que son: i) los estudios etnográficos, ii) los escritos sobre indigenismo, iii) los textos sobre el etnocidio, iv) “el cruce de caminos”: el arte y las cosmovisiones, y v) los fenómenos propios de los juegos simbólicos en las últimas. Al hacer un recuento del trabajo del autor veracruzano, es posible discernir las líneas teóricas que resaltan en las formulaciones, así como los procesos que siguen los escritos por los cuales se puede hablar de un conjunto, de una obra. La exposición anterior tuvo por objetivo mostrar lo que Félix Báez-Jorge está haciendo, y fue necesaria como referente inmediato para establecer los tejidos que conforman el caleidoscopio *baezjorgeano*. En este capítulo discierno los ejes estructurantes de la obra analizada. Identifico las temáticas centrales que sobresalen como las más importantes. No parto de la diferencia entre forma y contenido, pues como se verá la forma de los escritos presentados obedece a la lógica interna de los mismos.

I

Un círculo: una lente

En todo momento, los escritos de Félix Báez–Jorge comienzan esclareciendo los puntos teóricos referenciales desde los que se abordan los fenómenos en cuestión; formalidad que no atiende únicamente a requisitos académicos. Es un proceder que exige el método al que se circunscribe la obra en su conjunto: se exponen los conceptos y las categorías referentes para analizar el problema en cuestión (la parte de la realidad problematizada), y luego se vuelve sobre dichos conceptos y categorías iniciales para analizar su vigencia y su posible transformación. La teoría se confronta con datos empíricos, no para adaptarlos a ella sino para transformarse y aprehenderlos de forma más apropiada. Heredero del materialismo dialéctico, Báez–Jorge muestra que el *ordo idearum*, el orden de las ideas, no es el *ordo rerum*, el orden de las cosas. Y que es la realidad la que transforma las apreciaciones teóricas y conceptuales esgrimidas sobre aquélla. Vinculación directa con la dialéctica y transformación constante entre teoría y empiria.⁸⁵ En este proceder vemos cómo en *Entre los nagueles y los santos* las categorías de «religión popular» y «religiosidad popular» se discuten a profundidad, con base en los

⁸⁵ De ahí que es importante rescatar las palabras de nuestro autor en tanto apunta que “el análisis estructural de la sociedad debe partir del plano ontológico para desembocar en el gnoseológico. Será indebido plantearse, como alternativa única, el estudio estructural de la sociedad, a partir de “modelos teóricos” comparables entre sí, independiente de los elementos que han producido las relaciones sociales, necesarias para la construcción de tales modelos. Ello equivaldría a estudiar las estructuras sin hombres, o la aceptación de posturas estructurales dadas, con base en una toma de posición teórica, meramente intelectualista. Al mismo tiempo, el estudio limitado del plano de la realidad misma, sin arribar a la construcción de modelos, impediría la sistematización de modelos y la explicación de la causalidad interna de los fenómenos propios de dicha realidad. Abstraemos un orden a partir de un conjunto de hechos empíricos; conjunto que construimos, es decir, que convertimos en modelo”. Báez-Jorge, 1973, p 25

datos expuestos, y se plantea lo operativo que resultan en el análisis social, así como los universos referenciales que abarcan. Otro ejemplo es el concepto de «hierofanía», al que desde *Los oficios de las diosas*, Báez–Jorge contextúa en el terreno social, apuntando cómo éste es “de excelente utilidad analítica”. Las hierofanías refieren a “las distintas manifestaciones religiosas (mitos, ritos, signos, etc.) así como sus diferentes contextos de desarrollo (cultos populares, élites religiosas) de acuerdo con su condición consciente o inconsciente, privilegiando el elemento arcaico de las cosmovisiones.”⁸⁶ A diferencia de Eliade, Báez–Jorge sitúa este término en los fenómenos sociales (las bases materiales que determinan su lectura), siempre signados por relaciones de poder y dominación.

Pero la discusión teórico-metodológica sobrepasa la discusión puntual de categorías y conceptos. El método dialéctico, guía en toda la obra, aparece como proceso autocrítico desde el primer libro, *Los zoques–popolucas*, donde el autor elucida el ordenamiento de la organización social indígena en cuestión, esclareciendo las estructuras sociales determinantes. Y, como sucede en estos pueblos indígenas, localiza la expresión de dichas estructuras en estructuras socialmente más visibles y productoras de la conciencia del pueblo: el parentesco y la organización barrial. Lo anterior, producto de una etnografía sustentada por su marco teórico antropológico, muestra que el método utilizado da cuenta de relaciones profundas y estructurantes, pues Báez–Jorge expone cómo los órdenes que

⁸⁶ Báez–Jorge, 2000 (1988), p 40.

organizan a los zoques del lugar estudiado, obedecen a la integración del pueblo indígena a la sociedad nacional, la cual ha desarrollado formas duales (es decir, la relación y vigencia de formas de producción no capitalistas en el seno de un país con formas y aspiraciones de producción capitalistas), que ubican a los grupos étnicos dentro de relaciones subordinadas y de dominación.

Otra muestra de la relación dialéctica teoría-práctica se expresa en la experiencia que nuestro autor tiene en su paso por el indigenismo. Se recordará que la antropología aplicada refiere a la práctica de los cambios que se buscan desarrollar sobre las sociedades integradas bajo una misma administración (nacional, colonial directo, colonial indirecto, etc.), al “arte” de hacer un proyecto político (económico y cultural) de transformación, orientando la acción misma de dichos proyectos. Teoría y práctica son, en esta perspectiva, los ejes de consolidación de una antropología aplicada que en México se llamó indigenismo. La relación dialéctica teoría-práctica obedece a la lógica misma del método aplicado por nuestro autor, quien se propone entender la realidad y transformar la teoría con la que se entiende, para luego regresar a la realidad y proponer ejes para su transformación. Aspecto que se expresa de manera urgente cuando se habla de la historia de los pueblos indígenas de América, signadas por el oprobio, la injusticia, el aniquilamiento y la dominación. Sigue pendiente un análisis que haga un balance honesto del indigenismo en América Latina, examen

necesario en tiempos en los que los dirigentes nacionales no están interesados en ver ni escuchar la población de sus países.

Regresando al problema del método, es importante señalar cómo éste se establece y se desarrolla en su forma más completa en las obras del cuadrante referido a la religiosidad popular, las cosmovisiones, el sincretismo y los fenómenos culturales propios del territorio latinoamericano. Cuadrante que inaugura *Los oficios de las diosas*, en donde se estudia las ideologías religiosas como formas de conciencia social en relación directa (determinadas y también determinantes) con las fuerzas materiales. En este libro el autor resume las premisas teóricas que sustentan sus formulaciones hipotéticas y planteamientos analíticos, las cuales cito de nuevo para mostrar con exactitud el asunto que trato:

- La religión constituye una forma de la conciencia social, sus manifestaciones refieren una base social económica a partir de la cual se desarrollan y transforman, convirtiéndose en entidades con su propia sustantividad y autonomía relativa. Las contradicciones del orden estructural se reflejan en el plano de las superestructuras.
- Las propiedades retentivas de las ideologías religiosas deben ser estudiadas identificando sus raíces terrenales, sus procesos de conformación, su cohesión interna y la influencia que ejercen en diversos órdenes sociales.
- Si bien, en términos generales, las ideologías religiosas se transforman conjuntamente con las formas sociales, conservan una reserva de creencias (...) cuyas raíces se remontan en épocas pretéritas. En razón de lo anterior, en la dimensión

sincrónica, no todas las formas religiosas pueden deducirse de una evidente práctica material. Las formas residuales de las ideologías religiosas se preservan, fundamentalmente, en los mitos y los rituales, pero el análisis de las mismas no debe reducirse a estas modalidades hierofánicas.

- Las ideologías religiosas conservan su significado y valoración originales solamente mientras prevalecen las condiciones socioeconómicas en que se produjeron. Al cambiar tales circunstancias las ideas se sincretizan o perviven en el contexto de nuevos complejos simbólicos y sociales.
- La integración de mitologías y rituales de diversos orígenes es posible aún cuando pertenecen a sistemas religiosos asociados a diferentes formaciones sociales.
- Puede trazarse una relación ascendente entre el grado de desarrollo económico de una sociedad y la cantidad de elementos religiosos de etapas anteriores conservados en su pensamiento religioso.
- El análisis de las formas religiosas debe realizarse sin perder de vista la simultaneidad de la base material y de la superestructura, principio fundamental del conocimiento de lo social.⁸⁷

Es un círculo, una lente que permite ver los fenómenos culturales referidos desde una óptica amplia, en su complejidad y movimiento. Lente que muestra relevancia en su aplicación, con

⁸⁷ Báez-Jorge, *op. cit.*, pp 45-46. Paréntesis mío. Y cierra su propuesta diciendo que “la vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del “atraso” de los pueblos indios o de su pertenencia a “comunidades folk”. Se abordan como manifestaciones ideológicas (conscientes o inconscientes) de cosmovisiones contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que –como cuerpo de representaciones determinado socialmente– están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones”. *Op. cit.*, p. 47.

análisis posibles que van de las construcciones de simbologías dentro de las formas de entender el mundo y vivirlo de muchas sociedades actuales, hasta los fenómenos sociales que giran alrededor de un santo, San Rafael Guízar y Valencia, como enseña el mismo Báez–Jorge, que además son fenómenos que se desbordan del contexto indígena para insertarse en una región en Veracruz desde la cual se observa un país entero: México. Es decir, estamos ante una propuesta cuya llave abre puertas de acceso a cosmovisiones diversas. Marco teórico que se consolida en el mismo libro de *Los oficios*, con el “procedimiento metodológico” de investigación que, una vez más, cito:

- 1) Examen diacrónico y sincrónico de la realidad (mitos, rituales, ceremonias y creencias...) referidas a fenómenos integrados a complejos cosmogónicos y cúlticos (plano social) o con presencia parcial (meramente ideacional)
- 2) Identificación de la coherencia interna de las ideologías religiosas en atención a las características de sus elementos y a su desarrollo particular.
- 3) Análisis de las contradicciones (internas y externas) de las representaciones religiosas y de sus transformaciones con base en sus cimientos terrenales y a las condiciones de existencia social de los creyentes (incluyendo) sus características etnoculturales). Lo anterior implica identificar su interdependencia con otros fenómenos sociales pertinentes.
- 4) Formulación de hipótesis relativas al devenir de las formas religiosas estudiadas, a partir de sus procesos configurativos y de los diversos órdenes en que se manifiesta su vigencia en la formación social...⁸⁸

⁸⁸ *Ibid*, p 56.

Como se ha señalado, con el libro *Entre los naguales y los santos*, Báez–Jorge continúa el proceso analítico iniciado con *Los oficios*, con la característica primordial de exponer una ampliación del enfoque dialéctico (ampliación producto de los resultados del análisis dialéctico de la realidad social en cuestión), que se expresa de la siguiente manera:

1) se trabaja con conceptos que proceden del análisis de hechos concretos; 2) los conocimientos construidos se formulan gradualmente, sin recurrir a soluciones polares (verdadero o falso), manejándose verdades provisionales; 3) se plantea que los fenómenos sociales estén en constante movimiento y que el proceso cognoscente esté también de suyo, abierto a múltiples desarrollos; 4) los hechos estudiados se explican en sus contextos estructurales y en su interrelación sistémica y causal; 5) la religión popular se examina como un fenómeno en constante transformación; 6) las contradicciones observadas en el examen se entienden como expresiones de fuerzas sociales en pugna que constituyen el núcleo de la dinámica social, mismas que se resuelven en la configuración de nuevas expresiones simbólicas; 7) la actividad del pensamiento colectivo y la vida social se entienden como un “mundo de relaciones simbólicas.”⁸⁹

La discusión teórico conceptual se da siempre a la luz de los “datos” de investigaciones empíricas. La realidad existe y en muchos niveles. Y la propuesta que realiza Báez–Jorge para abordar los fenómenos culturales, permite entender las conexiones internas y externas de varios niveles de las realidades

⁸⁹ Báez-Jorge, 1998b, p 11-12.

sociales, a través de un modelo que da cuenta de las conexiones aunque nunca elucide la totalidad de las existentes. Teoría y realidad se modifican en su relación dialéctica. La teoría se reformula en la medida en que mejor y más se aproxima y da cuenta de la realidad. En mi opinión, este proceso de construcción de conocimiento no sólo es el más acertado sino, en todo caso, el más honesto, pues se ponen a prueba los planteamientos y las hipótesis propuestas, con los datos empíricos extraídos. Cualquier lector podría argumentar aquí el problema de la relatividad de lo que llamo datos empíricos, y es justo ahí donde Báez-Jorge procede de forma coherente pues analiza un gran número de etnografías y de resultados extraídos de experiencias de campo de varios autores (varios de los cuales hoy figuran como clásicos de la antropología mexicana) que incluso tienen propuestas teóricas distintas y en algunos casos divergentes, que se confrontan en un mecanismo de comparación de donde resultan las conclusiones a la luz de los planteamientos teóricos iniciales. Por eso en muchos de los libros de Félix Báez-Jorge aparece un apartado teórico inicial, en donde se expone el proceder para la aproximación a los fenómenos y problemas culturales planteados, y al término aparece la reformulación general (síntesis) a la luz de los datos, se realiza una propuesta teórica informada con la realidad misma.

II De contenidos en la estructura vacía

Una vez establecido el horizonte teórico y metodológico hay dos vertientes en la propuesta de Báez-Jorge que, urdidas en los fenómenos culturales que estudia, caracterizan su búsqueda intelectual. Tales son la discusión sobre los símbolos y sus reformulaciones (sincretismo) y el problema de la identidad psíquica del hombre (al que se circunscriben los dos primeros). Siguiendo a Lévi-Strauss, Báez-Jorge reitera con sus estudios que no hay diferencia entre la mentalidad *prelógica* o arcaica y la mentalidad crítica o lógica. Aun más, que los símbolos se comunican entre ellos a través de los hombres: es un poema inmenso que habla del espíritu del hombre.

Las producciones artísticas refieren a la creación simbólica de los contextos culturales, por eso aluden al centro nodal de atención de las investigaciones antropológicas. Para Báez-Jorge los símbolos y el arte “se orientan al descubrimiento de la realidad”. Por tal razón “son consustanciales”. “Los motivos simbólicos enlazan, de manera interdependiente, el arte, la filosofía y el pensamiento mítico”.⁹⁰ Los símbolos y los sistemas simbólicos tienen de forma inherente “zonas de significación insuficientemente definidas que contribuyen al desarrollo de la creatividad y las interpretaciones particulares”. Estas zonas de indefinición permiten el juego creativo. Y cuando dos sistemas simbólicos entran en relación, se producen reinterpretaciones que

⁹⁰ Báez-Jorge, 1998a, pp. 35

dan origen a nuevas zonas de significados que no estaban presentes previamente, zonas inéditas con significaciones nuevas. En la teoría antropológica “los sistemas simbólicos representan un cambio de comunicación conceptual de primera importancia”, porque los símbolos “son fuente de información extrapersonal utilizada para organizar las relaciones sociales. Se trata de interpretaciones y representaciones de la realidad que ofrecen información y guía para ordenarla.”⁹¹

Báez-Jorge presenta como variable explicativa de las similitudes simbólicas provenientes de formaciones económico-sociales distintas, “las idénticas capacidades del cerebro humano (genéticamente determinadas y heredadas), a través de las cuales la realidad se torna consciente y se genera la elaboración simbólica”, sin olvidar que los símbolos

conservan su significación y valoración originales solamente mientras prevalecen las condiciones económico-sociales en que emergieron. Al cambiar tales circunstancias, se sincretizan o reinterpretan en el contexto de nuevos complejos cosmogónicos.⁹²

La identidad psíquica del hombre es esa idéntica capacidad del cerebro humano para hacer consciente la realidad y generar símbolos. Los símbolos refieren a un canto, voces de sirena, pasiones y descubrimientos, que han acompañado al hombre desde su primer *no* a la naturaleza, con el que empezó a hacer

⁹¹ *Op cit.*, p 48

⁹² Báez-Jorge, 1990, p 34

cultura. *Las voces del agua* es un recorrido por geografías, mitologías y temporalidades disímiles, donde se observa cómo los símbolos arcanos persisten por las posibilidades creativas y de reinterpretación de la psique humana. Es una muestra de lo que nace de aquel lugar que va más allá de la conciencia, del lenguaje y de la imaginación, en donde, para el caso de las sirenas, se revela un canto de lo erótico y tenebroso, lo seductor y macabro proyectado en la feminidad, fuerza fascinante y peligrosa. Los símbolos son elaboraciones metafóricas que, nos dice Báez–Jorge, “pese a su condición ilusoria, construyen parte fundamental de la trama social.”⁹³ El sincretismo es un proceso dialéctico, conforma la síntesis resultante de núcleos numinosos antiguos que perduran en constelaciones simbólicas nuevas y donde el juego de reinterpretaciones, propio en la lectura nunca acabada de los sistemas simbólicos, se crea para adaptar, sobrevivir y, sobre todo, ya que ésta es la función de los símbolos, proponer las formas en que las sociedades humanas hacen conscientes la realidad que enfrentan.

Cabe señalar que el término sincretismo ha sido muy problematizado y la discusión lejos está de terminar. Pero el planteamiento que hace Báez–Jorge, al circunscribirse en la propuesta metodológica ya expuesta, encuentra consolidación como herramienta importante para acceder a la realidad. Bien señala nuestro autor que el sincretismo

⁹³ *Op cit*, p 26.

expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas. Consideramos la síntesis o reinterpretaciones simbólicas resultantes como expresión de lo sagrado, toda vez que en las manifestaciones del sincretismo religioso los antiguos núcleos numinosos no desaparecen; subsisten simbólicamente reelaborados como formas de conciencia social al lado de elementos más recientes.⁹⁴

La superposición, luego transformación y reinterpretación de los núcleos numinosos son partes fundamentales del fenómeno sincrético. Tomando en cuenta que “una *forma operandi* de la *lógica sincrética* es la ambigüedad, la ambivalencia, la concordancia de opuestos y su sorprendente capacidad adaptativa.”⁹⁵ En la obra de Báez–Jorge no existe la pretensión filosófica de llegar a algún metalenguaje, o a un lenguaje de los lenguajes, o a la elucidación de los símbolos por el símbolo mismo; pues desde la teoría social se parte de que todo lenguaje va imbricado en el intercambio de actividades y, por ende, está atado a las formaciones materiales que le dan sentido. En todo momento el interés de la obra se enfoca a cómo los símbolos (la sirena, el mal, las diosas, los númenes protectores, el territorio, etc.) se presentan y reinterpretan en las sociedades a través del tiempo. En el libro *Las voces del agua* Báez-Jorge parte de los planteamientos de Gaston Bachelard. Bachelard realizó un inmenso proceso de investigación de lo que llamó la *imaginación material*, en el cual procuró llegar a la “raíz misma de la fuerza imaginante”. Partía del principio de que los elementos materiales

⁹⁴ Báez-Jorge, 1999 (1994), p 30.

⁹⁵ *Ibidem*.

(el agua, el viento, la piedra/la tierra) producían inspiraciones imaginantes en los hombres. Abrazado del psicoanálisis Bachelard encuentra en el inconsciente humano el reflejo de lo que estos elementos materiales imaginan; es decir, no es el hombre cantando la materia, es la materia cantando a través del hombre: la materia se está imaginando a ella misma. El mundo ha creado sus imágenes. Diversos materiales conservan su fuerza mientras se mantienen fieles a la *imaginación material*. Imágenes que también nacen en nosotros, que viven en nuestros sueños. El hombre es un vehículo de la imaginación del universo, parecería corroborar la obra aquí analizada, al ver cómo ha jugado el agua en las míticas voces de las sirenas. Báez–Jorge analiza el mundo simbólico desde una perspectiva antropológica y ve cómo la mente humana teje redes simbólicas que encuentran formas de supervivir y continuarse.

III

Piowačwe: el juego de los espejos

La metáfora del caleidoscopio es importante porque refiere a la visión que cambia en el juego de los espejos. Cada giro en la lente proyecta una imagen distinta. Y aquí refiere a las posibilidades de ver en un símbolo los distintos procesos de interpretación que las sociedades hacen de él. Tal aspecto se puede ver con *Piowačwe* “vieja que quema”, a través de las investigaciones de Félix Báez–Jorge. *Piowačwe* es el personaje protagónico de la catástrofe ocurrida en 1982 en Chiapas, por la erupción del volcán Chichonal. Esta deidad telúrica primordial aparece en muchos relatos zoques. Anunciadora de catástrofes, sirena, mujer sexual y peligrosa, diosa y territorio, *Piowačwe* es un bastión de la cultura zoque, porque propone ejes importantes de ordenamiento del mundo (afuera/adentro, nosotros/ellos, hombre /mujer, vida/muerte, etcétera); es un núcleo de la cosmovisión indígena zoque que efectúa su constante batalla en los imaginarios, para perdurar en el tiempo. *Piowačwe*

nos muestra el mito no sólo como un símbolo nostálgico o normativo, sino como ente reorganizador y explicativo de la cosmovisión contemporánea. La evocación sirve aquí como referencia para la articulación hombre-naturaleza, funciona como un instrumento de la cultura⁹⁶

Piowačwe y toda la red simbólica que la construye como deidad telúrica proporcionan el “lenguaje a través del cual se

⁹⁶ Báez-Jorge, (1988) 2000, p 373

manifiestan las actitudes de hostilidad” a los intrusos (a los que no son de ahí). En la erupción del volcán Chichonal, los zoques vieron una ruptura del equilibrio sagrado, una irrupción del orden propio, *autóctono*. *Piowačwe* es “la primacía de lo sagrado y la vigencia del tiempo mítico”. Por eso también la vemos con escamas y cola de pez, aspecto con connotaciones simbólicas que la vinculan con *Nøwayomo*, “mujer mala del agua” con vagina dentada, quien entre otras cosas seduce a los hombres para castrarlos en la cópula. Deidad, esta última, que también significa “mujer de los bellos pubianos-rayo”, mujer hermosa que comúnmente se presenta desnuda y cuyos grandes glúteos “invitan a abrazarla”.

Piowačwe reúne elementos que encuentran raíz en el pensamiento mesoamericano, que establecidas en las articulaciones “Serpiente-Mujer, Luna-Menstruo y Serpiente-Agua-Lluvia-Fertilidad”, se encadenan con el núcleo numinoso Serpiente-Cielo-Tierra-Mujer. Gran numen que al encontrarse de cara con el catolicismo y la mentalidad medieval europea ve en las Sirenas un reflejo importante, que le ayuda a sobreponerse y perdurar. “Se sintetizan en la imagen de la Mujer-serpiente simultáneamente seductora y letal, cavidad de placer (vida) y destrucción.”⁹⁷ En el juego de las diosas que habitan las cosmovisiones contemporáneas de las comunidades indias, configuradas y reinterpretadas en el juego de espejos proyectado al presente, *Piowačwe* encuentra vínculos en todo el territorio mesoamericano, pues la identificación de los volcanes y las

⁹⁷ *Op cit*, p 151

montañas como centros que depositan riquezas y que están relacionados con seres sobrenaturales no es exclusivo de los zoques. *Piowačwe*: Mujer Volcán, Mujer con cola de pez, Mujer serpiente. Polimorfismo que expresa la manifestación del fuego, del agua y del “concepto numinoso de la ambivalencia telúrica”, de la muerte; y que se integra en “la vagina dentada, unidad simbólica común a las epifanías que definen el carácter monstruoso de *Piowačwe*”. Dimensión ecológica, paisaje ritual, suelo mesoamericano. *Piowačwe*: “día = joven, tarde = recia, noche = vieja (fea)”, refiere a las temporalidades, al día, a las estaciones, a la luna y a la vida, connotaciones terrestre y lunares. Fases selénicas que refieren en todo momento a las propiedades femeninas del cosmos. El universo he dicho allá arriba se habla a sí mismo. *Piowačwe*: la deglución y la castración. Que remite a la comida y a la cópula; a la ingestión humana. *Piowačwe*, epifanía que pide muchachos y muchachas y niños con sacrificios que en un pasado lejano se realizaban para mantener el orden del mundo. Félix Báez–Jorge accede a los veleidosos complejos simbólicos atados a las raíces terrenales, a la base material desde la cual se producen las reinterpretaciones pertinentes con miras a entender la realidad que las sociedades tienen de frente. Las cosmovisiones, nos dice, son grandes constelaciones cuyas múltiples caras apenas vamos conociendo. Y será precisamente la mirada por el caleidoscopio la que permitirá acceder a estos complejos universos donde pasado y presente conviven en constante relación cambiante, y en donde los dioses libran sus batallas al lado de los hombres que les dieron vida.

IV Indios

Báez–Jorge está interesado en los procesos de reinterpretación simbólica que hallan en las raíces terrenales su explicación. La relación de los opuestos es imprescindible para entender las dinámicas que acontecen en el cielo de los símbolos sin dejar de ver a los humanos que los crean. ¿Y quiénes son esas personas, esos sujetos que crean los procesos? Aquí se encuentra una definición temática importantísima de la obra analizada, pues refiere a las sociedades que tienen el último lugar y quedan siempre sometidas a procesos de dominación y etnocidio: las sociedades originarias de América. De ahí que siempre haya referencia al etnocidio en Latinoamérica, tema que refiere a libros puntuales como *En el nombre de América* y el *Memorial del etnocidio*, pero que será un marco explicativo para todos los procesos de aproximación a las sociedades contemporáneas que recrean como entidades vivas los núcleos numinosos como el Mal, las sirenas, las diosas, los espíritus protectores, los paisajes rituales, los templos, la naturaleza, etcétera. Sociedades hoy desconocidas por muchos jóvenes latinoamericanos protagonistas del siglo XXI.

Las razones materiales de la fragmentación de la vida indígena son evidentes y lejos están casi todos los Estados latinoamericanos de hacer algo. Tras el despojo de las tierras los pueblos indígenas se reproducen asfixiados y sin terrenos, con la inevitable “fractura interna y la descomposición social de las comunidades”. Con ello, nos dice Báez–Jorge, “los valores

civilizatorios milenarios se pierden en el anonimato de masas campesinas incorporadas a los dictados de la sociedad de consumo.”⁹⁸ De ahí que nuestro autor insista en ver los símbolos que, nacidos en pasados muy remotos como medio de explicación de la realidad, persisten en estas sociedades que, a pesar de todo, luchan por mantener sus cosmovisiones vivas. Los datos son contundentes: el indio siempre ha estado en la peor posición económica e histórica de los países latinoamericanos. Ha sido obviado en la construcción ideológica y política de los mismos. Y aún más, continuamente se enfrenta a políticas de Estado que poco hacen por mejorar sus condiciones materiales de existencia y, más bien, perpetúan esta situación bajo argumentos pírricos y demagogia. La integración de los indígenas a la Nación es un hecho, pero el lugar que ocupan en ésta sólo propicia que el etnocidio continúe y la aniquilación cultural se consolide. Y aún, en medio de esa oscura realidad, en la voz de los sin voz, en el sueño de los que jamás han sido escuchados, se recrean símbolos que refieren al orden de lo humano, a la historia y a la memoria de este curioso mamífero que crea cultura para hacer frente al paso indiferente de la naturaleza. Particular espectro de un mundo complejo: en la medida que la modernidad avanza, destruyendo espacios y tiempos locales, arrasando con las mentes jóvenes que desconocen el territorio en el que viven, las sociedades indígenas permanecen en constante lucha y negociación, en un proceso histórico que lejos está de verse terminado y que ha pasado a naciente siglo XXI como expresión puntual de la incomprensión social e histórica en la que vivimos.

⁹⁸ *Op cit*, p 68.

Otro aspecto que Félix Báez–Jorge toca a través de las temáticas que analiza, es el fenómeno de conformación de identidades. La naturaleza dialéctica de la identidad es que distingue e identifica; “congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades”. Es un proceso al que le son esenciales los fenómenos ideológicos envueltos en el ciclo constante del conflicto y la conciliación. Partiendo del análisis de muchos contextos rituales y diversos entre ellos, el antropólogo encuentra en el santuario el ejemplo de un «fenómeno social total» en tanto articula la vida social con la individual. El santuario es un “pivote ideacional” que recupera substratos numinosos antiguos y apropia fenómenos históricos, vigentes en la memoria articulada por la comunidad de devotos.⁹⁹ Al analizar el contexto particular de los rituales indígenas en torno a las imágenes malignas, Báez–Jorge expone cómo en la concepción del Mal hay fenómenos de estructuración identitaria. En el caso del universo indígena, el *otro* es representado por el ladino y el extranjero, disfraz importante del Diablo. No existe la inmutabilidad de las identidades. Tampoco son abstractas. “Las diferencias y las contradicciones son inherentes”. Identidad es diferencia, relatividad y conflicto en las definiciones de lo *propio* y lo *extraño*. Y parece claro que la inserción de los pueblos

⁹⁹ Y señala que “desde la amplia perspectiva analítica de los *fenómenos sociales totales*, debe examinarse el plano interior de las devociones populares, tanto en lo individual como en lo grupal, presente en los santuarios; el papel ordenador del espacio sagrado que estructura elementos y fenómenos independientes; los procesos ideológicos de reinterpretación simbólica en las fronteras de la tradición y la modernidad; las dinámicas de la transculturación; en fin, la importancia del santuario como sitio primordial en el que periódicamente se fortalece, recupera y perpetúa la memoria colectiva, importante referente de las identidades regionales” *Ibid.* p. 90.

indígenas en las articulaciones de la estructura clasista de las formaciones sociales latinoamericanas, sigue operando en ese proceso de identificación simbólica: Diablo–poder, Diablo–mestizo, Diablo–riqueza, Diablo–ganadería, Diablo–embriaguez.¹⁰⁰

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 599.

VI Un rico acervo

Báez–Jorge utiliza los resultados de la etnografía mexicana. Recurre al acervo riquísimo existente, para extraer elementos y datos que al ser sometidos a procesos de comparación, producen bases sólidas para aventurar propuestas de interpretación en torno a Mesoamérica y los pueblos indígenas contemporáneos. La utilización de etnografías realizadas en diversos pueblos indígenas es la dinámica de estudio que permite construir puentes y comparaciones que conducen a conclusiones amplias sobre temas puntuales. Báez–Jorge extrae planteamientos en torno a las advocaciones de la Madre Tierra, a las deidades selénicas, a las diosas relacionadas con el agua, a los espíritus protectores, a los naguales, a la devoción de los santos, a la devoción de las vírgenes, a las concepciones del Mal, etcétera. Báez–Jorge insiste en la necesidad de análisis de fondo, confrontados ante la diversidad de pueblos y culturas indígenas que cubren lo que fuera el territorio mesoamericano, para hablar de la configuración de este mosaico diverso y colorido.

Mención especial debe hacerse sobre la influencia que tiene la obra y vida de Gonzalo Aguirre Beltrán, en Báez–Jorge. Los planteamientos de «región de refugio», del «avance del capitalismo», entre otros, y muchos de las condiciones políticas (el trabajo desarrollado en el indigenismo y en la universidad de Veracruz) impactan directamente en las formulaciones y en la praxis de nuestro autor. Su cercanía y desarrollo conjunto exige el conocimiento de la obra de Aguirre Beltrán para ver el paralelismo que existe en ambos trabajos.

VII El autor escritor

Báez–Jorge se libera de la parquedad académica y se expone como el sujeto que está estudiando los fenómenos de su interés. Proceso de reflexión crítica: el investigador afecta directamente los datos y sus conclusiones; pero estas “distorsiones” pueden minimizarse y ser “científicamente fructíferas si uno examina el asunto de frente”.¹⁰¹ En dos libros el proceso de reflexión crítica se expresa de forma clara: en *Los oficios* y en *Olor a santidad*. Félix Báez–Jorge, veracruzano, tiene la vida misma tejida en los fenómenos que estudia. Un ejemplo:

Una tarde tuve la encomienda de llevar un frasquito del “agua del obispo” (Rafael Guízar y Valencia) a la casa de la costurera de mi tía Mercedes; la madre de ella sufría de terribles dolores reumáticos, agravados por la humedad invernal. A los 11 años me fascinaba imaginar que tripulaba un auto deportivo mientras corría por las sinuosas calles [...] cuando resbalé en el cruce de la calle Juárez y Revolución. Naturalmente, el frasco del “agua milagrosa” se rompió, y [...] decidí comprar un pequeño envase en la “Farmacia Regis” (próxima al lugar de la caída) y lo llené de agua en una pileta de los lavaderos públicos de Xallitic. Después, con prisa, lo llevé a la modista amiga de mi tía, que lo recibió agradecida.

En sus aproximaciones a los veleidosos mundos que analiza, Báez–Jorge sabe que está tratando con hombres, con *otros*. Por eso en su tema el autor valora y respeta a los dioses ajenos, pues

¹⁰¹ Báez–Jorge, 2000 (1988), p29.

sabe que eso significa valorar y respetar a los hombres que los veneran.¹⁰² Pero no por eso detiene sus comentarios, por ejemplo habla de la Iglesia y dice que es

una institución sorda a las acusaciones contra sacerdotes pederastas, promiscuos, o vinculados a las redes de narcotráfico y la corrupción políticas. El viejo tema de las “ataduras mundanas” que debilitan la estructura eclesiástica y socavan la fe¹⁰³

Los fenómenos culturales y de las cosmovisiones no son un conjunto de ideas o creencias; son formas de vida y concepciones humanas. Breve espejo: las ideas propias y la manera en que uno mismo configura su vivencia y su entendimiento es una entre las formas.

¹⁰² Báez-Jorge, 2000, (1988), p. 21.

¹⁰³ Báez-Jorge, 2006, p. 183.

VIII

Para cerrar, el caleidoscopio

Un caleidoscopio es un juguete curioso en donde las imágenes de pequeños pedazos de vidrio o de plástico se reflejan en dos, tres o seis espejos pegados en un ángulo tal que repiten la imagen *ad infinitum*. Como el observador sólo puede ver este juego de luz por el pequeño orificio de tubo dentro del cual están los espejos, en su mirada el horizonte de reflejos se pierde sin posibilidad de ver esa magnífica repetición que se expande para siempre en ella misma.

Además de esta bella producción de reflejos, otra cualidad de los caleidoscopios es que al girarlos sobre sí mismos, el observador ve cómo cambian las configuraciones, producto del movimiento de los pedacitos de plástico o vidrio que están al final del tubo. Se despliegan ante el ojo incrédulo figuras irrepetibles, producto de los reflejos y de la casual acomodación de las partes coloridas. Es por eso que el caleidoscopio, extraído del terreno de juego de los niños, es utilizado aquí como metáfora, refiriendo a la observación de la realidad desde varios ámbitos, con todos los juegos que en ella acontecen, sin verla –no podemos– en su totalidad. La obra de Báez-Jorge asemeja un gran caleidoscopio desde el cual se miran fenómenos culturales propios de Latinoamérica, en su movimiento, su complejidad veleidosa y su colorido espectro de transformaciones. Es una obra que acusa ritmo propio; procesos de descubrimiento que guían al autor por los intrincados temas que investiga.

Anotaciones finales

En el cuerpo de este escrito se expusieron motivos, razones y condiciones que hacen del pensamiento y obra de Félix Báez-Jorge un mirador vigente e importante para entender varios procesos culturales propios de América Latina. Trabajé con un tema concreto (una obra), recopilé todos los documentos a mi alcance sobre dicho tema, y propuse un orden a estos documentos con el fin de lograr una propuesta interpretativa de nuestro autor. Con ello traté de examinar los ejes constitutivos que consolidan la propuesta *baezjorgeana*. Es por eso que, siguiendo a Umberto Eco, aquí se ha realizado un trabajo de compilación y análisis que el lector habrá juzgado de loable y certero o no.¹⁰⁴

La obra de Báez-Jorge tiene los cimientos terrenales de un marxista que, de mano del estructuralismo, se lanza al cielo de los símbolos vigentes en cosmovisiones actuales. Símbolos que hayan en lejanas eras y geografías sus orígenes, pero que se reformulan –gran capacidad de los hilos de la naturaleza de la mente humana–, para continuar sus juegos en las interpretaciones contemporáneas de muchas sociedades. Tal procedimiento parte de premisas teóricas que no adaptan los datos y los fenómenos a sus proposiciones, sino que se confrontan a sí mismas ante la empiria y se transforman para aprehender de mejor manera el mundo. Movimiento dialéctico propio de una

¹⁰⁴104 Cfr Eco, 1989.

escuela que, si bien nacida en otras tierras, Báez-Jorge somete a su caleidoscopio y la renueva con su mirada americana. Con ello el observador vislumbra un horizonte de reflejos que se pierde en la magnífica repetición de sí mismo. Se despliegan ante el incrédulo ojo, figuras irrepetibles resultantes de los reflejos y la casual acomodación de los fragmentos. El caleidoscopio se plantea como metáfora de una forma de ver el mundo, en donde las múltiples miradas convergen para proponer sentido al vasto sinsentido en que vivimos. Es la apuesta de recuperar los fragmentos y proponerles orden. Siguiendo a Liliana Weinberg,

tras la quiebra de la palabra absoluta, de la identidad entre el nombre y lo nombrado, tras la quiebra del horizonte mítico que imaginamos como el mundo de los pocos conceptos y de los muchos símbolos, el humano queda destinado a reemprender la antigua tarea prometéica: hacer inteligible el mundo, volverlo a dotar de sentido, ponerlo en valor.¹⁰⁵

Es con este magnífico juguete con el que Báez-Jorge ha construido una muy singular forma de aproximarse a fenómenos culturales propios de Latinoamérica. Con la premisa de que en sus escritos la relación del escritor con su tema se abraza de maneras íntimas y personales. Fenómeno que acontece en la experiencia personal de un objeto, y que se desarrolla en el tiempo del incesante devenir. Suceso en donde lo posible, la imaginación, lo contingente y la realidad se muestran en el proceso de flujo del presente eterno. El caleidoscopio es pólvora

¹⁰⁵105 Weinberg, 2001, p 56.

pura y explosión en las letras; el autor se vierte en su escrito porque siente el objeto en él, al tiempo que realiza pesquisas bajo el libre avatar de sus ideas y de su experiencia. Libertad adosada por la madurez de un intelecto y el oficio de plasmar el pensamiento en letras. Brillante planteamiento que se consagra con la siguiente cita de Unamuno: “sentir la idea y pensar el sentimiento.”

Báez–Jorge es un pensador americano que desde su experiencia y formación, desde su vida y su desarrollo profesional, ha caminado por los temas que su interés le propone, siempre hambriento de conocer más y más a fondo los fenómenos culturales que, si bien con plena actualidad en el Continente, hunden sus raíces hacia muchas geografías y temporalidades. Es un autor conclusivo que está formulando una síntesis del pensamiento americano; síntesis con la que se aproxima a la realidad siempre cambiante, siempre única, siempre nueva. En este tenor, el escrito que aquí se ha presentado es una humilde aportación. Con ella insisto, con todas las voces que me anteceden y que lo han formulado de maneras más contundentes y coherentes, que nuestro pensamiento es insustituible y que en él se encuentra no sólo una forma única y rica de aproximarnos a los fenómenos de nuestras tierras, sino aportaciones del orden de lo humano que, desde lo particular, desde las cañadas de las serranías, le habla al mundo con ojos y voz propia.

Tepoztlán, Morelos, 23 de julio del año 2008.

Apéndice

Notas biográficas de Félix Báez-Jorge

Este texto fue construido con las notas de una entrevista realizada a Félix Báez-Jorge, el 28 de abril del 2006, y con fragmentos de comunicación escrita que mantuve con él desde entonces. Dicha comunicación fue por correo electrónico, por lo que muchas veces mis palabras se funden con las suyas.

Félix Báez-Jorge nació en 1945, en Xalapa, Veracruz. Pero se crió y vivió su infancia en el Puerto del estado. Su abuelo materno provenía de Líbano, con una estancia previa en la Habana, Cuba. Se llamaba Butrus Georgios Fadd Tanus, y al nacionalizarse mexicano cambió su nombre a Pedro Jorge. Llegó en el año 1916 ó 17, cuando los turcos invadieron Líbano. Su mamá, llamada María de Jesús, nació en Tulancingo. Del lado paterno ambos abuelos son mexicanos, aunque el tatarabuelo fue un militar cubano que sirvió para las tropas de Juárez. Se llamaba Víctor Báez (igual que su padre). De la unión de él con Felipa, la bisabuela de Báez-Jorge, nació el abuelo, Félix Báez Santiago.

Los padres de Félix Báez-Jorge se conocieron porque los jefes de ambas familias eran comerciantes y vivían a una cuadra de distancia, en Xalapa. El abuelo Félix Báez Santiago pertenecía al Lienzo Charro “y era una persona rígida, disciplinada pero con un amplio sentido de justicia”. Era muy católico, practicante y obsesivo en el cumplimiento de las fiestas religiosas. En

contraste, el abuelo Pedro Jorge era muy tolerante, permisivo y con una forma diferente de ver el mundo. Siempre escuchaba en su radio de onda corta una estación de El Cairo “y pertenecía a un grupo de paisanos con el que jugaba todas las noches dominó”. Sus padres se casaron y nació Félix Báez-Jorge, pero se separaron y de niño se fue a vivir con su abuelo paterno. Junto a su casa vivían los canónigos Mesa, sacerdotes muy cercanos al obispo Rafael Guízar y Valencia, recientemente santificado. Báez-Jorge vivía en un mundo complejo, con costumbres diferentes, en medio de dos familias que ya no tenían tratos cordiales. Posible raíz de su formación antropológica, en tanto tomar distancia y entender las diferencias culturales.

Caminaba una cuadra y todo cambiaba: no te regañaban por no ir a la escuela, las cosas eran más fáciles; en cambio en la otra casa las cosas eran más rígidas, con más orden, tenías que trabajar duro. Me eduqué en dos mundos familiares totalmente distintos. [...] Creo que con esas familias con costumbres diferentes me fui haciendo a la idea de que no existe una sola manera de ver las cosas. Si recapitulo es algo curioso: no todos tienen familias diferentes, mundos así, cercanos y al mismo tiempo lejanos. Es una cosa rara que te ayuda a adaptarte y ser más tolerante. No tengo problemas de adaptación, he vivido en Bolivia, en Cuba, he pasado temporadas en Europa. No tengo problemas con la comida. Eso también me ayudó en el trabajo de campo, con los popolucas y zoques.¹⁰⁶

¹⁰⁶ De entrevista con el autor, 28/04/06

A los 15 años estudió en la Escuela Naval de Veracruz, buscando integrarse a la Marina Nacional. Pero desistió “porque las novatadas eran muy fuertes” y a un amigo suyo le habían quebrado un brazo. Entonces decidió ingresar al Tecnológico para estudiar Ingeniería mecánica, institución asfixiante y militarizada que abandonaría pronto.

La única materia que me gustaba la daba un doctor de apellido Gordillo, era la cátedra de Literatura Universal. No es de extrañar que haya reprobado algunas materias. Prefería ir a la biblioteca municipal a leer, en lugar de asistir a clases; ahí leí, casi completa, la historia de la conquista de Bernal Díaz del Castillo. Todo lo hacía a escondidas de mi papá, con quien tuve serias dificultades por no ir a la escuela.¹⁰⁷

Finalmente abandonó el tecnológico y regresó a Xalapa, en donde tuvo que buscar medios propios para vivir. “Trabajé como acomodador de autos en un estacionamiento, fotógrafo ambulante, y después me dieron trabajo en el Ayuntamiento de la ciudad, gracias a la intervención de un tío político.” En esa época (1962) comenzó sus estudios de bachillerato, vivía en casa de su tío Enrique (hermano de su padre), “quien fue para mí un maestro de la vida”. Al terminar sus estudios medios superiores, estudió arqueología e historia en la Universidad Veracruzana (UV), en Xalapa. De este tiempo, Félix Báez-Jorge recuerda las clases del maestro José García Payón, quien fue uno de los primeros en trabajar en El Tajín y en realizar estudios de prehistoria en México. El Rector de la UV, en ese entonces, era

¹⁰⁷ De entrevista con el autor, 28/04/06

Fernando Salmerón, quien sustituyó a Gonzalo Aguirre Beltrán. En la facultad enseñaban César Rodríguez Chicharro, Jorge Alberto Manrique, Silvia Rendón, entre muchos otros.

Recuerdo con agradecimiento las enseñanzas de los maestros Alfonso Gorbea (quien trabajó con Óscar Lewis en su trabajo sobre la antropología de la pobreza), Carlo Antonio Castro (alumno de Roberto J. Weitlaner), Arturo Monzón (a quien Paul Kirchhoff dirigiera su estudio sobre el calpulli), Waltraud Hangert (alumna de A. d. Jensen) quien tuvo un papel fundamental en mi formación; Marcelo Díaz de Salas (alumno de Calixta Guiteras y colaborador de Julián Pitt-Rivers), Luis Reyes García (notable historiador alumno de Kirchhoff), José Corona Núñez, quien tuvo a su cuidado la anotación de los códices de la colección de Kingsbourough. El profesor José Luis Melgarejo Vivanco siempre mantuvo una actitud tirante conmigo, sobre todo porque yo criticaba sus lucubraciones difusionistas y otras ideas muy distantes al quehacer científico.¹⁰⁸

También tomó cursos de traducción con Francisco González Aramburu, “que por esos años tradujo para el Fondo de Cultura las obras de Levi–Strauss y de Jean Piaget”. En la facultad había conferencias de José Revueltas, David Alfaro Siqueiros, entre otros. “Era un mundo universitario muy diferente al que se vive hoy. Algo muy importante para nosotros fue el cine-club de la facultad. Lo coordinaba Lorenzo Arduengo. Los debates en torno a Fellini, Visconti, Buñuel, Lang, Bergman, De Sicca, y muchos otros, fueron memorables”. Por aquel entonces conoció a Rafael

¹⁰⁸ De entrevista con el autor, 28/04/06

Zúñiga, quien dirigía un pequeño diario llamado *Tiempo*, en el que Enrique Florescano publicaba el suplemento cultural *Meridiano*. Rafael “era un bohemio con una extraordinaria habilidad periodística, capaz de escribir una editorial de “corrido” sin un solo tache, enviándolo directo de la máquina de escribir a los linotipos. Era uno de esos hombres que te dejaba hacer lo que quisieras siempre y cuando el periódico se publicara”. Báez-Jorge empieza a trabajar con él y al poco tiempo se convierte en jefe de redacción de *Tiempo*. “La actividad periodística fue clave en mi vida, a la redacción sumarí después el manejo de los conceptos. Me ayudó mucho entrar a un grupo de oratoria (fui subcampeón regional) es decir, aprendí a manejar la palabra como un instrumento”. De igual forma, por esos años ingresa a grupos de estudio marxistas, uno de ellos vinculado a Víctor Rico Galán, periodista de *Siempre* que fue encarcelado al descubrirse que estaba organizando un levantamiento armado.

Estudiaba en la Universidad en la tarde y a partir de las 8 o 9 de la noche ingresaba al periódico. Escribía una columna cada tercer día que se llamaba “El cotorro barbudo”, ilustrada con una imagen de un loro con una boina que recordaba las utilizadas por Fidel Castro y el “Che” Guevara. Hacía comentarios muy fuertes. Por esos tiempos, a través del Consulado cubano en Veracruz, logré que nos dieran servicio informativo de Prensa Latina. *Tiempo* era el único periódico del estado que publicaba noticias diferentes a la de la AP, Reuter y demás agencias noticiosas al servicio de los intereses hegemónicos. Todos los días informábamos algún suceso relacionado con la guerra de Vietnam. En el movimiento contra

el gobernador López Arias, en 1967, *Tiempo* se convirtió en el vocero de los maestros y los estudiantes.¹⁰⁹

En 1968 Félix Báez–Jorge escapó de la represión del gobernador veracruzano Fernando López Arias, junto con sus maestros Luis Reyes García y Marcelo Díaz de Salas. Vivió un tiempo en Guadalajara y después en la Ciudad de México, donde trabajó en la escuela secundaria y bachillerato llamada *Calmecac*, en la colonia Roma, que “dirigía una poeta que según recuerdo se llamaba Olga Bazúa”. En 1969, se presenta en la revista *Por qué*, único órgano que publicó con todo detalle las evidencias de la matanza de Tlatelolco, y se entrevista con su director Mario Menéndez, “un extraordinario periodista que vivió la represión y estuvo muchos años exiliado en Cuba”. Así se convierte en reportero de *Por qué*; en donde escribió “artículos sobre el cacicazgo en distintas partes del país, negocios en la Cámara de Diputados, el tráfico de la basura en el basurero de Santa Cruz Meyehualco, la represión del Ejército a los campesinos de Durango y Oaxaca” y sobre muchos otros asuntos más. “Recuerdo en especial la serie dedicada al gobierno represivo de Fernando López Arias y al cacique de Coatzacoalcos, Amadeo González Caballero, quien me amenazó de muerte, tal como lo denuncié oportunamente en el periódico *Tiempo*.” La revista *Por qué* deja de publicarse cuando Mario Menéndez es aprehendido, acusado de preparar un levantamiento armado en la selva chiapaneca. Todas las instalaciones de la publicación, con todo y las máquinas, son destruidas. “Me hice amigo de

¹⁰⁹ De entrevista con el autor, 28/04/06

Menéndez y seguimos siendo muy amigos Regresó de Cuba cuando López Portillo le pagó los daños que se le causaron. Cuando Mario regresó a México fundó la revista *Por esto*, ahora convertida en un periódico que circulaba en Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo.”

El mismo año, 1969, trabajó con Fernando Cámara Barbachano en un proyecto centrado en la investigación de los santuarios del Tepeyac y Chalma. “Nos reuníamos en el Museo de Antropología; participaban Andrés Medina, Roberto Williams, Güido Munch, entre otros, las reuniones eran formidables, pero el sueldo escaso.” A partir de este proyecto comenzaría a acercarse con la religiosidad popular, en el santuario de Guadalupe, “montado ya en una perspectiva antropológica”. Al iniciar la década de los 70, nuestro joven autor sigue en grupos marxistas en donde se discutía a Gramsci y a un marxismo nuevo. “La revolución adelante del partido. Mover a los intelectuales en favor del análisis de contradicciones. Un marxismo práctico a la vez de las lecturas teóricas”. Grupos de trabajo que le proporcionan mayor formación dentro de la teoría social. Una vez que las condiciones políticas se lo permitieron, Báez-Jorge regresó a Veracruz. Pronto comenzaría a trabajar en el Consejo Estatal Técnico de Enseñanza Media, en donde propuso la necesidad de una materia de antropología en la preparatoria, vigente a la fecha. Al poco tiempo abrieron una plaza por oposición en la Universidad y lo aceptaron, tras lo cual se convirtió en Director, apoyado por Aguirre Beltrán, quien era Subsecretario de Educación y Director del INI. “Él ya me

conocía. Y me dijo: *usted va a ser Director y vamos a ayudar a la escuela*, porque él estaba muy comprometido con la Facultad.” En relación directa con Aguirre Beltrán y con Alfonso Villa Rojas, Báez-Jorge hizo su investigación: “Salí mucho a campo cuando realicé mi estudio sobre los zoque-popolucas y debí llevar mucha gente a campo, como cincuenta alumnos. Tanta gente que un día llegó la policía, porque decían que estábamos levantando en armas a la gente”. Tiempo después comenzó a trabajar con Aguirre Beltrán en el INI, coordinando un proyecto en la región zoque, en donde puso a prueba la Región de Refugio y el avance del capitalismo. También trabajó en Chiapas, donde “hicimos cosas interesantes: aceleramos el desarrollo del capitalismo. Metimos máquinas para café. La tesis en ese momento era la sostenida por Samir Amín: desarrollar sociedades agrarias y construir conciencias del proletariado agrícola”. Por aquel tiempo se tituló de antropólogo, con su estudio sobre los zoques-popolucas, defendido ante el siguiente jurado: Margarita Nolasco, la Doctora Hangert, Peter Ssmith y Salomón Nahmat. Con lo que evidencia su pertenencia a uno de los grupos de críticos del sistema de las décadas de los 70 y 80 más importante, dirigido, según cuenta Báez-Jorge, por Moctezuma Cid. Con él, se encontraban personalidades como Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman, Margarita Nolasco y otros, quienes planteaban ideas sobre “cómo ser intelectuales orgánicos sin pertenecer al PRI”.

Con López Portillo comienza un cambio importante, y Aguirre presenta un programa para el INI. Ya no se habla de los

indios sino de grupos étnicos. Ya no se habla de relaciones de clase sino culturales. “En esa época yo presenté la propuesta de indigenismo de participación. Es decir, que la cosa tenía que ser con los indios, no para los indios. Y teníamos que ser dialogantes, realizar procesos de transculturación con intercambio. Con eso llegué al Departamento de Antropología.” En el Departamento de Antropología comienza a trabajar con Juan Rulfo en las publicaciones y los libros que vería nacer el INI. A través de Juan Rulfo conoce a Fernando Benítez y a Mariana Yampolsky. “Don Juan y yo éramos muy amigos. Formamos el archivo etnográfico audiovisual, que luego le dejamos a la señora López Portillo. Ahí estaba Luis Mandoky, Ana Piñó, Juan Carlos y Gonzalo Martínez”. Era 1978 y México ve el inicio de un proyecto editorial dedicado a las poblaciones indígenas del país que no ha encontrado par. En 1979 viaja a Dakar (Senegal), vía París, para participar en un programa de evaluación organizado por la ONU, con miras a establecer las razones que propiciaron enfrentamientos entre las etnias bambara, mandigas, olof y tucouler, asentadas, después de su emigración a la ciudad capital, en el barrio del Grand Yoff, en las afueras de Dakar. En esta evaluación participaron especialistas de Tunes, de España, de Marruecos y Brasil, once en total. “Uno de estos especialistas fue el destacadísimo planeador y arquitecto argentino Jorge Hardoy. La ONU nos seleccionó con base en nuestro currículum. Durante quince días estuvimos trabajando directamente en el campo.” Y, recuperando sus cursos de etnografía de África, le fue posible entender algunos de los patrones culturales que propiciaban los enfrentamientos.

Un aspecto importante de este viaje fue que conocí en Dakar a uno de los más destacados intelectuales africanos, Cheikh Anta Diop que en ese entonces dirigía el IFAN (Instituto Fundamental del África Negra). Diop me explicó con amplitud su investigación sobre la pigmentación de los antiguos Egipcios. Este destacadísimo intelectual provocó muchas de mis ideas respecto a la antigüedad de las culturas africanas. Diop es mencionado por Leclercq en su libro "Antropología y colonialismo" publicado en español en 1973. El viaje a Senegal me permitió conocer Malí (y sus casas en forma de cacahuete), Mauritania y Marruecos. Me fascinaron Rabat y Tánger.¹¹⁰

En 1981 es designado por el Instituto Indigenista Interamericano, junto con el antropólogo Arturo Moreno, para realizar una misión en el Amazonas, observando cómo los distintos grupos tribales habían sido afectados por los trabajos de la construcción de la carretera transamazónica, guiados por el personal de la Fundação Nacional do Indio, FUNAI-Brasil.

El resultado fueron evidencias (testimoniales y fotográficas) de que habían sido utilizadas bombas estratégicas de Napalm para provocar el éxodo de los aborígenes en las zonas que interesaban a los constructores. Inclusive, un funcionario de la FUNAI nos mostró fotos del uso de trampas para animales para atrapar a los indios que regresaran a los lugares de donde habían sido desplazados. Nuestra indignación en nada afectó al embajador de México en Brasil

¹¹⁰ Comunicación personal. Julio 2008.

(de apellido Icaza) y el informe fue entregado al Instituto Interamericano.¹¹¹

Entre 1982 y 1983 forma parte de la comisión designada para solucionar el problema de la doble nacionalidad de la tribu kikapú. Este grupo étnico “tiene una interesantísima historia, pues sirvieron como guardias de Benito Juárez, emigraron desde Oklahoma; operaron en alguna época como guardianes de la frontera norte al servicio del gobierno liberal, etcétera”. En esa comisión participaron funcionarios del Instituto Indigenista Interamericano y del Bureau of Indians Affaires. Los kikapú cruzaban la frontera, pues viven en Estados Unidos pero muchos de sus centros sagrados quedan en México, y enfrentando muchos problemas, toda vez que se amparaban con copias fotostáticas de un viejo documento, “en realidad un salvoconducto expedido por el General Custer, que les expidió como jefe del séptimo regimiento de Caballería del Ejército yanqui”. La comisión logró que se les otorgara la doble nacionalidad a los miembros de los kikapú,

ante el enojo del Gobernador de Coahuila, Eliseo Mendoza Berrueto, y de los habitantes de la región de Múzquiz, que siempre han mantenido una actitud de odio y racismo hacia ese grupo étnico. Esta experiencia me hizo comprender de manera diáfana la diferencia cultural entre los pueblos indígenas del norte y los mesoamericanos, además de adentrarme en la convulsa historia de la frontera norte.¹¹²

¹¹¹ *Ibid*

¹¹² Comunicación personal. Julio 2008.

En agosto de 1984, año en el que recibe la beca Guggenheim, empieza sus trabajos en el Servicio Exterior. Y con el apoyo del licenciado Ricardo Valero, entonces subdirector de asuntos culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, obtiene la oportunidad de viajar a Bolivia, país que elige por su interés en el mundo andino. El doctor Oscar Arce Quintanilla,

entonces director del Instituto Indigenista Interamericano, me pidió que antes de incorporarme a la embajada de México en Bolivia, realizara un trabajo de asesoría para el gobierno de Raúl Alfonsín, (primer presidente en el retorno de la democracia a la República Argentina) orientado a la redacción de una ley agraria para beneficio de los pocos indígenas que quedaban después de la caballería del general Roca (una especie de Custer de las pampas) y de las leyes etnocidas de Sarmiento. Así que permanecí en Argentina casi un mes trabajando con funcionarios y expertos del ministerio de asistencia social. Era un momento en que después de las Malvinas los argentinos descubrieron que también eran latinoamericanos y por tanto un poco indios.¹¹³

En Bolivia colabora con el Embajador Ricardo Galán, el mismo que realiza las negociaciones para liberar a doscientos rehenes de guerrilleros en Colombia. Un personaje apreciado en Bolivia y de gran habilidad, con el cual aprende “el ABC del quehacer diplomático”. Los vínculos del embajador Galán le permiten adentrarse en los campos políticos y culturales de La

¹¹³ Comunicación personal. Julio 2008.

Paz, donde conoce y crea relación con Teresa Gisbert. También se vincula en Bolivia con Hugo Daniel Ruiz, director del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, y con los artistas plásticos Gil Imaná, su esposa Inés Cordova, “exploradores del simbolismo telúrico andino”, con Enrique Arnal, pintor boliviano y con el poeta Álvaro Días Astete, con quien “sostuve múltiples diálogos sobre las expresiones culturales andinas”.

De manera especial debo mencionar mi relación afectuosa con Carlos Serrate Reich (ex ministro de educación, ex embajador de Bolivia en la URSS, ex ministro de planeación, ex secretario particular del Presidente Víctor Paz Estenssoro) quien siendo director de diario *Hoy* me permitió publicar una plana semanal en el suplemento cultural, titulada "México a través de sus libros". Cumplí la tarea puntualmente durante 40 semanas. Seguramente Carlos influyó para que el Presidente Víctor Paz (en su segundo periodo gubernamental) leyera mis artículos, probable razón para que, junto con mis tareas académicas y culturales en La Paz y Cochabamba, se me otorgara la Orden del Cóndor de los Andes el 27 de septiembre de 1985.¹¹⁴

El trabajo diplomático en Bolivia termina en diciembre de 1985, tras lo cual imparte conferencias en las Universidades de La Paz, Cochabamba, Sucre, el museo de Etnografía y Folclore y en el Instituto Goethe. Pláticas que referían a su trabajo y a su experiencia de vivir con los pueblos aimaras del Altiplano y del lago Titicaca, con los Quechuas y con “destacados miembros de la oligarquía paceña, profundamente racistas, ultracatólicos y

¹¹⁴ *Ibid*

explotadores”. Después de eso, una vez más es Ricardo Valero el que le permite elegir Cuba como el siguiente destino. Llega a La Habana a mediados de 1986, en donde comienza buena relación con el Embajador de México en Cuba, Enrique Olivares Santana,

singular político mexicano, de extrema habilidad y sensibilidad que rápidamente se ganó el aprecio del comandante Fidel Castro. Recordemos a propósito que, estudiando solamente para profesor rural, Olivares Santana –la personificación del sistema político de entonces– logró desempeñarse como Secretario Nacional del SNTE, Gobernador de Aguascalientes, Diputado Federal, Senador, Secretario General del PRI, Secretario de Gobernación, Director de BANOBRAS, Embajador en Cuba, y Primer Embajador en el Vaticano después de reanudarse las relaciones diplomáticas.¹¹⁵

Es a través de Olivares que se adentra en la clase política y cultural cubana, logrando así desarrollar proyectos e iniciativas artísticas, académicas y culturales que vinculaban a México con Cuba. Dictó cursos sobre antropología de la religión en la Universidad de La Habana, conferencias en la Casa de las Américas, en la Academia de Ciencias de Cuba, en la Escuela Internacional de Cine y en el Instituto Cubano Mexicano de Relaciones Culturales. Para ello contó con el apoyo de “destacados amigos como Armando Hart Davalos, Roberto Fernández Retamar, Ricardo Alarcón Quezada, el comandante Montané y Alejandro Alonso”. Su estancia en Cuba impactó de forma profunda

¹¹⁵ Comunicación personal. Julio 2008.

mi formación científica y mis horizontes culturales. Finqué estrechos lazos de amistad, producto de constantes diálogos, con Calixta Guiteras Holmes, quien me pidió prologar la 2da edición de "Los peligros del Alma". Así como con Antonio Nuñez Jimenez, con Roberto Fernandez Retamar, con Madelin Camara, con Alberto Batista Reyes, con Miguel Barnet y con Waldo Leyva (quien fuera presidente de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba). Conocí también a Tomás Gutierrez Alea (brillante cineasta) entre otros muchos destacados intelectuales que recuerdo.¹¹⁶

Asimismo tuvo trato con Cesar Portillo de la Luz y José Antonio Mendez, “destacados compositores cubanos con los que compartí largos ratos de bohemia”. En comunicación escrita con Aguirre Beltrán, Báez–Jorge es vinculado con “el más notable historiador cubano”: Manuel Moreno Fragnals, quien lo “incorporó a su vida cotidiana” y le “enseñó secretos del quehacer historiográfico, la caja negra "del sistema cubano"”.

no en balde fue (junto con Julio Le Riverand) quien trató de enseñarle economía al Che Guevara, asesorándolo cuando era Presidente del Banco Nacional de Cuba así como en uno de sus viajes oficiales alrededor del mundo. Julio Le Riverad fue también un maestro para mí. De sus enseñanzas recuerdo en particular lo relativo a la relación entre la esclavitud y el perfil de la cultura cubana. Ambos son figuras entrañables en mi recuerdo.¹¹⁷

¹¹⁶ Comunicación personal, julio 2008.

¹¹⁷ *Ibid*

Su misión en Cuba terminó en mayo de 1989. En 1992 realizó una estancia en la Universidad Complutense, en donde impartió un curso de posgrado a alumnos de distintas nacionalidades. “Aprendí bastante sobre los fondos (no muy oscuros) del racismo hispánico. El asunto tiene que ver mucho con procesos de endoculturación y educación escolar, así como con un reiterado sentido de supremacía todavía asociado a las ideas monárquicas, de pertenencia a la raza “blanca”, y la misión civilizatoria del catolicismo”. Esta experiencia es la que le motivaría a escribir su libro *En el nombre de América*.

Félix Báez–Jorge se casó cuatro veces. Tiene cinco hijos que se han desarrollado en diferentes áreas del conocimiento: “Martha Elena Báez Martínez es comunicóloga; Argelia Báez Barrios es física (con especialidad en astronomía); Félix Darío Báez Galván es antropólogo social; Damián Báez Galván es compositor (actualmente estudia etnomusicología) e Ix–Chel Báez Barrera es abogada (con deseos de ser notaria).” Actualmente, labora como investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana; imparte cursos en la facultad de Antropología de la misma universidad, así como seminarios en la ENAH. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1990 (ahora en el nivel II) y de la Academia Mexicana de Ciencias. Alterna estas actividades con su trabajo como director general de la Editora de Gobierno del Estado, además de dictaminar libros, asesorar tesis de alumnos de doctorado y dictaminar proyectos del Conacyt.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W.
1991 "The essay as form". In: *Notes to literature, I* Columbia University Press, USA.
- Aguirre Beltrán, Gonzálo, Pozas Arciniega, Ricardo; Báez-Jogre, Felix (et al).
1980 *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*. INI, México.
- Anduzea, María.
1993 "Trayectoria y función del ensayo hispanoamericano del siglo XX." En: Horacio Cerutti Guldberg, *et. al. El ensayo en América Latina. Para una reconceptualización. Colección el ensayo latinoamericano I*. UNAM, México, Pags 1-11.
- Arenas Cruz, María Elena.
1997 *Hacia una teoría general del ensayo. Construcción del texto ensayístico*. Colección Monografías, Ediciones de la universidad de Castilla-La Mancha CUENCA. España.
2005 "El ensayo como clase de textos del género argumentativo: un ejemplo de Ortega y Gasset", en: *El ensayo como género literario*. Vicente Cervera, Belén Hernández y Ma Dolores Adsor (eds). Universidad de Murcia, Murcia, España, pags: 43-61.
- Báez-Jorge, Félix.
1973 *Los Zoque-Popolucas. Organización Social*. INI. SEP. México.
1980 "La antropología aplicada desde los planteamientos teórico-prácticos de Julio de la Fuente" En: Aguirre Beltrán, Gonzálo, Pozas Arciniega, Ricardo; Báez-Jogre, Felix (et al) *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente...*, pags 30-60.
1985 *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra. Coautoría*. INI, México.
1988 (2000) *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana, México.

- Báez–Jorge, Félix.
- 1990 “Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica (reflexiones en torno a los radicalismos difusionistas)” Manuscrito mecanografiado se encontraba en la biblioteca de Alfonso Villa Rojas, ahora en propiedad de la biblioteca Juan Comas, del Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1992a *En el nombre de América (El legado de Colón y la dialéctica del Calibán).*
- 1992b *Las voces del agua.* Universidad Veracruzana, México.
- 1993 “Los hijos de Guadalupe (religiosidad popular y pluralidad cultural en México)” en: *El Hombre y La Palabra. Revista de la Universidad Veracruzana.* No 89, Enero-Marzo,. Xapala. Pags 5-30.
- 1993 “Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad” *La palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana,* no 87, Julio-Septiembre, Xapala. Pags 17-37.
- 1996 *Memorial del etnocidio* Universidad Veracruzana, México.
- 1997 “Quetzalcóatl y Cadmo (planteamientos comparativos en torno a las divinidades mesoamericanas y las del Viejo Mundo), en: *El Hombre y La Palabra. Revista de la Universidad Veracruzana.* No 104, Octubre-Diciembre,. Xapala, pags. 71-86.
- 1998 “Vudú, mito e historia en *El reino de este mundo* (aproximación antropológica)”, en: *El Hombre y La Palabra. Revista de la Universidad Veracruzana.* No 106, Abril-Junio,. Xapala, pags. 23-43.
- 1998a *La Afrodita barbuda* Universidad Veracruzana, México.
- 1998b)2008) *Entre los nagueles y los santos.* Universidad Veracruzana, México.
- 1994 (1999) *La parentela de María* Universidad Veracruzana, México.
- 2000 “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares), en: *El Hombre y La Palabra. Revista de la Universidad Veracruzana.* No 115, Julio-Septiembre,. Xapala. Pags. 7- 23.

- Báez–Jorge, Félix.
 2003 *Los disfraces del Diablo* Universidad Veracruzana, México
 (2006) *Olor a santidad*. Universidad Veracruzana, México.
- Bahbah, Homi.
 1994 *the location of culture*, Routledge, USA.
- Bastide, Roger.
 1972 *Antropología Aplicada*, Amorroutu. Argentina.
- Biernacki, Richard.
 1999 “Method and methaphor after the New Cultural History” In: *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*. Victoria E. Bonnel and Lynn Hunt, editors. University of California Press, USA.62-92.
- Broda, Johanna y Báez–Jorge, Félix (coords).
 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
 2008 “Comentarios a la segunda edición” en: Báez–Jorge, *Entre los naguales y los santos*, segunda edición. Universidad Veracruzana. México. Pags: 13-20.
- Bourdieu, Pierre.
 1991 *El sentido Práctico*, Taurus, Madrid, España.
 1999 “El neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada”. En *Contrafueros. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona, España.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean–Claude.
 1986 *El oficio de sociólogo*, Siglo Veintiuno, México.
- Cerutti Guldberg, Horacio.
 1993 “Hipótesis para una teoría del ensayo. (primera aproximación)” En: Horacio Cerutti Guldberg, *et. al.*

El ensayo en América Latina. Para una reconceptualización. Colección el ensayo latinoamericano I. UNAM, México pags 13-26.

De Gortari, Eli.

1970 *El método dialéctico.* Grijalbo. México.

Del Toro, Alfonso.

1999 “La Poscolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?” En: Alfonso del Toro y Fernando del Toro (eds) *El debate de poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano.* Vervvert Verlag, Frankfurt, pags. 31- 67.

Dussel, Enrique.

1973-1980 *Para una ética de la liberación latinoamericana,* Siglo XXI-USTA, Buenos Aires–Bogotá.

Eco, Humberto.

1989 *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura.* Gedisa, colección Libertad y Cambio, 1989, México (primera edición 1982, España).

Eliade, Mircea.

1967 *Lo sagrado y lo profano.*

Galeano, Eduardo.

1998 *Patatas Arriba. La escuela del mundo al revés.* Siglo XXI. México

Garagaza, Luis.

1990 *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual,* Anthropos. Editorial del hombre. Colección Hermeneusis. España.

Jarauta, Francisco.

2005 “Para una filosofía del ensayo, en: *El ensayo como género literario*. Vicente Cervera, Belén Hernández y Ma Dolores Adsor (eds). Universidad de Murcia, Murcia, España pags: 37-41.

Julián Pérez, Alberto.

1999 “El poscolonialismo y la inmadurez de los pensadores hispanoamericanos” En: Alfonso del Toro y Fernando del Toro (eds) *El debate de poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Vervvert Verlag, Frankfurt, pags. 199- 213.

King, Pablo.

2006 “Una ventana a la religiosidad popular: el Señor del Sacromonte”. Revista Contrapunto. Historia, política, sociedad, literatura y arte. Xalapa., México. Número 3. Pags: 74-90.

Málishhev, Mijail.

1993 “Ensayo: el origen y la esencia del género”. En: Horacio Cerutti Guldberg, et. al. *El ensayo en América Latina. Para una reconceptualización. Colección el ensayo latinoamericano I*. UNAM, México. Pags. 267-302.

Maurcie Blanchot.

2003 *The book to come*. Stanford University Press, USA.

Pozuelo Yvancos, José M.

2005 El género literario “ensayo”, en: *El ensayo como género literario*. Vicente Cervera, Belén Hernández y Ma Dolores Adsor (eds). Universidad de Murcia, Murcia, España. pags: 179-191.

Rorty, Richard.

1993. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra. España.

Sewell, William H. Jr.

1999 "The Concept(s) of Culture" In: *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*. Victoria E. Bonnel and Lynn Hunt, editors. University of California Press, USA, Pags 35-61.

Weinberg, Liliana.

1993 "Ensayo y simbólica" En: Horacio Cerutti Guldberg, *et. al. El ensayo en América Latina. Perspectivas*. Colección el ensayo latinoamericano 4. UNAM, México. Pags 169-175

2001 *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. UNAM-FCE, México.

White, Hayden.

1999 "Afterword", In: *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*. Victoria E. Bonnel and Lynn Hunt, editors. University of California Press, USA. pags 315-324.

Williams, Raymond.

1980 *Marxismo y literatura*. Península, España.