

## POR UNA ETNOGRAFÍA HISTÓRICA DE LAS RELIGIOSIDADES CATÓLICAS HETERODOXAS\*

*For a historical ethnography of heterodox Catholic religiosities*

ALEJANDRO RODRÍGUEZ LÓPEZ

Universidad Nacional Autónoma de México  
alrolopez86@hotmail.com

Recibido: 24,04,20

Aceptado 8,01,21

### Resumen

El objetivo del artículo es delinear un espacio de investigación sobre las religiosidades católicas heterodoxas que articule métodos y fuentes procedentes de la historia y de la socioantropología, procurando resaltar la unidad epistemológica de las ciencias sociales. En este sentido, más que una propuesta interdisciplinaria fundada en el “diálogo” entre conjuntos separados de saberes y prácticas (disciplinas), se propone un enfoque basado en la complementariedad teórica-metodológica del pensamiento social. Se parte de un tratamiento crítico del paradigma de la “modernidad religiosa” y se reflexiona en la necesidad de superar dicotomías analíticas en cuanto a la historicidad del fenómeno religioso (tradicional-moderno); colocando el “pasado del presente” de la religiosidad latinoamericana como fundamento epistemológico de la teorización regional sobre lo religioso. Finalmente, y como punto de anclaje de nuestra discusión, esbozamos algunos aspectos a considerar en el estudio del culto heterodoxo a un santo esquelético de la región sur de México y Guatemala: San Pascualito.

**Palabras clave:** etnografía histórica; religiosidades heterodoxas; catolicismos; América Latina; San Pascualito

---

\* Las reflexiones contenidas en este artículo son parte de nuestra investigación doctoral en curso en el Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Un especial agradecimiento a los revisores anónimos quienes aportaron recomendaciones por demás pertinentes para la versión final del texto.

### Abstracts

The aim of the article is to outline a research space on heterodox Catholic religiosities that articulates methods and sources from history and socioanthropology, seeking to highlight the epistemological unity of the social sciences. In this sense, rather than an interdisciplinary proposal based on "dialogue" between separate sets of knowledge and practices (disciplines), an approach based on the theoretical-methodological complementarity of social thought is proposed. In addition to this, it is based on a critical treatment of the paradigm of "religious modernity" and reflects on the need to overcome analytical dichotomies in terms of the historically of the religious phenomenon (traditional-modern); placing the "past of the present" of Latin American religiosity as the epistemological foundation of regional theorization on religion. Finally, and as an anchor point for our discussion, we outline some aspects to consider in the study of the heterodox cult of a skeletal saint from the southern region of Mexico and Guatemala: San Pascualito.

**Keywords:** historical ethnography; heterodox religiosities; catholicism; Latin America; San Pascualito

## INTRODUCCIÓN

La complejidad de las expresiones contemporáneas del fenómeno religioso en América Latina presenta retos importantes a las herramientas teórico-metodológicas con las que se estudia. Los conceptos y las perspectivas analíticas quedan en muchos casos rebasados por la diversificación institucional, la creatividad ritual de los creyentes, la creciente recomposición del mercado religioso y los entrecruces de creencias, símbolos, ritos, espacios e instituciones que antaño se consideraban separados o inexistentes en la región. Este "malestar en la teoría" (Algranti y Mosqueira, 2015:184) acrecienta la preocupación por localizar las discusiones sobre lo religioso (sin renunciar al diálogo con posturas venidas de otras partes del globo); y representa un ineludible momento de revisión teórica y metodológica.

Ahora bien, dentro del vasto mundo religioso latinoamericano, nuestros intereses se fincan en las prácticas asociadas al no menos diverso campo católico<sup>1</sup>, y de forma particular, a las manifestaciones religiosas construidas dentro del culto a un santo esquelético: San Pascualito. Los orígenes de esta devoción se remontan a la mitad del siglo XVII en los pueblos de indios de la

---

1 Por "campo" hacemos referencia no tanto al planteamiento teórico de Bourdieu que podría traducirse en relaciones estructuradas a partir de las posiciones que guardan los sujetos en el ámbito católico, sino más bien a un conjunto amplio de preocupaciones sobre "áreas específicas de la vida social" (Krause, 2019:264), sin recurrir forzosamente a patrones estables de estructura aplicables a cualquier escenario observable. En este sentido, asumimos el "campo católico" como una compleja red de múltiples manifestaciones empíricas que necesita ser estudiada con "sensibilidad" analítica abierta a una configuración, y así registrar su permanente composición.

guardiania franciscana de Almolonga, en la región central de la extinta Capitanía General de Guatemala. Actualmente<sup>2</sup>, y a diferencia de otros cultos en los que se observan devotos con perfiles étnicos o sociológicos más distintivos, en el culto a San Pascualito coinciden: a) vecinos con al menos dos generaciones viviendo en el barrio en el que se encuentra el templo, para quienes esta devoción ha formado parte de su ámbito religioso familiar y cotidiano; b) costumbristas de la Mayordomía zoque de Tuxtla, una institución indígena que ofrece al santo música y rituales tradicionales; c) sacerdotes de la Iglesia Católica Ortodoxa Independiente, quienes celebran misas en latín y otros rituales de corte católico tradicionalista; d) curanderos tradicionales, brujos o magos esotéricos que ha incorporado este santo al mundo de “seres” para hacer “trabajos” espirituales; y e) creyentes de la Santa Muerte que asocian ambos santos en un circuito regional y nacional de devoción hacia representaciones esqueléticas. Este complejo mosaico de instituciones, prácticas y creyentes se compone mediante acercamientos y diferenciaciones, porque no son radicalmente distintos ni se mantienen ajenos en sus expresiones (aún con el catolicismo romano institucional, pues más de un creyente en San Pascualito también participa activamente en asociaciones laicales parroquiales); más bien se implican en íntimas conexiones que manifiestan el pluralismo católico.

La pluralidad dentro del catolicismo es un hecho ampliamente registrado en los últimos decenios (De la Torre, 2006; Ameigeiras, 2008a; Villacorta, 2013; Suárez, 2015; 2020; Lerma, 2019). México no sólo está dejando de ser nominalmente católico, sino que la idea misma de catolicidad se fragmenta. Sea por cuestiones históricas, étnicas, comunitarias, políticas, doctrinales, devocionales o identitarias; presenciamos la constante emergencia de prácticas y sujetos que recomponen una y otra vez los agregados católicos. Más aún, los diferentes modos de ser y practicar el catolicismo han dejado de ser ajenos entre sí, y ahora coexisten y se superponen de una manera más importante en los territorios regionales y locales (Delgado-Molina, 2020; Pérez, 2019). Por estas consideraciones, y como señala Blancarte (2018:81): “podría decirse que el catolicismo continúa siendo culturalmente predominante en México”; sin que esto signifique hegemonía institucional, doctrinal o moral. Ni mucho menos

---

2 Los datos vertidos a continuación son resultado del trabajo etnográfico realizado durante 2018, 2019, e inicios de 2020 en Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas, al sureste de México. En este lugar existe un templo ubicado en el centro de la ciudad que data de la década de 1940; ahí se resguarda una representación esquelética de San Pascualito y ha sido parte importante de las prácticas devocionales construidas en torno a este polifacético santo. La somera exposición que de ellos realizamos radica en que, para los fines de este texto, únicamente nos sirven como referente empírico desde el cual plantearnos el problema teórico central: la incorporación de la temporalidad para la comprensión de la constante recomposición del catolicismo. No obstante, y a partir de la discusión presentada, al final del escrito ofrecemos algunas líneas interpretativas preliminares sobre los orígenes del culto a este santo y las implicaciones explicativas que esto contiene para el estudio contemporáneo.

negación de presencias de otras religiones y tradiciones sagradas apenas institucionalizadas<sup>3</sup>.

En suma, pluralidad y cultura son las dos características que componen nuestra preocupación sobre el catolicismo: *pluralidad cultural de las religiosidades católicas heterodoxas*.<sup>4</sup> ¿Cómo y desde cuándo comenzó a gestarse?; ¿quiénes han sido sus promotores y en qué espacios se han dado lugar la disparidad de significados?; ¿en qué tipo de prácticas es más fácilmente visible?; ¿cómo y desde dónde estudiar la heterodoxia cultural del catolicismo? En términos generales, la pluralidad católica es comúnmente asumida como resultado de las “formas modernas de religiosidad” que ocasionan una desregulación de la espiritualidad. Estos diagnósticos sobre los modos contemporáneos de practicar las creencias señalan, así, un quiebre cuasi ontológico en las formas de su elaboración y expresión, con respecto a un pasado “tradicional” dominado por la institución (De la Torre, 2012). En este sentido, las variaciones, cruces y mezclas contemporáneas de la religiosidad se observan como correspondencias “naturales” al desarrollo de la modernidad, la secularización y la urbanización; aún con las adecuaciones “a la latinoamericana” de estos procesos (Parker, 1993; Bastian, 2004). Por lo tanto, quienes asumen esta perspectiva y se abocan al estudio de la diversidad dentro del catolicismo consideran que habría que rastrear este proceso no antes de la formación de los Estados nacionales latinoamericanos y la consustancial emergencia del laicismo (Vega-Centeno, 2018).

Frente a esta lectura, proponemos incluir la temporalidad de las religiosidades como fundamento epistemológico para teorizar la pluralidad cultural católica. Sugerimos, entonces, voltear un poco más atrás la mirada en la búsqueda de puntos de vista renovados: la religiosidad colonial. Con todo, la historicidad ofrece un posicionamiento alterno, mas no radicalmente opuesto, al conjunto de trabajos inspirados en las “formas modernas de religiosidad”. Lo anterior se

---

3 Frigeiro (2007) ha señalado con acierto lo errado que resulta teóricamente equiparar el dominio institucional (nominal, diríamos nosotros), con un monopolio en las prácticas, creencias e identidades. Otro tanto ha mencionado Di Stefano (2013) en cuanto al mundo colonial americano. En este sentido, concentrarse en la “continuidad heterodoxa del plano cultural” como lo establecemos aquí, obedece al esfuerzo por revisar la historicidad del llamado “monopolio católico” (que más que un hecho, como lo establecen estos investigadores, es un presupuesto teórico e ideológico). Por otro lado, y dando un paso más a las revisiones conceptuales, proponemos un modo particular de investigar la heterodoxia cultural del catolicismo observada por debajo de ese “espejismo nominal”, sino más bien en las prácticas, creencias e identidades.

4 Por religiosidades católicas heterodoxas nos referimos al conjunto de expresiones diferenciadas en prácticas y significados que resultan de las adecuaciones, innovaciones, apropiaciones y reinterpretaciones que realizan los creyentes (sean laicos, consagrados o clérigos) tanto en los márgenes como en el centro mismo de los espacios institucionales del catolicismo. De este modo, consideramos oportuno partir desde un inicio con una concepción abierta, flexible, relacional y en constante construcción de la religiosidad y la institución católicas; justamente como sugiere Christian (1991) con su idea de *religiosidad local* para la España de Felipe II: variaciones en la práctica religiosa resultantes de la negociación entre los creyentes, los burócratas religiosos, y los dispositivos de cristianización y devoción.

debe a que recuperamos la valiosa apuesta analítica de estos trabajos que tienen en el punto de vista de los creyentes, y no en el de las instituciones, el eje rector de toda indagación sobre las creencias. Es decir, valoramos su acento analítico en cómo las significaciones de la práctica religiosa (cultura) forman parte de las formaciones sociales de las creencias. Sin embargo, y gracias a los aportes de la historiografía<sup>5</sup>, las pistas se amplían para estudiar la relación institución católica, sujeto creyente y cultura. Por otro lado, el retorno a la sociedad colonial latinoamericana “periférica” para la conceptualización sobre la religiosidad no nos conduce a recluarnos o aislarnos en una región “sin conexiones”; todo lo contrario, buscamos una lectura trasatlántica que ponga la experiencia colonial americana en el centro del pensamiento social sobre la “religión” (Wright & Ceriani, 2011; Maldonado-Torres, 2014a; 2014b; Gruzinski, 2018).

Como consecuencia de lo anterior, nuestro planteamiento también implica una consideración crítica de los comienzos de la modernidad y sus consecuencias en el estudio de lo religioso. Contrario a las posturas que conciben a la modernidad como un impulso meramente europeo, y a las que ven en la colonialidad una expansión unidireccional de la “religión” (cristiana principalmente), sostenemos la implicación de la religiosidad colonial en América en la construcción política de lo “religioso” y de la modernidad misma. Aquí nos acercamos y a la vez nos distanciamos de los aportes poscoloniales, pues a contracorriente de una visión que observa conjuntos religiosos radicalmente separados por imaginarios orientalistas (oriente vs occidente; occidente vs americano), consideramos la inexorable referencialidad a diversas tradiciones sagradas en la composición de lo que se considera “religión católica” en la América colonial (Gruzinski, 2015).<sup>6</sup> Bernand y

5 Nos referimos a un denso cuerpo historiográfico que ha venido confeccionándose en México sobre la Iglesia católica, sus actores, espacios, dispositivos y religiosidades en tanto formaciones corporativas, políticas, sociales y culturales (Aguirre, 2010; Ibarra & Lara, 2010; Rubial & García, 2018). De este esfuerzo sobresale el conjunto de publicaciones colectivas originadas en el Seminario Interinstitucional de Historia Política y Económica de la Iglesia (su más reciente contribución es una serie de trabajos acerca del aspecto territorial del catolicismo en Nueva España; Martínez López-Cano & Cervantes Bello, 2020). Sin embargo, y según la reciente síntesis histórica que propusiera este mismo cuerpo de investigadores, hay reflexiones consolidadas en el ámbito institucional del catolicismo, frente a un interés escaso, pero en aumento, del “complejo mundo de la religiosidad católica” (Rubial, 2013:17). Este último aspecto nos abre las condiciones de posibilidad para el diálogo con la perspectiva que prioriza al creyente y sus significaciones.

6 El pensamiento poscolonial ha demostrado desde finales del siglo pasado las repercusiones del imperialismo político-económico en la construcción de la agenda de investigación sobre “religión”, destacando la configuración ideológica de las categorías de análisis sobre las “religiones mundiales”, a la sombra del cristianismo (Asad, 1993; Prado, 2018). A partir de estas reflexiones, la “religión” sería una dominación institucional externa al ámbito de las creencias locales, con una fuerte sistematización de las creencias (doctrina) y espacios rígidos (templos) en cuanto a las prácticas que acoge. Los estudios que asumen esta perspectiva exploran sus consecuencias sociales y culturales en el marco de los proyectos colonialistas de los siglos XVIII y XIX en Oriente, principalmente; y sugieren una normalización de la diferencia mediante la invención de lo sagrado en estas sociedades dominadas, al separar arbitrariamente elementos culturales para adecuarlos al binomio occidental de lo secular y lo religioso. No obstante, como señala

Gruzinski (2018) han llamado la atención de este punto al señalar la invención de la “religiosidad indígena” por parte de la mirada de los frailes evangelizadores. Sin embargo, como veremos en este escrito, la construcción misma de la “tradición católica” fue lentamente consolidándose en la relación con los “otros” (indios, africanos, asiáticos y cristianos europeos no católicos), pues antes de la expansión colonial no existía una clara unicidad cultural del catolicismo en Europa (Delumeau, 1967; 1973)<sup>7</sup>.

Tomando en cuenta lo dicho hasta ahora, la construcción del “campo de trabajo” que formulamos contempla cuatro puntos importantes para su implementación: 1) parte de la complementariedad epistemológica de las ciencias sociales para el estudio de lo religioso; 2) tiene una marcada preocupación teórica por el punto de vista del creyente en función de situaciones históricas concretas de acción; 3) elabora un tratamiento metodológico de las fuentes historiográficas y etnográficas que busca lo cotidiano y el detalle; y 4) considera un objeto de estudio específico: las creencias y devociones heterodoxas. Con esta propuesta, en ningún modo pretendemos agotar los modos de indagación sobre el campo católico en general y las prácticas heterodoxas en particular; más bien, sugerimos una línea de trabajo que abone a la pluralidad de métodos y enfoques teóricos.

## **ETNOGRAFÍA HISTÓRICA: DEL DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR A LA UNIDAD EPISTEMOLÓGICA DEL PENSAMIENTO SOCIAL**

Existe una larga tradición en historia y antropología consistente en compartir perspectivas analíticas acerca del estudio de la religión. No sólo en lo concerniente al desarrollo de las especializaciones dentro de estas disciplinas, sino también en la configuración de las “ciencias de las religiones”, al estilo euro-

---

Maldonado-Torres (2017), los teóricos “orientalistas”, y quienes dialogan con ellos, están poco versados en el colonialismo comenzado en los siglos XV y XVI en América, lo que les genera un importante vacío a sus propuestas.

- 7 La tesis de una Europa precariamente cristianizada y de una evangelización reciente durante los siglos XVI y XVII le ganaron severas críticas a Delumeau. Para este historiador francés, tanto la Reforma protestante como la Contrarreforma católica deben considerarse dos lados de una misma moneda: la extensión de las ideas cristianas mínimas a las masas rurales europeas. En este sentido, y una vez pasados los ánimos exacerbados, Delumeau abrió un importante ámbito historiográfico encaminado a desmontar el mito de la Europa cristiana. Este aspecto ha sido prácticamente ignorado en la historiografía de la evangelización cristiana en América y se asume con facilidad la llegada de una “religión” bien demarcada, unificada y con agentes de predicación igualmente homogéneos. En este sentido, la perspectiva trasatlántica anima a romper con la historiografía enmarcada en los nacionalismos decimonónicos que circunscribe los objetos de estudio a demarcaciones político-administrativas de muy reciente aparición (Olstein, 2019). De esto modo, más que una investigación de la evangelización en Nueva España (México), importaría avanzar en un análisis de la construcción del cristianismo como “religión universal” durante los siglos XV-XVII, cruzando historiografías europeas y americanas - un esfuerzo encomiable en este rumbo para el análisis del siglo XIX es el trabajo de Cárdenas (2018).

peo o norteamericano. Esta cercanía disciplinaria también se observa en la producción latinoamericana (Wright, 2018). En México, por ejemplo, los diálogos más fructíferos entre antropología e historia han sucedido en la indagación sobre la cosmovisión mesoamericana y las religiones indígenas. Por lo tanto, no hay ninguna novedad en pretender combinar etnografía con historia para estudiar las creencias. Sin embargo, nuestra postura en utilizar “etnografía histórica” deriva de ciertos matices epistemológicos, disciplinarios y teórico-metodológicos, pues no todos los esfuerzos por vincular métodos y fuentes asociados a la socioantropología y la historia parten de los mismos requerimientos epistémicos, ni trabajan con conceptos teóricos comunes o tienen objetos de estudio idénticos. Es preciso, entonces, delimitar los contornos de un espacio de trabajo específico con cercanías y diferencias de los trabajos clásicos que abrieron brecha en esto aspectos.

En primer lugar, conviene precisar que no optamos por una visión “inter” o “multidisciplinaria”. Nada hay en la vida social pasada y presente que amerite para su estudio una radical y absoluta distinción epistemológica, disciplinar o metodológica (Passeron, 2011). El conocimiento de lo social ya no se divide en las clasificaciones de finales del siglo XIX e inicios del XX, que daban a cada tipo de sociedad un modo especial de indagación. La historia no se reduce más al “pasado”; la antropología a las sociedades “tradicionales”; ni la sociología al mundo “moderno”. En la actualidad, tampoco se reivindicán técnicas o métodos consustanciales a una sola de las ciencias sociales (Bosa, 2011; Noiriél, 2011). Es más, la misma historia de las “disciplinas” advierte la unidad del pensamiento histórico-social como antecedente de la institucionalización disciplinar y su consecuente división del trabajo (Wallerstein, 1999). Esta complementariedad de las ciencias “históricas”<sup>8</sup> radica en el modo de hacer inteligible el mundo social. La construcción de los objetos de estudio y la forma en que son “mostrados”, más que “demostrados”, se fundamentan en aseveraciones descriptivas resultado de observaciones lógicamente contextualizadas (Passeron, 2011). Ninguna investigación histórica-social se vincula de manera “objetiva” con el problema que construye, ni pretende una reconstrucción naturalista y directa del fenómeno. Las mediaciones metodológicas operan reflexivamente con las fuentes y los datos. Por ejemplo, y para el caso particular del uso de fuentes entre etnografía e historiografía, el investigador utiliza materiales que no pueden sustraerse de los procedimientos de su producción, ya sean notas de campo o documentos históricos (Bosa, 2010).

En segundo lugar, y a pesar de las intenciones por pensar más allá de la división disciplinar, no es posible saltarse las condiciones históricas en las que se realiza la investigación social en general y sobre religión en particular, así como ignorar nuestra propia formación, que refleja, por supuesto, los aspectos reales de la política del conocimiento. De este modo, emprendemos este pro-

---

8 Entendidas, básicamente, como empíricamente accidentales por sus requerimientos contextuales de tiempo y espacio.

yecto desde el patrimonio nacional al cual pertenecemos: el ámbito socioantropológico mexicano. En México existe una “natural” inclinación por combinar antropología e historia, dado el enfoque holístico en que se instauró este campo del saber. Más aún, posiblemente éste sea parte central de su identidad nacional (Marín & Torres-Mazuera, 2016). Con todo, existe una subdisciplina que se acerca a los propósitos de elaborar una etnografía histórica, la etnohistoria. En esta rama antropológica, uno de los objetos de estudio predilectos ha sido el devenir de los pueblos indígenas (incluidos su cosmología y ritualidad). Sin embargo, una revisión crítica de los trabajos etnohistóricos demuestra que se fundamentan en dos supuestos teóricos que ya no son obvios: una exclusiva búsqueda de la continuación o asimilación de la realidad indígena en tanto sistema cultural diferenciado de otro sistema, sea este europeo (colonial) o mestizo (moderno); y la periodización nacionalista de la historia en prehispánica, colonial, independiente y moderno (Araujo, 2016). Al respecto, señalamos el acierto de vincular pasado-presente, pero nos separamos de la manera en que lo hace. El análisis etnohistórico, por lo tanto, se aleja de nuestros intereses, por no considerar más que algunos colectivos étnicamente constituidos (indígenas o afros vs españoles o mestizos) y confrontados teóricamente bajo las ideas de conservación o pérdida de la cultura. Por este aspecto, también advertimos la ineludible tendencia de leer antropológicamente las fuentes históricas, y de diferenciar nuestra opción metodológica con el epíteto “etnografía histórica” con la empleada en etnohistoria o etnología.

Un tercer aspecto importante en la búsqueda por articular métodos y fuentes es construir objetos de investigación específicos, para no caer en la falsa pretensión enciclopedista de comprensión total y para encontrar correspondencias metodológicas con el tipo de fuentes historiográficas y etnográficas a utilizar (Bosa, 2010). En nuestro caso, como anunciamos arriba, nuestra preocupación reside en la pluralidad cultural de las religiosidades católicas heterodoxas. En este punto colocamos nuestro mayor distanciamiento con la perspectiva etnohistórica, debido a que no partimos de “culturas” cerradas para estudiar el pasado religioso y su “natural” proyección al presente, y porque comprendemos la religiosidad colonial en términos transatlánticos. En este sentido, la lectura de los trabajos historiográficos fue hecha desde una postura particular: la búsqueda de los procesos de construcción del sentido religioso en medio de los espacios e instituciones coloniales de cariz católica, resaltando el detalle y lo cotidiano, sin necesariamente pensar en “religiones” o acudir a categorías demasiada abstractas como la “cosmovisión mesoamericana”. Este modo de abordar la producción histórica no es totalmente compartido por los historiadores, quienes han dedicado importantes esfuerzos a retratar la historia institucional de la Iglesia, más que la historia cultural de las religiosidades (aunque como hemos mencionado, la historiografía avanza en los últimos años hacia este punto). Por lo tanto, en este ejercicio seguimos las brillantes excepciones que abonan el camino para la comprensión del “archipiélago de devociones coloniales” (Tavárez, 2012:508), que no agotan sus formas de expresión en las lógicas institucionales, sino que demuestran la construcción de sociabilidades que



no encajan en la dicotomía institucional-popular<sup>9</sup>. De las múltiples formas que puede tomar un estudio empírico complementario entre historia y socioantropología, optamos por resaltar el aspecto procesual de las religiosidades, es decir, analizar “los microprocesos en el pasado que contribuyeron a un fenómeno más amplio, observado en el presente. Esta ‘historia como proceso’ es un enfoque que [posibilita] desnaturalizar tendencias sociales que parecen hoy ‘evidentes’” (Pasquali, 2018:45). Este “pasado del presente”, o la historicidad del fenómeno religioso, es central para desarticular los imaginarios modernos que postulan la diversidad contemporánea como “natural” a la época secular y liberal. Así, como señalamos en la introducción, si bien es cierto que el catolicismo contemporáneo se observa cada vez más variado, vale la pena preguntarse cómo y desde cuándo se ha ido tejiendo la diversidad y la heterodoxia.

En resumen, no basta con juntar arbitrariamente pasado y presente, antes es menester precisar el cuadro analítico desde donde se busca un enfoque complementario. Nuestra adecuación de este modo de investigar busca ser una “especialización de conveniencia” (Bosa, 2010:511), que resulta de pensar un objeto de investigación concreto y determinar un tipo particular de teorización sobre la religión y la cultura.

## LA DICOTOMÍA “PASADO/PRESENTE” EN EL FENÓMENO RELIGIOSO

Según Algranti, Mosqueira y Setton (2018; 2019) se ha instalado en América Latina un nuevo “consenso ortodoxo” en los estudios de religión; una suerte de “lugar común”. Este ‘acuerdo’ se inspira en los diagnósticos sobre la disolución de la vida e instituciones modernas, y plantea como tesis central el colapso de la institución religiosa y la consecuente desregulación de la espirituali-

---

<sup>9</sup> En la amplia literatura sobre expresiones religiosas heterodoxas en la América colonial, sobresalen los estudios referidos a las idolatrías indígenas. No pocos autores analizan las cofradías de indios como “resistencias culturales”, distinguiéndose de la ortodoxia católica a nivel simbólico y organizativo. No obstante, en las últimas décadas han aparecido posturas para las que, a contracorriente de visiones dualistas por razones étnicas o religiosas, los casos de idolatría no responden únicamente a formaciones dicotómicas entre una ritualidad privada de corte mesoamericana y una pública de orientación católica, y tampoco delimitan fronteras claras entre una práctica oficial y otra popular, evidenciando los pactos y asimilaciones multidireccionales que se establecieron en la dominación hispana (Tavárez, 2012; Piazza, 2016; Matthew, 2017; Moreno, 2018). Esto resulta importante porque el diagnóstico dicotómico puesto en cuestión aquí ha sido parcialmente asumido por la sociología. Parker (1993), por ejemplo, sostiene que la religiosidad popular tuvo su origen en la dominación española. Un empeño precario y logros desiguales en la cristianización son la causa de que las masas indígenas comenzaran a quedar al margen de los contenidos religiosos y culturales “oficiales”. El resultado: una religiosidad distinta a la practicada por los españoles que tomó diversas formas, desde el rechazo abierto y hostil al cristianismo hasta la sumisión parcial al catolicismo, “pero asegurando la pervivencia de creencias ancestrales por vía del sincretismo” (Parker, 1993:27). Para este autor, esta religiosidad, es la savia que hoy sigue aportando la raíz del ayer: “la contraposición cultural entre la religiosidad de los dominados y aquella de la cultura oficial permanece, bajo modalidades muy variadas y en una gama amplísima de matices, hasta nuestros días” (Parker, 1993:37).

dad. Los puntos analíticos que resultan de esta postura, dicen los autores, son “muy potentes como hipótesis de trabajo, [pero] se vuelven esquemáticos cuando se transforman en un encuadre general desde el cual inferir conductas” (Algranti et al, 2018:109). Entre las características de estas “formas modernas de religión” destacan la deslocalización y transnacionalización de creencias, las sensibilidades religiosas híbridas, la emergencia de santos populares, las heterodoxias culturales, y las construcciones de rituales mágico-populares (Ameigeiras, 2008b; De la Torre, 2012; 2013). La inclinación que presenta esta postura con la “modernidad”, conduce a una predilección por el presente y la “novedad”, entendidos no sólo como una nueva época en la forma de configurar la religión, sino como “ruptura” o, más aún, como un “aventajamiento de la tradición” (Dube, 2011:10). Esta dualidad es fundamental para nuestro análisis, pues se ha convertido en una suerte de reificación del presente, dotando al pasado una forma y un orden de acuerdo a su propia concepción del devenir social (Dube, 2018).<sup>10</sup>

Así, la religión y religiosidad “tradicionales” se contrapondrían a las contemporáneas no sólo por ser productos de condiciones históricas distintas, sino porque conllevan una valoración dicotómica de un proceso progresivo que va de lo rural a lo urbano; de lo simple a lo complejo; de lo institucional a lo individual, y de lo local a lo global. En este sentido, y compartiendo los cuestionamientos de Algranti et al. (2018; 2019) a la debilidad teórica que presenta esta postura con respecto a la institución religiosa<sup>11</sup>, pretendemos señalar otro elemento a considerar en la necesaria revisión del enfoque de la modernidad religiosa latinoamericana: la temporalidad o historicidad del fenómeno religioso. Esta revisión toca de manera sobresaliente al campo católico, pues justamente es esta práctica religiosa la que se toma como paradigma cuando se busca en el pasado la dominación institucional de las religiones hegemónicas. Por

---

10 En una reciente contribución, Martuccelli (2020) ha llamado la atención sobre la complicidad entre el pensamiento sociológico y la narrativa de la “modernidad occidental”, esto es, un relato teleológico y autocumplido de la excepcionalidad europea-norteamericana que promulga una “ruptura histórica” en el siglo XVIII, operando por detrás de los modos en que se pregunta y explica la formación del “mundo moderno”. Ante tal situación, el autor llama a la construcción de un nuevo “relato-mundo”: “una recomposición del telón de fondo histórico de los fenómenos sociales” (Martuccelli, 2020:20). Nuestro ejercicio es, de cierto modo, la incorporación de esta preocupación al campo religioso latinoamericano. En consecuencia, el retorno al pasado colonial no puede reducirse al análisis de los procesos de instauración del catolicismo en América, como sí para los siglos XV-XVII la “institución” tuviera las características de una “religión universal” autogenerada en occidente; sino preguntarse por el proceso de su constitución en relación con la otredad global que comenzó desde esos siglos a quedar vinculada. En este sentido, y siempre pensado para el ámbito religioso, coincidimos con aquellos autores que colocan el inicio de las lógicas globales y modernas en un plano temporal y espacial más extenso al europeo-norteamericano: a) comenzar desde los siglos XV-XVI y no desde finales del XVIII y XIX; y b) ampliar el registro a otras experiencias históricas “particulares” disseminadas por el mundo (Maldonado-Torres, 2017; Gruzinski, 2015; Hausberger, 2018).

11 Destacamos aquí la no sustancialización del espacio eclesial, pues como veremos para las reflexiones finales sobre los inicios del culto a San Pascualito, el “templo” no garantiza el sentido de las prácticas que se realizan en él.

esta razón, en las líneas que siguen se aborda al catolicismo desde las coordenadas propuestas en este artículo, pero debido al espacio con el que contamos, nuestra revisión es panorámica y sólo apuntamos algunos casos representativos que expresen claramente nuestros argumentos. Justamente por esto, los recursos que utilizamos son fuentes secundarias o de interpretación, y sólo en el último apartado del artículo, cuando llegamos al caso de San Pascualito, nos atenemos a una fuente primaria correspondiente al estudio de la religiosidad colonial americana: una crónica provincial franciscana publicada a inicios del siglo XVIII.

## Los catolicismos coloniales y contemporáneos

El inicio de la predicación cristiana en territorio americano está invariablemente asociado a la brutalidad de la conquista militar; sin embargo, “descontando la violencia intrínseca [nos preguntamos] ¿qué fue la evangelización durante la conquista de América?” (Semo, 2019b:213). La fundación del “catolicismo institucional” en América fue un proceso lento y lleno de matices; con intensidades regionales desiguales; y guiado por agentes que fueron pasando del desconocimiento total a grados diversos de implicación y autonomía mutua (Rubial, 2020). Para el caso de la Nueva España, y contrario a la imagen construida por las crónicas de los órdenes mendicantes, redactadas hacia finales del siglo XVI y durante todo el XVII por el conflicto con las mitras seculares en las que mitifican los logros de la evangelización hecha por los frailes (Rubial, 2002; Escandón, 2018), la historiografía contemporánea demuestra no sólo las limitaciones y contradicciones de la aceptación del cristianismo entre la población indígena (Navarrete, 2015; Piazza, 2016), sino la presencia de al menos tres fuentes culturales en la formación de la religiosidad novohispana, con actores y contenidos étnicamente diversos en su interior: a) “catolicismo institucional” pregonado por clérigos seculares, religiosos mendicantes, laicos ibéricos e “indígenas de iglesias” recién conversos (en muchos casos pertenecientes a la élite señorial); b) “idolatrías indígenas” expresadas, generalmente, en vocabulario cristiano y reproducido tanto por indígenas desvinculados de las extintas instituciones religiosas mesoamericanas como por mestizos, negros o mulatos que asimilaron parte del mundo religioso indígena; y c) “magias coloniales” venidas de diversas regiones del mundo por medio de españoles cristianos poco ortodoxos, esclavos y mulatos (Gruzinski, 1991).<sup>12</sup>

En este sentido, ninguna de las tradiciones que se hicieron presentes desde épocas tempranas de la Colonia, se mantuvo cerrada en una “cultura religiosa” coherente y homogénea en su interior. Muy pronto comenzaron a suscitarse

---

12 Vale la pena anotar el carácter no articulado en sistemas de creencias o “religiones” de estas “idolatrías” y “magias” coloniales. Es decir, dado que las “instituciones” de las que provenían estos saberes habían sido exterminadas o estaban a miles de kilómetros de distancia, podían circular y dispersarse con mayor facilidad porque no suponían el aprendizaje de grandes doctrinas ni la observación de un conjunto de prácticas y normas adyacentes (Gruzinski, 1991).

combinaciones de símbolos, rituales y materiales de un mundo religioso que pintaba, desde entonces, global. Por ejemplo, en 1536 apenas doce años después de la llegada del primer cuadro misionero propiamente dicho<sup>13</sup>, los archivos inquisitoriales documentan el caso de cinco mujeres negras procesadas por hechicería y superstición<sup>14</sup>. El proceso fue llevado por el franciscano Juan de Zumárraga, y tuvo lugar en la ciudad de México. Estas mujeres amoldaron contenidos rituales de tradiciones religiosas disímiles para crear conjuros, oraciones y ritos que tenían como fin la satisfacción de las necesidades cotidianas. Amor, fortuna, salud y partos era lo que preocupaba a quienes hacían uso de estos servicios mágico-religiosos. María Espinosa fue ubicada como la líder del grupo transgresor y el aspecto que causaba sospecha por parte de los inquisidores se centraba en que las negras eran “aprendices” de Antón, un indio de un pueblo náhuatl cercano a la capital novohispana. De particular relevancia es la porosidad de los ámbitos religiosos, mágicos y medicinales en la práctica de estas cinco mujeres. Por ejemplo, una de ellas, Isabel Morales, al atender partos de niños cantaba ciertos conjuros al consumarse el nacimiento: “En el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Santa María parió un hijo vivo y vivirá para siempre jamás. Así como esto es verdad, así le quite toda fatiga y todo mal” (Greenleaf, 2017:136).

Las transacciones culturales sucedieron en más de un sentido y la idea de un catolicismo como una institución religiosa única y con una agenda claramente delineada, es históricamente débil. Ahora bien, el estudio de las expresiones concretas que fue tomando este proceso ha sido atendido de manera desigual. Por ejemplo, se ha insistido en las asimilaciones indígenas de la cultura occidental que llevaron a la cristianización del mundo religioso indígena. Pero poco se recalcan los cambios culturales en general y religiosos en particular ocurridos entre los frailes y laicos ibéricos. En esta perspectiva se encuentra el trabajo pionero de Alberro (1992), que abrió cauces para dejar de ver a los

---

13 La historiografía ha considerado como inicio de la evangelización sistemática en Mesoamérica el arribo de un grupo de doce franciscanos en 1524. Antes de estos “doce apóstoles”, nombre con el que se les recuerda, tan sólo había uno que otro religioso acompañante de las huestes hispánicas en calidad de “sacerdote castrense”. No obstante, con los doce franciscanos se comenzó a emplear una serie de dispositivos de misión que no se reducían a la predicación o celebración de sacramentos sino que buscaban la modificación de los patrones sociales y simbólicos del mundo indígena mediante la fundación de nuevos asentamientos que concentraran a la población nativa, la introducción de nuevos oficios y técnicas, la enseñanza doctrinal y escolar a colaboradores indios (especialmente, los descendientes de las élites), y la implementación de instituciones religiosas y civiles como las cofradías y los cabildos. De este modo, la “misión” y la “evangelización” coloniales no se reducen a lo que actualmente se concibe como “religión”; esto es, una esfera o dimensión “intima” capaz de ser separada de la vida social. La cristianización fue y sigue siendo un proceso social, político y cultural (Ricard, 2010; Rubial, 2013).

14 La presencia de población africana en América data desde “la exploración y la conquista de la misma. Poco a poco comenzaron a verse en todos los nuevos dominios imperiales españoles. Fueron parte de las diferentes expediciones de exploración [Y] la concentración más grande [para el periodo de 1550 a 1650] estaba en la ciudad de México y el Valle de México” (Semo, 2019a:35-36 y 277).

españoles por fuera de la historia y a su cultura como la que lógicamente prevalecía intacta sobre la de los vencidos. La idea misma de “españoles” queda en duda dada la diversidad de tradiciones regionales de la península que se dieron cita en la Nueva España. Si al principio la migración provino principalmente del sur (Andalucía y Extremadura), pronto arribaron castellanos, vascos, cantábricos, aragoneses, portugueses, italianos, holandeses, franceses (Alberro, 1992; Semo, 2019a). Es fundamental tener en cuenta lo anterior para comprender los flujos culturales ultramarinos de creencias, objetos, oraciones y ritos.

Por otro lado, la credulidad del español para con lo maravilloso cristiano al que estaba habituado es la fuente de aproximación y asimilación al mundo religioso mesoamericano, como el nahualismo. Así lo demuestran los casos en los que las autoridades civiles y religiosas atendían juicios idolátricos, pues no debatían la supuesta asociación entre la humanidad y la animalidad en el pensamiento indígena (Alberro, 1992). También hubo apropiaciones de medicina proscrita, ocasionando que las fronteras fueran abiertamente transgredidas en el uso de la ritualidad indígena, como cuando en 1600 Antonio de la Cadena solicitó la autorización para el ingreso de un curandero indio al ilustre convento de la Concepción para atender a su hermana monja; o cuando una apurada esposa, Leonor de Torres, dotó de gallinas, polluelos y un perro para ser degollados por un indio en un procedimiento poco ortodoxo, y así buscar la salud de su esposo Pedro de Ruedo (Alberro, 1992). El relato mítico indio también penetró en la mentalidad de los españoles y hasta justificó esfuerzos militares en el norte novohispano<sup>15</sup>, como la búsqueda de Aztlan o Cíbola, lugar de origen de los mexicas que se consideraba lleno de riquezas, que se inició por lo narrado en “relaciones” y “libros” indios encontrados por Cortés en Tenochtitlán (Levin, 2007). Como anunciamos en la introducción, la lectura es Latioamérica en sus conexiones: por este motivo es necesario señalar que las modificaciones no sólo ocurrieron en territorio novohispano, contra los prejuicios de una población india pasiva y estructuralmente sujeta. Hay estudios que documentan la presencia de indios y de productos americanos en el Viejo Mundo (aunque sin el peso de los llegados de Europa hacia América), cambiando hábitos y formas de pensar (Taladoire, 2017)<sup>16</sup>.

15 Sin olvidar lo importante que resultó la significación simbólica de la empresa militar en términos de hazañas sobrenaturales por la presencia de la Virgen o Santiago al frente de las tropas, o más aún, por la utilización de brujos, adivinos y curanderos en las tropas de Cortés (Taladoire, 2017:221-222).

16 Las élites indias, no por su número sino por la importancia que le han prestado los historiadores, son por mucho quienes encabezan las delegaciones que cruzaron el Atlántico para hacerse de una vida en España (como algunos hijos de Moctezuma; por ejemplo, don Diego Luis Moctezuma que se casó con una española y engendró a un hijo que llegó a ser jesuita); para solicitar prebendas en audiencia con el emperador Carlos V (como los caciques q'eqchi' de Guatemala en 1574); o para realizar estudios universitarios (como el indio Pedro Juan Antonio que se especializó en derecho en Salamanca y publicó una gramática en 1574). No obstante, el grueso de la población nativa que viajó y se radicó en Europa fue en calidad de sirvientes o esclavos de clérigos, ex militares, aventureros con fortuna, comerciantes y retornados de

No es lugar para reconstruir los tres siglos del dominio de la monarquía hispánica; basta para nuestros intereses señalar las inconsistencias históricas de pensar un pasado religioso católico “homogéneo” en términos de prácticas y creencias institucionalizadas, frente a un presente “complejo” y “diverso”<sup>17</sup>. No obstante, no queremos concluir este apartado sin dejar de apuntar el constante reordenamiento del “catolicismo institucional” a lo largo de su historia en América. Los vaivenes de la “institución” también se reflejan con nuevos modos en el nacimiento de los Estados-nación. Es decir, no es posible pensar en una natural continuidad de las formas eclesiales del catolicismo de la época colonial al México independiente, con directivas y agendas claras para todos los sectores católicos. La institución católica en México y América Latina fue construyéndose, a partir del final de la Colonia, en medio de ficciones políticas transatlánticas entrelazadas: Roma imaginando una América católicamente incompleta; los nuevos Estados nación tensionados por el liberalismo anticlerical poco radical (según lo visto en Francia), y los representantes locales de la Iglesia católica divididos en sumarse o no a los nacionalismos, y con una absoluta ignorancia de las formas romanas de ser católico (Cárdenas, 2018).

Por lo tanto, el “catolicismo institucional” es una construcción metodológica necesitada de historicidad para matizar sus prácticas concretas. No es nuestro interés construir una imagen benévola del catolicismo colonial. La llegada del cristianismo en sus diversas versiones fue parte de un proyecto de sometimiento de las poblaciones originarias que tuvo consecuencias nefastas. Y si bien en la base del proceso de la instauración del catolicismo hay una pluralidad de tradiciones sagradas como lo anotamos antes, no es menos cierto que muchas de las expresiones que originaron las combinaciones culturales estuvieron sujetas a sanciones. Tampoco deseamos adjudicar a una variedad de prácticas como “católicas”, en el sentido de estar integradas armónicamente a una institución; si no, justamente, desestabilizar la noción misma de “catolicismo” y su “monopolio”. No obstante, nos interesa fijar dos puntos que hemos desarrollado: 1) el innegable vínculo entre el comienzo de la conceptualización de la “religión” con la colonización de América; y 2) el “catolicismo institucional” ya no visto como un proceso unidireccional, coherente y homogéneo, aún desde sus primeros pasos en el continente.

---

todo tipo que de manera forzada o no, se hicieron acompañar por indios al Viejo Mundo. Justo en estas relaciones de la vida cotidiana dentro de las casas europeas tuvieron lugar los intercambios culturales dignos de resaltar. Con todo, como señala Taladoire (2017:210), “nos encontramos con un desconocimiento casi total del fenómeno”.

- 17 Una fórmula que se observa mayormente en las “nuevas formas religiosas”: “verificar que tanto en el nivel de las creencias como de las prácticas, la producción, la distribución y los usos de los imaginarios religiosos están generando vías para emancipar y practicar la religiosidad al margen de los dogmas, las ortodoxias, las gestiones sacerdotales y las reglas propias de las iglesias” (De la Torre, 2012:210). Por supuesto, sería erróneo negar la existencia de procesos de desinstitucionalización de las creencias, más bien apuntamos junto con Algranti et al (2018:109) la necesidad de: “poner de manifiesto el riesgo epistemológico que implica otorgar a esta interpretación general el rango de ‘paradigma rector’ ocupando así la posición universalizante que en otro momento tuvo la teoría de la secularización”.

## RELIGIOSIDADES CATÓLICAS HETERODOXAS: UN CASO DE DEVOCIÓN A UN SANTO ESQUELÉTICO

Corriente y propaganda devoción es en todos los pueblos de indios, así de nuestras administraciones [franciscanas], como de las otras, la que generalmente tiene a San Pascual Bailón, religioso lego de nuestra Seráfica Religión [...] es grande el cuidado con que los indios le celebran fiesta todos los años, siendo muy raro el pueblo que a lo menos no tenga la devoción de que se le cante Misa en su día, o después. El origen de este culto fue, que habiéndose grasado y cundido el año de 1650 una general pestilencia en los indios, que entre los mexicanos [nahuas] se llama cocoliztl y entre guatemaltecos [cakchiqueles] cumatz [...] Habiéndose muerto de este accidente muchos indios, y estando tenaz y mortífero en los pueblos de los alrededores de la ciudad de Guatemala [...] Sucedió que un indio que se hallaba muy aquejado de la dolencia y ya en los últimos plazos de la vida, en una abstracción, sueño, o letargo, tuvo una visión en que se le representó un personaje resplandeciente que no supo conocerle [...] El indio con la novedad de la visión, se procuró sentar en su pobre lecho y dijo: ¿Quién sois, vos Señor? Y la respuesta fue una como represión diciéndole: ¿Por qué los indios no celebran fiesta a San Pascual Bailón? El enfermo dijo que no sabía qué Santo era, ni hasta entonces lo había oído nombrar. A que le fue dicho, que supiese que les sería muy poderoso protector y abogado en sus enfermedades, si lo invocasen de corazón y le celebrasen, haciéndole imágenes y dedicándole reverentes cultos; porque Dios quería que este santo fuese patrón de los indios para que fuesen libres de la pestilencia que los destruía [...] Llamó el indio a los cofrades, que son los que tienen cuidado de los enfermos, y les contó todo lo acaesido [sic]; pidió le llamasen a su doctrinero, quien habiéndose enterado del caso, por no ser temerario, o incrédulo, dispuso los ánimos de los indios y cantó Misa al santo, predicándoles lo conveniente y fervorizándolos de ser sus devotos. Y con esto cesó la enfermedad (Vázquez, 1944:308-310).

Esta es una de las referencias más tempranas que se tienen de la devoción a una representación esquelética asociada al santo Pascual Bailón. El episodio corresponde a la pluma de fray Francisco Vázquez, y se encuentra en la Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús, administración franciscana de Guatemala, fundada en 1565. Esta misma fuente es utilizada por Navarrete (1982) en el libro de referencia canónica para este culto. La conclusión de Navarrete se resume en considerar este culto como una continuación cultural de una deidad prehispánica en honor a la muerte. Sin embargo, nos distanciamos de la interpretación de este autor a partir de nuestra propuesta teórico-metodológica. A diferencia de Navarrete, apuntamos la necesidad de entrecruzar agentes religiosos con lógicas diversificadas de cariz local, regional y global que se hicieron presentes en esta situación de muerte colectiva por peste. No es posible escudriñar el sentido histórico de estos sucesos únicamente viendo el proceder de los indios; junto con ellos están los frailes y los dispositivos coloniales de cristianización, las relaciones entre la Corona y la Iglesia, y el inicio del control romano en los procesos de beatificación.

La publicación de los volúmenes de la Crónica de Vázquez data de los años 1714-1716. La gran devoción de los indios a Pascual Bailón, que Vázquez describe al principio del fragmento citado arriba, es parte de la religiosidad que pudo observar a principios del siglo XVIII, cuando ya se ha establecido días de fiesta, misas y seguramente cofradías específicas al santo franciscano. Ahora bien, en el relato de este franciscano hay una clara intención de sacralizar los inicios de un culto conveniente para su orden mediante una aparición milagrosa. El contexto narrativo en el que aparece es muy sugerente: una crónica provincial. En términos generales, este género historiográfico fue utilizado para reivindicar la evangelización mendicante frente a los intentos de secularización de las mitras americanas, además de buscar recordar los primeros pasos en la fundación de las provincias y los “logros” colectivos en la conversión de los naturales por medio de reseñas biográficas de sus más ilustres integrantes, edificando a sus lectores, muchas veces sólo los propios frailes de la provincia, y así comprometerlos con la labor misional o parroquial (Rubial, 2002; Camelo, 2012; Escandón, 2018).

Por estos aspectos, la historiografía había otorgado poca importancia a las crónicas provinciales como “fuentes” para el estudio colonial por considerarlas de “segunda mano”; sin embargo, “es mejor partir de una actitud más comprensiva de sus creencias y percepciones sobre muchas cosas que a los ojos de una persona del siglo XXI son pruebas de infantil credulidad” (Camelo, 2012:686). Esto debido a que en sus líneas están muchos de los acontecimientos, actores y lógicas culturales que son la base de los siglos posteriores. Es comprensible que Vázquez adecuara el desconocimiento entre los indios del lego Pascual Bailón, para resaltar su aparición milagrosa que cesa la peste, y establecer como artífice del inicio del culto a Dios mismo -que desea que Pascual Bailón sea el patrono de los indios- y no a la labor propagandística de los franciscanos; además de cuidar no contravenir doctrinalmente con su escrito los decretos pontificios que prohibían predicar veneración a sujetos sin antes ser canonizados.

Esto último se explica por las normas romanas de canonización que estaban siendo implantadas durante esos siglos. Pascual Bailón, objeto de la asociación esquelética, fue un franciscano lego que nació en la provincia española de Aragón en 1540 y nunca cruzó el Atlántico para pisar suelo americano. Murió en 1590, fue beatificado en 1618 y canonizado en 1690, es decir, apenas setenta y dos años después de su beatificación, tiempo récord en una época en la que se establecían formalmente los engorrosos y costosos procesos de beatificación y canonización por las reformas de Sixto V y Urbano VIII.<sup>18</sup> El ímpetu de la mo-

---

18 El papa Sixto V fundó en 1588 la Sagrada Congregación de los Ritos, órgano que se encarga desde entonces de los procesos de canonización. A partir de ahí, comenzó a considerarse la beatificación como un momento previo a la canonización y necesitado de un proceso aparte de éste, de dominio diocesano más que vaticano. Por su parte, Urbano VIII estableció en 1628 que el proceso diocesano debería de iniciarse después de haber transcurrido cuarenta años de la muerte del candidato; y el proceso apostólico-vaticano después de cincuenta años. Por último, este mismo pontífice, prohibió en 1634 cualquier forma de culto a candidatos que toda-



narquía española debe colocarse detrás de la rapidez con que los candidatos españoles llegan al altar durante el siglo XVII, en un momento en que conseguir santos de la monarquía era un ardid político para determinar las relaciones entre la Iglesia y la Corona, como lo muestra la canonización en grupo, en 1622, de Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier y San Isidro Labrador (éste último patrón de Madrid). Por otro lado, los frailes franciscanos asentados en Guatemala, saltándose en parte las determinaciones pontificias sobre el proceso de canonización, promovieron la devoción a Pascual Bailón siendo apenas beato como parte de los intereses corporativos de la orden en vistas a su expansión global (Corsi, 2008). Tan insistente debió ser la prédica de los frailes menores entre la población que en 1650, el todavía beato Pascual Bailón ya se aparecía en sueños y visiones, y prometía terminar con una de las tantas epidemias que diezmaron sistemáticamente a la población nativa desde la segunda mitad del siglo XVI.

Con respecto a los indios, éstos expresan una cierta apropiación del cristianismo en su mundo onírico (aspecto encontrado en otras experiencias de apariciones milagrosas a lo largo de toda la Nueva España), y es muestra de las complejas aculturaciones religiosas que tuvieron lugar como parte de la evangelización. Las figuras del indio visionario y de los cofrades son centrales para acercarse a estos procesos, pues expresan el papel activo de los naturales para reinventar su religiosidad y dar sentido a un “acontecimiento” crucial, por medio de una etnogénesis local (Navarrete, F. s/f. 9-11). Aquí es importante revisar los procesos de formación de la religiosidad, señalando los tiempos, espacios y prácticas que permiten las configuraciones religiosas, antes de franjar líneas radicalmente antagónicas en términos institucionales (oficial-popular) o étnicos (europeo-mesoamericano). En la fase inicial del culto a San Pascual aparecen espacios institucionales sin sentidos fijos, en los cuales emerge la gestación de las “desviaciones” pactadas y toleradas por los diversos agentes: un indio capaz de tener una “visión” cristiana, la cofradía de indios que celebra la “aparición”, el templo, la misa en honor al santo, y la predicación posterior del fraile. No obstante, dado el ímpetu de los creyentes que buscan constantemente cauces para expresar la religiosidad, “es tanta la devoción [...] que a la imagen macilenta de la muerte, si la ven pintada o efigiada en su armazón, la llaman San Pascual, por habérseles fijado en la mente [...] que San Pascual libra de la muerte” (Vázquez, 1944:310). En este contexto quedó establecido el vínculo entre San Pascual, una representación esquelética y la muerte en gran número por peste.

Un análisis teórico y metodológico como el aquí esquematizado y este ejemplo del culto a San Pascualito nos demuestran un entramado cultural dentro del catolicismo más enrevesado de lo que se acepta comúnmente. La mirada global o trasatlántica descubre actuando en lo local hilos más distanciados de lo que se había imaginado, como la predicación franciscana intercontinental y las

---

vía no hubieran alcanzado el título de santos (Bieńko, 2018:236-237).

proyecciones normativas sobre el proceso de beatificación. También nos advierten sobre fórmulas explicativas culturalistas, como la presunción de “elección” de la iconografía más acorde a la cosmología nativa para continuar los significados precolombinos. En este punto, y si se quiere hacer justicia a las circunstancias históricas, el abanico de “opciones” no iba más allá de lo que cada orden mendicante podía ofrecer, tanto de su particular panteón corporativo como de las imágenes representativas de la espiritualidad del momento: esto es, la devoción postridentina (Rubial, 2020). Por último, es posible ver en este caso creencias que circulan, materialidades abiertas en sus significados, prácticas religiosas complejas y espacios religiosos que no aprisionan; más que una imposición unidireccional de la “religión”, imágenes dadas y formas de acción institucionalizadas a ultranza con templos y cofradías rígidos en sus significaciones.

## REFLEXIONES FINALES

Establecer la complejidad de la experiencia religiosa contemporánea es un acceso inmejorable, más que un desentendimiento, al pasado colonial y los vínculos globales que se establecieron en la composición de la realidad religiosa latinoamericana. Si bien cada momento histórico tiene un aspecto particular en los fenómenos sociales que produce, éstos no se reducen a una disciplina en particular. De ahí que, para el estudio de las expresiones del creer, y una vez salvados los distanciamientos, sea necesaria la complementariedad del pensamiento social para articular instituciones, prácticas, sujetos, significados y temporalidades. Las posibilidades de nuevas interpretaciones que presenta un enfoque como el aquí propuesto, nos conducen a desestabilizar las narrativas sobre la religión latinoamericana hasta ahora construidas.

En este sentido, consideramos que tanto la relación modernidad, religión y colonialidad a nivel teórico, como el vínculo metodológico entre etnografía (socioantropología) y archivo (historiografía) son opciones más acordes a las condiciones actuales de la investigación social, y al mismo tiempo, más clásica; justamente pensando en los desafíos que establecen las mismas expresiones religiosas que ahora observamos. Ciertamente, no toda expresión religiosa contemporánea es candidata a ser tratada del modo en que proyectamos el estudio sobre las devociones católicas heterodoxas. Pero, ¿qué nuevas luces aporta al análisis de las expresiones contemporáneas de la creencia una revisión de la historicidad latinoamericana que desmonte los supuestos de la hegemonía institucional como el pasado del ámbito religioso actual? Conviene ir despacio, entonces, con atribuir lógicas deducidas acríticamente del diagnóstico de la modernidad religiosa a las prácticas que observamos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, A. (2010). Historia social de la Iglesia y religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas. *Fronteras de la Historia*, 15 (1), 135-156.
- Alberro, S. (1992). *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: CEH-COLMEX.
- Algranti, J. & Mosqueira, M. (2015). Preguntas para una disciplina que se piensa a sí misma. *Sociedad y Religión*, 44 (25), 182-187.
- Algranti, J., Mosqueira, M. & Setton, D. (2018). Instituir lo sagrado: observaciones para la comprensión del hecho institucional en contextos religiosos. *Sociedad y Religión*, 50 (28), 108-115.
- Algranti, J., Mosqueira, M. & Setton, D. (2019). Pensar sin Iglesias: el hecho institucional como problema de estudio. En Algranti, J., Mosqueira, M. & Setton, D. (Eds.), *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas* (29-58). Buenos Aires: Biblos.
- Ameigeiras, A. (2008a). Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos. En Mallimaci, F. (Coord.), *Modernidad, Religión y Memoria* (59-74). Buenos Aires: Colihue.
- Ameigeiras, A. (2008b). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional/Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Araujo, A. (2016). La etnohistoria en México: un intento por normar las relaciones entre la historia y la antropología. En G. Marín & G. Torres-Mazuera (Eds.), *Antropología e historia en México. Las fronteras construidas de un territorio compartido* (97-125). México: COLMICH/CIESAS/UNAM.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Londres: John Hopkins University Press.
- Bastian, J.P. (Coord.). (2004). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE.
- Bernand, C. & Gruzinski, S. (2018). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: FCE.
- Bieñko, D. (2018). El impasse de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana. En Albani, B. Danwerth, O. y Duve, T. (Eds.), *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX* (233-255). Frankfurt: Max Planck Institute for European Legal History.
- Blancarte, R. (2018). Catolicismo en México. En Blancarte, R. (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina* (80-85). México: FCE/COLMEX.
- Bosa, B. (2010). ¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuesta para una especialización de conveniencia. *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (2), 497-530.

- Bosa, B. (2011). Las paradojas de la interdisciplinariedad: Annales, entre la Historia y las Ciencias Sociales. *Historia Crítica*, 45, 160-183.
- Camelo, R. (2012). Historiografía eclesiástica colonial. En Ortega y Medina, J.A. & Camelo, R. (Coords.), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo II: Historiografía eclesiástica (671-686)*. México: IHH-UNAM.
- Cárdenas, E. (2018). *Roma: el descubrimiento de América*. México: CEH-COLMEX.
- Christian, W. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- Corsi, E. (Coord.). (2008). *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: CEEA-COLMEX.
- De la Torre, R. (2006). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: FCE/CIESAS.
- De la Torre, R. (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS.
- De la Torre, R. (2013). Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. En De La Torre, R., Gutiérrez, C. & Juárez, N. (Coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age (27-46)*. México: CIESAS.
- Delgado-Molina, C. (2020). *¿Y qué podemos hacer? Habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.
- Delumeau, J. (1967). *La Reforma*. Barcelona: Editorial Labor.
- Delumeau, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor.
- Di Stefano, R. (2013). El monopolio como espejismo. *Corpus* [En línea], 3 (2). URL : <http://corpusarchivos.revues.org/577>
- Dube, S. (2011). Desencantamientos modernos y sus encantamientos: una introducción. En Dube, S. (Coord.), *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad (10-48)*. México: CEEA-COLMEX.
- Dube, S. (2018). *Modernidad e historia: cuestiones críticas*. México: CEEA-COLMEX.
- Escandón, P. (2018). La crónica provincial novohispana. En Barjau, L. & Battcock, C. (Coords.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España (207-222)*. México: INAH.
- Frigeiro, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En Carozzi, M. & Ceriani, C. (Eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debates (87-113)*. Buenos Aires: Biblos.
- Greenleaf, R. (2017). *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. México: FCE.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Gruzinski, S. (2015). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México: FCE.

- Gruzinski, S. (2018). Una Historia de las Indias entre África y América. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 48 (2), 15-27.
- Hausberger, B. (2018). *Historia mínima de la globalización temprana*. México: CEH-COLMEX.
- Ibarra, C. & Lara, G. (2010). La historiografía sobre la Iglesia y el clero. En Ávila, A. & Guedea, V. (Coord.), *La independencia de México: temas e interpretaciones recientes* (117-144). México: IHH-UNAM.
- Krause, M. (2019). El “campo” como variable conceptual: los patrones intermedios. En Benzecry, C., Krause, M. & Reed, I. (Eds.), *La teoría social ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones* (263-288). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lerma, E. (2019). *Los otros creyentes. Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas*. México: CIMSUR-UNAM.
- Levin, D. (2007). Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas. En Levin, D. & Navarrete, F. (Coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (21-54). México: IHH-UNAM.
- Maldonado-Torres, N. (2014a). Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (3), 636-665.
- Maldonado-Torres, N. (2014b). Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World. *Journal of Religious Ethics*, 42 (4), 691-711.
- Maldonado-Torres, N. (2017). Religion, Modernity, and Coloniality. En King, R. (Ed.), *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* (547-554). New York: Columbia University Press.
- Marín, G. & Torres-Mazuera, G. (Eds.). (2016). *Antropología e historia en México: las fronteras construidas de un territorio compartido*. México: COLMICH/CIESAS/UNAM.
- Martínez López-Cano, M.P. & Cervantes Bello, F.J. (Coords.). (2020). *La Iglesia y sus territorios. Siglos XVI-XVIII*. México: IHH-UNAM/ICSyH-BUAP.
- Martuccelli, D. (2020). *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Matthew, L. (2017). *Memorias de conquista. De conquistadores indígenas a mexicanos en la Guatemala colonial*. México: BUAP/CIRMA/CEUR/Plumsok Mesoamerican Studies.
- Moreno, I. (2018). Pluriétnicidad y poder: las cofradías de negros en Sevilla y la Península Ibérica y su influencia en América. En Serrano, T.E. & Jaramillo, R. (Coords.), *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades* (21-56). México: INAH.
- Navarrete, C. (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México: IIA-UNAM.

- Navarrete, F. (2015). *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: IIH-UNAM.
- Navarrete, F. (s/f). El culto a los santos patronos y la resistencia comunitaria: la compleja relación entre la cristiandad y la búsqueda de identidades indígenas en el México colonial. En Mondragón, C. (Ed.), *El cristianismo en perspectiva global: impacto y presencia en Asia, Oceanía y las Américas*. México: COLMEX. (en prensa, facilitado por el mismo autor).
- Noiriel, G. (2011). *Introducción a la sociohistoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Olstein, D. (2019). *Pensar la historia globalmente*. México: FCE.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.
- Pasquali, P. (2018). Combinar etnografía y sociohistoria: de la unidad de las ciencias a la complementariedad de los métodos. *Revista Colombiana de Antropología*, 54 (1), 31-57.
- Passeron, J.C. (2011). *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI.
- Piazza, R. (2016). *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. México: CEH-COLMEX.
- Pérez, A. (2019). *Otras voces desde la frontera: praxis, teologías y mujeres católicas en Frontera Comalapa* (Tesis inédita de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.
- Ricard, R. (2010). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: FCE.
- Rubial, A. (2002). Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica. *Signos históricos*, 7, 19-51.
- Rubial, A. (2020). *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiestas, milagros y represión*. México: FCE/FFyL-UNAM.
- Rubial, A. (Coord.). (2013). *La Iglesia en el México colonial*. México: IIH-UNAM/ICSyH-BUAP/Ediciones Educación y Cultura.
- Rubial, A. & García, C. (2018). *Iglesia y religión. La Nueva España*. México: FCE/CIDE.
- Semo, E. (2019a). *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios. Vol. 1. Los actores: amerindios y africanos, europeo y españoles*. México: Siglo XXI/UNAM.
- Semo, E. (2019b). *La Conquista. Catástrofe de los pueblos originarios. Vol. 2. La invasión del Anahuac, Gran Septentrión y Sur-Surete*. México: Siglo XXI Editores/UNAM.

- Suárez, H.J. (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. México: IIS-UNAM.
- Suárez, H.J. (2020). Cuautla #931. Distintas maneras de ser católico de clase media alta en la Ciudad de México. *Encartes Antropológicos*, 3 (5), 146-163.
- Taladoire, E. (2017). *De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892)*. México: FCE.
- Tavárez, D. (2012). *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. México: UABJO/COLMICH/UAM/CIESAS.
- Vázquez, F. (1944). *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala. Tomo III*. Guatemala: Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia.
- Vega-Centeno, I. (2018). Catolicismo en Bolivia, Ecuador y Perú. En Blancarte, R. (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina (56-65)*. México: FCE/COLMEX.
- Villacorta, M. (2013). *La disputa por el templo. Política, religión y etnicidad en un municipio del norte de Guerrero*. México: CIESAS.
- Wallerstein, I. (1999). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI/UNAM.
- Wright, P. (2018). Etnografiando lo numinoso: diálogos entre la antropología y la historia de las religiones. En Cloquet da Silva, A.R. & Di Stefano, R. (Orgs.), *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas (243-282)*. Curitiba: Editora Prismas.
- Wright, P. & Ceriani, C. (2011). Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: debates y agendas en la antropología de la religión. En Ceva, M. & Touris, C. (Coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur (147-167)*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere.