

## LIBROS

**El demonio anda suelto. El poder de la cruz del pericón**

Dora Sierra Carrillo

México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Fuentes, 2008, 168 p.

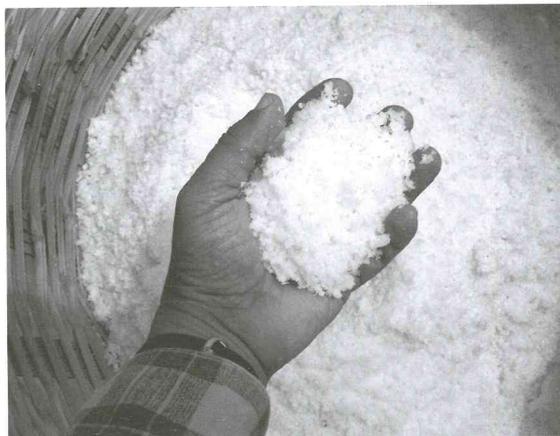
Félix Báez-Jorge

**“La cruz de pericón” o el largo viaje de los símbolos**  
 “Siglos de experiencia acumulada palpitan en un símbolo”, escribió con razón D. H. Lawrence (1994) en *Apocalipsis*, uno de sus ensayos memorables. Caracteriza a los símbolos su reproducción infinita, bien sea a imagen y semejanza de sus formas prístinas, asimilando nuevos contenidos ideacionales, o estableciendo renovadas cadenas de significación. En los símbolos no se copia la realidad objetiva; se revelan dimensiones de conocimiento que resultan inaccesibles por la vía del racionalismo. En tal caso se trata de percepciones anteriores a la reflexión; de una capacidad para expresar y revelar aspectos contradictorios de la realidad última, la coexistencia de valores antagónicos que, sin embargo, son parte de la unidad significante. Síntesis dialéctica de los contrarios que alcanza planos de extrema elaboración en los fenómenos propios del sincretismo religioso.

Atendiendo este orden de ideas se explica que Geertz (1987) propusiera “...una lectura del quehacer humano como texto y de la acción simbólica como drama”, más de medio siglo después de que Mauss (1971) convocara a estudiar la cultura como sistema de interacción referida a los símbolos. Arte, ciencia, mitología, política, lenguaje, todas las expresiones humanas están signadas por la presencia de la imaginación simbólica.

El exordio anterior es pertinente en tanto el acucioso estudio que motiva este apunte ata los cabos que “se entretrejen en la trama simbólica donde el demonio, San Miguel Arcángel, la Cruz de Pericón, el cultivo de la tierra y el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza (agua, aire, fuego) integran un complejo significativo de ideas fuertemente arraigado en la existencia individual y comunitaria de los agricultores morelenses” (p. 131).

En *El demonio anda suelto...* Dora Sierra Carrillo investiga el uso ritual y medicinal del *yautli* (o pericón) en el contexto religioso mesoamericano, estableciendo “el principio regulador del proceso histórico de este ritual”, y ahondando en los factores que “contribuyeron a la sustitución de Tlaloc por el arcángel San Miguel” (pp. 14-15). El análisis etnohistórico de larga duración (apoyado en las reflexiones de Bloch, Braudel y Vilar) devela las dinámicas transculturales que explican “cómo y por qué un vegetal sagrado mesoamericano trasciende en el

Blas Castellón. *Sal secándose en canasta*, 2005.

tiempo y se integra al símbolo por excelencia de la religión cristiana: la Cruz de Pericón” (p. 15).

La asociación simbólica del pericón con el Arcángel se contextúa en el ciclo agrícola, en tanto se atribuye al santo regencia sobre el agua, la lluvia y el rayo, acción protectora de las cosechas: “es como si Tlaloc le hubiese ‘heredado’ su lugar, sus atributos y hasta su planta sagrada” (p. 146), expresado en palabras de Sierra Carrillo.

El campo simbólico atribuido a San Miguel comprende, como se sabe, la figura del Diablo. De acuerdo con el texto bíblico (*Apocalipsis* 12, 7-9) en una gran batalla escenificada en el cielo, Miguel y sus huestes derrotaron al dragón (“la serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás...”). En la tarea evangelizadora (es decir, en la guerra ideológica contra las divinidades autóctonas) el “capitán de las huestes celestiales” -como bien apunta la autora- “encabezó el combate para vencer y destruir el culto a la antiguas deidades mesoamericanas, que según los españoles representaban al demonio y o las fuerzas maléficas del universo” (p. 91). Sierra Carrillo ahonda en el universo simbólico del arcángel guerrero; examina así el contexto ideológico de los conquistadores signado por el catolicismo popular español, en el que concurren diversas herencias culturales, complejos sincretismos. Desde este plano analítico, detalla los arcaicos vínculos simbólicos de San Miguel Arcángel con Wotan (el dios germano de la guerra) y Mitra (deidad persa), óptica que le conduce a explicar por qué el Arcángel asume los símbolos de rayo, del sol y de la guerra, “transformándolos en su naturaleza sagrada para cumplir su misión de defensor de la iglesia de Cristo y de las almas de los difuntos contra las fuerzas del demonio” (p. 92). Serán estos poderosos atributos los que llevarían al célebre predicador Miguel Sánchez (autor de la primera narración publicada acerca de las apariciones de la Virgen de Guadalupe) a interpretar la Conquista de México “como una representación de la batalla apocalíptica entre Satán y San Miguel”, combate en el cual el imperio de Mocte-

zuma es identificado como “un estado diabólico” mientras que Hernán Cortés y sus huestes cumplen el papel de ángeles que posibilitan la conversión de los indios (véase Brading, 2002, cap. III). Reflexión maniquea que siglos después repetiría y ampliaría José Vasconcelos en las páginas de su Breve Historia de México.

Sierra Carrillo realiza un acucioso análisis de las estrategias utilizadas por los evangelizadores para introducir la imagen del arcángel Miguel en las cosmovisiones indígenas. Refiere, en tal sentido, el *Códice Santa Anita Zacatlamanco*, el *Códice Mexicanis*, el *Libro de oraciones*, preparado por Jacobo de Testera y los registros de Ruiz de Alarcón, además de la pretendida aparición del santo al indígena Diego Lozano en tierras tlaxcaltecas. Sustentada en esta pesquisa, la autora identifica la dualidad de atributos del Arcángel, así como su doble naturaleza (acuática e ígnea). Concluye apuntando que “la relación entre Tlaloc y san Miguel se establece con base en la dualidad que ambos númenes representan: fuego-agua, luz-oscuridad, vida-muerte, frío-calor, símbolos de los opuestos femenino-masculino” (p. 99). En efecto, si en la España barroca los límites de la razón fueron manipulados al extremo, en la sociedad colonial novohispana la mentalidad barroca acicateó singulares expresiones del imaginario colectivo, manifestaciones en las que los pueblos indígenas tendrían un papel relevante, de manera particular en lo relativo a la reinterpretación simbólica del demonio. Gruzinski (1995) observó, con razón, que es inherente a los imaginarios coloniales

“la descontextualización y el reaprovechamiento, la desestructuración y la reestructuración de los lenguajes”. Múltiples rutas, diversas articulaciones entre el mito y la ideología se trazaron en esos procesos en los que las formas simbólicas fueron reinterpretadas o reivindicaron antiguas creencias.

Las visiones del mundo que emergen del periodo colonial denotan ambivalencia toda vez que operan, de manera alterna, como vehículos hegemónicos y como medios de defensa indígena contra la opresión. Precisamente en este orden de ideas se explican los planos simbólicos propios del uso ritual del *yautli* o pericón y el complejo significado de la “triada sagrada” conformada por el Diablo, San Miguel Arcángel y la cruz de pericón. Evidencian las observaciones anteriores los testimonios etnográficos registrados por la autora en el noreste de Morelos, principalmente en Tepoztlán, Tlalnepantla, Tlayacapan, Atlatlahuacan y Tetela de Volcán. Con fines comparativos, el análisis se proyecta a otras poblaciones situadas en el valle de Morelos. Desde tal perspectiva, Sierra Carrillo señala (123):

Para hablar del uso terapéutico del *yautli* o pericón es necesario precisar que la flora es la puerta que nos permite penetrar en un mundo de relaciones de un grupo o de una comunidad determinada; en especial, las plantas medicinales, las cuales funcionan como marcadores de las sociedades humanas que hacen uso de ellas.

La función protectora del *yautli* se aplica al individuo, la familia, la comunidad y las siembras.



Evelyn Flores. *Salineros de la laguna de Cuyutlán, Costa de Colima, s/f.*

La quema de cruces de pericón seco se utiliza para sahumar a las mujeres antes de amamantar a sus hijos, o antes de su traslado al río para lavar la ropa. La planta opera, de tal manera, como protectora de los “malos aires”, comúnmente asociados al Diablo. Por el contrario, los “aires del tiempo” (también llamados “espíritus buenos del clima o de la lluvia”) son guiados por San Miguel Arcángel. El humo de los ramos secos de pericón protege, también, de las tormentas y nubes de granizo que dañan las cosechas (pág. 121-123). Se explica así que los granjeros (o “trabajadores del tiempo”) reconozcan al Arcángel de la flamígera espada como su santo patrono. La protección de san Miguel y del pericón se extiende a los templos, los niños y los panteones, en cuyas tumbas se colocan “cruces de pericón y grandes ramos de esta flor, para que el demonio no se meta en ellas y perturbe la paz de sus difuntos” (p. 136). Acaso por razones semejantes, es decir de protección contra los “malos aires”, un conjunto habitacional en Yautepec se ha bautizado con el nombre de Yautli. Sierra Carrillo (p. 139) observa que:

...en la cosmovisión campesina del centro de México, el pericón tiene un poder y un comportamiento análogos a los de San Miguel; ambos comparten la misma función cósmica: el arcángel lucha con su espada, símbolo del rayo, el fuego, la luz y el calor contra el demonio para proteger a hombres y cultivos; la flor con la fuerza de su aroma, su poder caliente, el amarillo color del sol y la esencia divi-

na que se le ha otorgado desde tiempos ancestrales se enfrenta al Diablo representado u oculto en esos aires emanados de diversos sitios hierofánicos para vencerlo y evitar que destruya la vida, la salud, la armonía y el patrimonio familiar.

Con razón, la autora dedica un capítulo al examen de la figura del Diablo en el pensamiento indígena, así como a las rutas ideacionales que siguió la implantación de su imagen en tierras americanas; abunda también en los procesos de resignificación de su imagen en las cosmovisiones autóctonas. En efecto, “el demonio que vino a dominar la mitología indígena a mediados del siglo XVII, tenía muy poco que ver con el que teólogos e inquisidores consideraban como centro de la idolatría” (p. 110).

Así como la política colonial fraguó una imagen del Diablo acorde con sus propósitos, en la religiosidad popular indígena la noción cristiana del Mal fue reinterpretada siguiendo las coordenadas de antiguas creencias y la dinámica impuesta por la condición social subalterna de las comunidades. De tal manera, a semejanza de un espejo enfrentado a múltiples luces, las cosmovisiones indígenas de nuestros días reflejan en sus variadas concepciones del Diablo, sus deseos, temores y conflictos, emociones e ideas engendradas en el crudo realismo del pauperismo, la explotación de que son víctimas y la cotidiana lucha por su reproducción vital (véase Báez-Jorge, 2003). La pesquisa de Dora Sierra Carrillo aporta múltiples evidencias en la perspectiva antes enunciada.



Evelyn Flores. *Salineros de la laguna de Cuyutlán, Costa de Colima, s/f.*

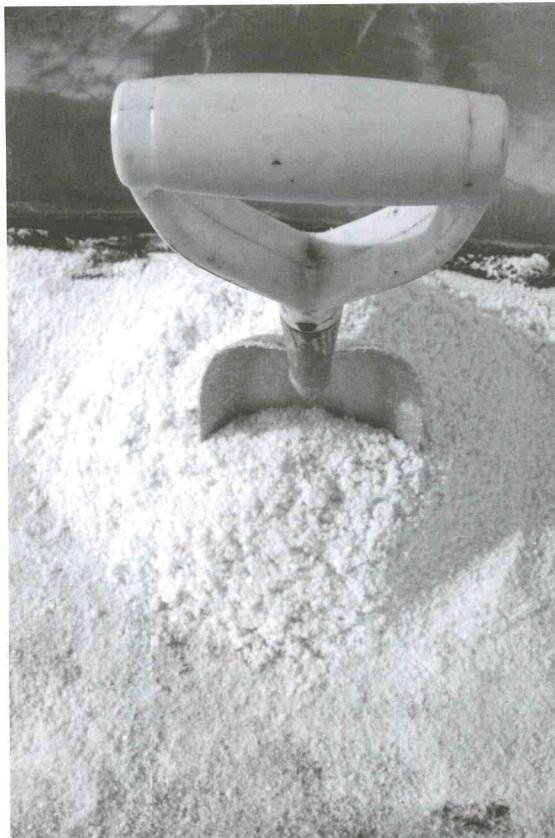
Afectados por la satanización de sus divinidades, los pueblos mesoamericanos desarrollaron diversas estrategias simbólicas orientadas a protegerse de la persecución religiosa. Instrumentaron la inserción de sus deidades en los complejos numinosos propios de la religiosidad popular, como fue el caso del sincretismo operado entre Tlaloc y San Miguel Arcángel. En la cima de la nueva jerarquía sagrada ubicaron a los santos y a las imágenes marianas: en la posición más baja situaron a las entidades malignas, disfrazadas también con los ropajes del sincretismo.

El libro de Sierra Carrillo (en el que está presente la orientación magistral de Alfredo López Austin) es una valiosa contribución al estudio de las cosmovisiones contemporáneas de los pueblos indígenas y al análisis de las múltiples variables que configuran las expresiones de su religión popular. Desde esta óptica, el análisis detallado de las actitudes y concepciones de la clerecía ante la “triada sagrada” (el demonio, San Miguel Arcángel y la Cruz de Pericón) es una tarea que debe abordarse para ampliar la pesquisa. Religión popular y religión oficial, no debe olvidarse, son parte de un tándem en el que se advierten conflictos y articulaciones de diverso signo, entre los actores del campo religioso. La religión canónica y las devociones populares interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diferentes manifestaciones en las dimensiones del imaginario, la organización social y las expresiones rituales, marcadas siempre por los procesos de reelaboración simbólica y las confrontaciones que resultan del ejercicio hegemónico de la iglesia católica que, en este caso, deben leerse como parte de la lógica del poder.

La pesquisa de Sierra Carrillo cala profundo en los complejos planos del imaginario colectivo de los campesinos morelenses. Evidencia un acucioso trabajo de análisis interdisciplinario; el resultado es un estudio revelador de procesos identitarios y reelaboraciones simbólicas. Es, en suma, un aporte sustantivo a la comprensión de lo que López Austin llama una razón, la tradición religiosa mesoamericana.

#### Bibliografía

- BAEZ-JORGE, F., *Los disfraces del Diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 2003.
- BRAIDING, D. A., *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2002.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- GRUZINSKI, S. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- LAWRENCE, D.H., *Apocalipsis*, prólogo de R. Bartra, CONACULTA, México, 1994.
- MAUSS, M., “Relaciones reales y prácticas entre la Sociología y la Psicología”, en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971.



Evelyn Flores. *Salineros de la laguna de Cuyutlán, Costa de Colima*, s/f.

#### Imaginario real. Mitos, leyendas y creencias en los pueblos de la Bahía de Banderas

Eduardo Gómez Encarnación

Puerto Vallarta, CECAN/VI Ayuntamiento de Bahía de Banderas, Nayarit/CONACULTA, 2008, 176 pp.

Hilario Topete Lara

Para los lectores ávidos de la tradición oral parroquial, local, para los buscadores y gustadores de la paremiología, para los nostálgicos del Folklore, esa indagación que se desarrolló en el siglo XIX como respuesta al interés por las tradiciones vernáculas que aderezó el nacionalismo regional y el romanticismo, para quienes disfrutaban del vértigo que produce la sensación de ser atrapado en un mar de letras sabrosamente dispuestas, para quienes gustan de los relatos veloces, relampagueantes, pletóricos de sabiduría popular, e incluso para etnólogos y antropólogos, seguramente resultará muy agradable colocar esta, la más reciente obra de E. Gómez frente a sus ojos y su pensamiento.

La obra, cuyo título *Imaginario Real*, que aparentemente constituye un oxímoron, expone en subtítulo, *Mitos, leyendas y creencias en los pueblos de Bahía de Banderas*, su aparente oposición para asaltarnos relampagueantemente -si se me permite el término-, minuto tras minuto, con un relato tras otro, cuyo colorido termina por integrar un mosaico policromático de agradable composición. Esta virtud, que no es poca, se ve potenciada por el artís-