

Los santos en contextos indígenas mexicanos: valoración cultural autóctona de lo sagrado.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental

Las comunidades rurales de ascendencia indígena en México, son herederas de un importante bagaje cultural y religioso de originalidad mesoamericana. En su devenir histórico, a partir de la conquista y colonización, tuvieron que integrar muchos elementos novedosos provenientes de otros contextos. En ese proceso, dichas comunidades, lejos de acatar sumisamente los nuevos parámetros impuestos por el grupo hegemónico, activa y creativamente han reformulado y resignificado esos nuevos símbolos, de tal manera que el sincretismo resultante reúne en una nueva vivencia cultural y religiosa las procedencias, tanto de uno como de otro lado. Desde esta lógica, el espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los humanos, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que —desde estos contextos— integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.



Este breve escrito pretende reflexionar en torno a esta característica de la dinámica cultural interna de estos pueblos partiendo de la reformulación de los Santos como personajes numinosos integrados al repertorio de entes divinos autóctonos, a través de la vivencia religiosa popular que opera en estas comunidades.

Los santos como entes divinos y vecinos tangibles del pueblo

El problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron los indígenas, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo divino y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres numinosos de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Definitivamente todas estas preguntas y las demás que surjan siguiendo esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social. Lo que nos permite contestar estas preguntas —en gran medida— es la observación a través del ritual, y siguiendo a Broda (*Cfr.* Broda, 2001a: 15-45), en el ritual se expresan visiblemente los contenidos abstractos de la cosmovisión, es decir, lo que se concibe desde la cosmovisión se expresa materialmente en el ritual y el ritual es empíricamente observable. Dentro de este orden de ideas, el ritual implica la organización humana, la cual, en las comunidades rurales de origen indígena, se manifiesta como una complicada red de relaciones sociales donde hay juegos de poder, tanto al interior como al exterior del pueblo, donde se gesta una diferenciación entre lo propio y lo ajeno, una forma peculiar de administrar la economía y de interrelacionarse con los demás miembros de la comunidad. Todas estas características nos llevan a inferir una lógica interna en la organización social de estas comunidades donde integran los fenómenos naturales, las figuras de los santos, y las actividades humanas en un peculiar modo de vida.

Algunas consideraciones preliminares acerca de la conceptualización de la divinidad en contextos indígenas mesoamericanos y de la gestión ceremonial autóctona contemporánea eminentemente “laica”

Desde la observación etnográfica en comunidades campesinas de origen indígena en México, la propia concepción de la divinidad que subyace en quienes participan en los diferentes rituales populares, es algo digno de ser tomado en cuenta, por las repercusiones que de ello pueden desprenderse.

Partiendo de un punto de vista superficial, podría considerarse que se adscriben al catolicismo en cuanto a la creencia en un solo Dios verdadero que —desde la perspectiva monoteísta— es todopoderoso, creador, principio absoluto de todo lo existente, con injerencia directa en lo creado, sin embargo, no podemos obviar —desde la antropología— la forma concreta de considerar a las imágenes de los santos como entidades vivas, presentes en sus cuerpos de madera, caña o resina. Se les atribuyen poderes específicos, amistades, enemistades, gustos, todos operantes en una voluntad propia y —al parecer— independiente de otro ser absoluto que los rijan. La discusión teórica en torno a este problema debe abarcar la forma misma de entender lo divino desde estos grupos culturales herederos de una tradición ancestral mesoamericana.

Al hablar de “Dios”, no podemos dejar de lado la carga cultural occidental que este término implica, desde la tradición judeo-cristiana, permeada por el mundo griego en los intentos explicativos del ser absoluto. La concepción cristiana de Dios, pues, implica la aceptación total de este ser divino único, sin rival, omnipotente, omnipresente y omnisciente. No se puede establecer relación con Él a menos que Él así lo permita y se haga —de alguna manera— asequible al ser humano, el cual, de suyo, no podría acercarse a tan magna presencia.

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el S.XVI, ya se había configurado desde la perspectiva arriba descrita, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como “dioses” o como “demonios”, lo hacen en contraposición a “Dios” como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de “dioses” a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles.

Surge entonces el problema de que si el término “dioses” da cuenta de lo que son estos seres divinos en contextos indígenas —desde su propia perspectiva y originalidad cultural—. Si no son “dioses” en el sentido greco-romano, ¿cómo llamarlos?, podrían ser referidos como seres sobrenaturales,



La Santa Cruz ataviada para su fiesta en la cumbre del cerro, San Luis Acatlán, 1° de mayo de 2004.

pero... ¿lo son?, esta catalogación ¿realmente describe lo que los indígenas consideran que son dichos entes?, pues ya desde numerosos trabajos de descripción etnográfica ha quedado planteado que estos entes divinos se considera que habitan y actúan en la naturaleza. La concepción misma de lo sobrenatural, implica algo encima de la naturaleza, fuera de ella, en un más allá, e insistimos nuevamente que desde la observación etnográfica de los rituales propiciatorios para el ciclo agrícola, las ofrendas a los muertos y a los entes que rigen la naturaleza, es evidente que lo que se pide y espera, tiene que ver con un beneficio directo en esta vida, operante en el aquí y el ahora.

Esa visión de un más allá —fuera de esta realidad tangible donde interactúan los hombres, los divinos y la naturaleza— no opera en medio de estas comunidades de ascendencia indígena. Aún los muertos, desde su lugar, permanecen partícipes de esta realidad mediante el ritual y el trabajo que desempeñan a favor del pueblo (Cfr. Good, 1994: 139-153; 2001a: 239-297; 2001 b: 375-393).

Un término que podría resultar más apropiado, sería el de “dueños”¹, catalogación que implica un lugar de acción, un lugar donde se ejerce una función específica, en interacción con los “otros dueños”. El dueño del monte, el dueño del agua, el dueño de los animales. Desde esta perspectiva, los entes divinos ejercen su autoridad sobre el coto de poder que les corresponde. Ellos deciden allí, y es a ellos a los que se les solicita lo requerido dentro de su dominio particular y posibilidades específicas, se pacta por algo concreto a través de la ofrenda y el ritual. Es muy sugerente pensar que esos dueños en la época prehispánica, se reformularían en los personajes numinosos católicos después de la conquista.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es —en principio— inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en conse-

¹ Este concepto de “dueños” para referirse a las entidades numinosas mesoamericanas es un aporte que tomo de las discusiones generadas en el *Seminario sobre Ofrendas*, organizado por la Dra. Johanna Broda e impartido por la Dra. Daniele Dehouve en el programa de posgrado en Historia y Etnohistoria, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, en noviembre del 2006. La participación sugerente del término “dueños” fue de la Dra. Catharine Good Eshelman.

cuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de coherción a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da —en la ofrenda— y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres divinos. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Millones registra con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, lo siguiente:

Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos. (Millones, 2003: 12-13).

Más adelante en este mismo texto, el autor se pregunta, después de describir la fiesta de San Sebastián: "¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso". (Millones, 2003: 25).

Estas referencias de Millones de su experiencia en Perú, se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco en el Valle de Toluca:

Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. (Giménez, 1978: 66).

Desde la observación etnográfica contemporánea en este tipo de comunidades, se hace manifiesto que la presencia clerical se ve disminuida, y en algunos momentos desaparece por completo, en contraste con las fiestas religiosas en contextos netamente mestizos que viven un cristianismo plenamente identificado y sometido a los lineamientos clericales.

Los santos como personas vivas en medio de las relaciones sociales del pueblo

En las comunidades campesinas de origen indígena, las redes de solidaridad y reciprocidad se extienden más allá del vecino tangible de carne, hueso y



Imagen de San Juan Bautista en la capilla de Nurio. Michoacán, 2006

sangre, para integrar a otro tipo de vecinos que comparten esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades: los santos. Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son "los santos" o "santitos", como cariñosamente los nombran en estos pueblos.

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades rurales, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la

sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población. Esta diferencia en la interpretación del papel de los santos, responde a que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional. (Báez-Jorge, 1998: 217).

Los santos se muestran como verdaderos actores al interior de los pueblos. Recordemos el proceso indígena de apropiación e incorporación de los nuevos aspectos religiosos introducidos por los españoles. Pareciera que después de un tiempo, los espacios llenos de ídolos se transformarían en espacios llenos de santos. Báez-Jorge señala que las imágenes de los santos, veneradas en el contexto de la religiosidad popular, “evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significativa en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria”. (Báez-Jorge, 1998: 53).

Las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular, son significantes no sólo a nivel particular sino comunitario. Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. No podemos dejar de destacar lo que Millones llama "la violencia de las imágenes" en ese proceso de apropiación de los nuevos seres numinosos cristianos presentados a los

indios, pues como él mismo señala en su ensayo sobre San Bartolomé, "la explicación cristiana de las pinturas y esculturas de San Bartolomé en algún momento fue superada por la violencia de las imágenes. Ellas convocaron una interpretación diferente basada en la historia cultural de los Andes y, en una ideología en formación, que resultaba más cercana a las circunstancias sociales en que vivía el poblador andino" (Millones, 1997: 55). Esta noción de la "violencia de las imágenes", refiere al impacto que debieron tener en los indígenas las imágenes, y cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a estos nuevos personajes de orden divino. Báez-Jorge, por su parte, apunta que "los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación" (Báez-Jorge, 1998: 49-50). Evidentemente esta forma de tratar a las imágenes religiosas responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de ellas a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo —en mayor o menor medida— con la religión oficial.

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia* (Cfr. Gómez Arzapalo, 2009: 7-32), expresión que responde a la forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son considerados como personajes dinámicos que se consideran realmente presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña, yeso o resina. Precisamente esa *otra historia* que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas, es decir, todos esos espacios vitales donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible.

Las imágenes de los santos en estos contextos culturales, se consideran los protagonistas de sus propias fiestas. No son vistas como "bultos" que ambientan una puesta en escena, sino como personas vivas, que son los invitados principales en las fiestas dedicadas a ellos. Así, como ejemplo, puedo mencionar la fiesta de la Virgen de la Asunción en Xalatlaco, estado de México, la cual —al ser la patrona del pueblo— radica en la parroquia, por lo que el 15 de agosto "invita" a los santos patronos de cada uno de los cuatro barrios que conforman el pueblo para "oír misa" juntos. De esta manera, en el interior del templo parroquial, se "sientan" hasta adelante San Francisco, San

Bartolomé Apóstol, San Agustín y San Juan Bautista, en derredor de la Virgen de la Asunción. Los mayordomos traen al sacerdote, el cual después de revestirse en la sacristía, sale a celebrar la misa... pero se encuentra con un templo vacío, y mientras todo el pueblo está entre cohetes y danzas en el atrio, muy atentos y sentados están los cinco santos antes referidos dispuestos a escuchar misa. No le mintieron los mayordomos al sacerdote al convocarlo a “decir una misa para los santitos”, pues efectivamente son los únicos asistentes. Sobra entrar en los pormenores del conflicto subsecuente: por un lado un sacerdote que siente que le han tomado el pelo y se burlan de él y la institución que representa, por el otro lado un grupo de mayordomos que no se moverán de su sitio —ni dejarán irse al clérigo— hasta que la misa sea celebrada, pues “ya está pagada” y ni hablar... a los santos se les cumple.

Las fiestas de los Santos en contextos campesinos de origen indígena: los momentos cruciales en el ciclo agrícola del maíz

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola —básica en época prehispánica— continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y —en general— de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos, fueron —y siguen siendo— considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

En este sentido compartimos la postura de Tristan Platt cuando señala que “la reproducción y transformación étnica en circunstancias coloniales exigía de los nativos americanos una asimilación selectiva de elementos claves del repertorio cultural hispánico” (Platt, s/f: 21). Por su parte, Félix Báez indica 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 e 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. (Báez-Jorge, 2000: 47).

La vivencia religiosa de los pueblos indígenas, incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, la cual se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura, depende de las vivencias históricas concretas de una determinada comunidad. Así pues, lo que hemos asentado en este escrito cobra sentido en el contexto campesino de las comunidades de ascendencia indígena en México que han conservado la actividad agrícola —preferentemente del maíz— como elemento imprescindible de su vida cultural. Sembrar maíz no es un negocio —de hecho la mayoría de estas comunidades lo siembra y cosecha para autoconsumo— es una actividad que asocia con la tierra, el temporal y —a través de ellos— la posición del hombre en este cosmos donde interactúan la naturaleza, los humanos y los entes divinos.



Tarjeta postal de los Santos Niños Cuatritos de Tzintzuntzán, Michoacán. Es repartida como reliquia por los mayordomos. 2007.

Entonces tenemos que, en el contexto religioso popular indígena encontraremos —a través del sincretismo— reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de éste y el otro mundo, etc. Una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica, en una síntesis operante sólo

en aquellos contextos regionales que comprar-ten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos.

De esta manera, las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena fueron reinterpretadas de acuerdo a la

cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como nuevas entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente divino que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha concepción hunde sus raíces en tradiciones indígenas ancestrales donde la naturaleza y el hombre no son considerados uno como amo y la otra como materia dispuesta al uso indiscriminado, tal y como ocurre en la concepción occidental, sino que tanto el ser humano, como los entes y fuerzas naturales, e incluso los seres numinosos forman parte de un mismo drama que los engarza a todos en un destino común, lo cual implica la responsabilidad de cada parte por asumir su obligación. De esta manera, el maíz, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, es mucho más que un bien de consumo o un producto de beneficio meramente económico. En él se entrecruzan muchos hilos que entretejen la historia e identidad de los pueblos con los que interactúa. Es así como el maíz cobra rostro, más que un *Ello*, se transforma en un *Tú*, estableciéndose una relación de cara a un ser vivo valorado como Padre, Sustento, Vínculo con los antepasados, etc. Divinidad, naturaleza, seres humanos —vivos y muertos— interactuando juntos en derredor del ciclo de esta planta que se convierte en el personaje central de la historia de estos pueblos a través de elaborados y conflictivos procesos de reformulación y reelaboración simbólica, los cuales han posibilitado la permanencia de estas culturas —cohesionadas y diferenciadas— en un contexto social más amplio y hegemónico que pretende la homologación. Así, el maíz, lejos de ser valorado como mercancía inerte, es el personaje central y corazón palpitante que irriga vitalidad a estos grupos.

El maíz es en estos pueblos un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener. La tierra, no entendida como una determinada extensión que se posee o comercializa, sino la madre que sostiene y da pertenencia. Estamos frente a grupos culturales que se rigen por principios totalmente diferentes a los parámetros culturales occidentales. Por mencionar un ejemplo, en la población de origen nahua de Xalatlaco, en el estado de México, podemos mencionar que el período intensivo de fiestas en el

pueblo coincide con el ciclo agrícola del maíz, aproximadamente de mayo a noviembre. (Cfr. Gómez Arzapalo, 2004: 83-142). En este período del año se celebran una serie de Santos católicos, a saber: San Isidro Labrador (15 de mayo), San Juan Bautista (24 de junio), La Asunción (15 de agosto) San Bartolomé (24 agosto), San Agustín (28 de agosto), Santa Teresa (15 de octubre), San Rafael (24 de octubre). A grandes rasgos, podemos apuntar que en mayo (San Isidro Labrador) se prepara la tierra y las semillas, es el culmen de la estación seca y ritualmente es un período de petición de las lluvias necesarias para iniciar el cultivo anual del maíz de temporal. Las fiesta de San Juan Bautista, en junio, se ubica aún en el inicio del temporal, por lo que cuando se atrasan las lluvias adquiere un tinte de petición del agua, mientras que cuando la estación comienza “temprano” —en mayo— adquiere un tono de petición de las “buenas aguas”, y “alejamiento del granizo”. Las fiestas de los santos comprendidas en agosto (La Virgen de la Asunción, San Bartolomé Apóstol y San Agustín) se ubican dentro del ciclo crítico del crecimiento del maíz cuando ya jilotea, incluso hay elotes, pero aún no madura lo suficiente para garantizar el autoconsumo de grano para el resto del año. Finalmente las fiestas de octubre (Santa Teresa y San Rafael) se ubican ya en un contexto ritual de maduración de las mazorcas, cercanas a la cosecha, la cual ritualmente está siempre unida a las fiestas de Muertos en noviembre.

No podemos dejar de mencionar el vínculo existente entre las comunidades indígenas contemporáneas y las de antaño, vínculo que no se manifiesta en elementos sobrevivientes intactos a lo largo del curso de la historia, sino como procesos de larga duración donde la continuidad se entreteje paulatinamente en las estrategias sociales que estos pueblos han ideado y puesto en práctica frente a los diversos embates que han sufrido en cada momento de su historia. En este sentido, uno de esos nexos constantes a lo largo del devenir del tiempo en estas culturas ha sido el cultivo del maíz y todo el complejo cosmovisional que gira en torno a su práctica agrícola.

En consonancia con esto, resultan muy sugerentes los trabajos de Johanna Broda (Cfr. Broda, 1991: 461-500; 1996: 40-49 ; 1997: 49-90; 2001 a: 15-45; 2001 b: 165-238; 2005:219-248) con respecto al calendario de ciclo agrícola y las festividades que se dan a lo largo del mismo, en una revisión histórica, tanto del período prehispánico (para el caso de los mexicas) como en el período colonial y pervivencia hasta nuestros días (a partir del análisis de

datos etnográficos contemporáneos). De acuerdo al aporte de esta autora, el ciclo festivo-religioso que acompaña al ciclo agrícola del maíz privilegia ciertas fechas que sólo pueden ser valoradas en un contexto agrícola y corresponden a momentos críticos en el desarrollo del cultivo: siembra, crecimiento y cosecha. A continuación desglosaremos con más detenimiento esta propuesta interpretativa.

Podemos apuntar —siguiendo a Johanna Broda— que una de las culturas prehispánicas que fue más ampliamente documentada por los colonizadores desde la época inmediatamente posterior a la conquista fue la de los mexicas, los cuales lograron hacer realidad en su cultura una síntesis combinada de cosmovisión y percepción de la naturaleza, en base a una cuidadosa observación de la misma. Esto se expresó a través de un rico conjunto de fiestas celebradas a lo largo del año.

En ese culto mexica se podían distinguir tres grupos de fiestas que se hacían a los dioses de la lluvia y del maíz, tal y como lo ha puntualizado la referida autora. El primero era en el ciclo de la estación seca, y consistía en sacrificios de niños en los cerros. En este período caía la fiesta de *Atlcahualo*². Los niños eran seres pequeños al igual que los *Tlaloque*³, así que estos sacrificios se concebían como un contrato entre los dioses de la lluvia y los hombres, por medio de los sacrificios obtenían la lluvia y por ende el maíz. El segundo grupo de fiestas era la siembra en *Huey tozotli*⁴, seguida después de 40 días por la fiesta del maíz tierno y las precipitaciones pluviales en *Etzalcualiztli*⁵, y por la fiesta del agua salada del mar en *Tecuilhuitontli*⁶. Finalmente el tercer grupo de fiestas era la cosecha y el inicio de la estación seca, lo cual se celebraba mediante culto a los cerros y dioses del pulque en la fiesta de *Tepeihuitl*⁷, repetida 60 días después en *Atemoztli*⁸, donde también se daba culto a las imágenes de los cerros en conmemoración de los muertos.

² Fiesta del primer mes mexica, significa “Detención del agua”, y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 26 de febrero al 16 de marzo.

³ Seres pequeños y traviesos, ayudantes de Tláloc, dios de la lluvia.

⁴ Fiesta del cuarto mes mexica, significa “Gran velación”, y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 26 de abril al 15 de mayo.

⁵ Fiesta del sexto mes mexica, significa “comida de maíz y frijol”, y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 5 al 24 de junio.

⁶ Fiesta del séptimo mes mexica, significa “pequeña fiesta de los señores”, y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 25 de junio al 15 de julio.

⁷ Fiesta del décimo tercer mes mexica, significa “Fiesta del monte”, y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 23 de octubre al 11 de noviembre.

⁸ Fiesta del décimo sexto mes mexica, significa “Descenso de las aguas”, y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es: 22 de diciembre al 10 de enero.

Desde la perspectiva de Broda, entre las fiestas del año, había cuatro que eran claves:

- *Atlcahualo* (12 de febrero) inicio del ciclo agrícola
- *Huey tozoztli* (30 de abril) siembra
- *Tlaxochimaco* (13 de agosto) apogeo de las lluvias y crecimiento del maíz.
- *Tepeilhuitl* (30 de octubre) cosecha.

Se hace evidente entonces —insiste Broda—, que estas cuatro fechas señaladas anteriormente para época prehispánica, coinciden a partir del período colonial con las fiestas cristianas de:

- 2 de febrero – candelaria
- 3 de mayo- fiesta de la Santa Cruz
- 15 de agosto- la asunción
- 2 de noviembre – muertos.

En estas fechas se pueden apreciar en las comunidades indígenas muchos elementos sincréticos con el santoral católico, sin embargo, tienen un origen prehispánico. Ya que éstas fechas se basan en los ciclos climáticos y agrícolas, han mantenido su funcionalidad aún después de la conquista y dado que las comunidades indígenas son principalmente campesinas las han conservado, reelaborándolas e incorporando los nuevos elementos, así como refuncionalizando los ritos, conservando su cosmovisión propia en medio de las agresiones externas que han sufrido. En este proceso histórico, el maíz ha estado presente como protagonista y eje en la configuración social de estos pueblos, como Padre y Sustento.

Así pues, el maíz en este tipo de comunidades, es incorporado socialmente como parte del pueblo, y como tal, desarrolla sus funciones sociales desde la particularidad de su ser y posibilidades, las cuales se engarzan con las del ser humano, los entes divinos, los demás seres naturales que llenan el paisaje dando como resultado este mundo. Desde esta perspectiva cosmovisional, el mundo es tal y como lo conocemos, no porque repita leyes eternas inscritas en la sucesión de acontecimientos, sino porque es una red de colaboraciones entre animales, plantas, seres humanos y entes divinos. En esa red el maíz ocupa un lugar destacado como personaje primordial que posibilita este drama cósmico.

Las fiestas de los santos patronos en las fechas claves que corresponden a los momentos críticos del ciclo agrícola del maíz, dan cuenta del proceso de selección y reelaboración simbólica de elementos cristianos aplicados a la realidad agrícola de este tipo de comunidades, generándose un tipo peculiar de religiosidad sincrética que permite cierta comunicación entre los sectores sociales que imponen y los que reciben la imposición. Los santos quedaron integrados como entidades divinas que comparten el espacio de la naturaleza con los humanos, recibiendo de éstos ofrendas que se entregan con un fin práctico bien definido, al modo de las relaciones sociales de reciprocidad interhumana. Así pues, los santos quedan comprometidos a regresar la dádiva a través de su trabajo a favor del éxito del ciclo agrícola.

Conclusión

La utilidad de estudiar estos procesos implícitos en los fenómenos religiosos en las comunidades de origen indígena, es considerar en el ámbito teórico-interpretativo la existencia de ambos sectores sociales en un contexto nacional que pretende ignorar el empuje de los grupos subalternos. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos indígenas partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Así, las culturas indígenas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy es México, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son, adquiriendo un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Lo presentado en este artículo es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que

cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos– afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

BIBLIOGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix, *Entre los nauales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.

Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas – Universidad Nacional Autónoma de México, 1991: 461-500.

Broda, Johanna, “Paisajes rituales del Altiplano Central”, *Arqueología Mexicana*, vol. IV, # 20 (México, 1996): 40-49.

Broda, Johanna, “El culto mexicana de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense- Universidad Nacional Autónoma de México, 1997: 49- 90.

Broda, Johanna, “Introducción”, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001a: 15-45.

Broda, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001b: 165-238.

Broda, Johanna, “La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana”, Antonio Garrido Aranda (comp.), *El*

- mundo festivo en España y América*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2005: 219-248.
- Giménez, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004.
- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.
- Good, Catharine, "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco Nueva Época*, vol. 1, # 1, (México, 1994): 139-153.
- Good, Catharine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001a: 239-297.
- Good, Catharine, "Oztotempan: El ombligo del mundo", Johanna Broda, Iván Iwaniszewsky y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia- Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001b: 375-393.
- Millones, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad "Pablo de Olavide"-Fundación El Monte, 1997.
- Millones, Luis y Millones, Renata, *Calendario tradicional peruano*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú, 2003.
- Platt, Tristan, *Los guerreros de Cristo*, Bolivia, ASUR y plural editores, s/f.