

Los Divinos entre los humanos

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compilador)

Primera edición, 2013

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita de los autores.

D.R. © Los autores

D.R. © Johanna Broda (presentación)

D.R. © Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comp. e introd.)

D.R. © Félix Báez-Jorge (epílogo)

ISBN: 978-607-96189-0-2

Cuidado editorial: Camilo de la Vega M.

Diseño de portada: Javier Curiel Sánchez

Impreso y hecho en México

Los Divinos entre los humanos

Autores:

Johanna Broda (presentación)

Félix Báez-Jorge

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Ana María L. Velasco Lozano

Jorge Escamilla Udave

Alicia María Juárez Becerril

Adelina Suzan Morales

María Elena Padrón Herrera

Alba Patricia Hernández Soc

Índice

Presentación

Johanna Broda7

Introducción

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes11

Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas

Félix Báez-Jorge 23

Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 41

Dioses y santos fundadores de pueblos y de cultos

Ana María L. Velasco Lozano 73

El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca

Jorge Escamilla Udave 107

De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas

Alicia María Juárez Becerril 127

El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular

Adelina Suzan Morales 157

¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México

María Elena Padrón Herrera 173

Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)	
<i>Alba Patricia Hernández Soc</i>	195
Epílogo	
<i>Félix Báez-Jorge</i>	213

Presentación

Con mucho gusto acepto la invitación de escribir la presentación de este libro, que recibí de parte de Ramiro Gómez Arzapalo, mi antiguo alumno en la maestría y el doctorado en Historia y Etnohistoria, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Los trabajos que se incluyen en el presente volumen tienen su origen en la participación que han tenido los autores en el seminario Organización Social y Cosmovisiones Indígenas, que imparto en el programa de posgrado desde hace muchos años. En este caso, fueron las generaciones que lo cursaron entre 2002 y 2010.

En este seminario, han servido de punto de partida mis investigaciones acerca de la ritualidad prehispánica y, más concretamente, sobre el culto mexica de la lluvia, los cerros y la tierra. También nos ha interesado estudiar las transformaciones que han experimentado estos cultos después de la Conquista española y las manifestaciones que existen de esta cosmovisión y ritualidad en la vida de comunidades indígenas y campesinas del México de hoy. De hecho, todos los proyectos de tesis de los autores del volumen que se han trabajado en el mencionado seminario han versado sobre las prácticas y la vida ceremonial de comunidades actuales, principalmente nahuas del centro de México o descendientes de ellos; aunque un estudio se refiere también a la región totonaca de Veracruz y otro a los quichés de Guatemala. Para comprender mejor estos complejos procesos históricos de dominación ideológica y conquista, cuyo resultado son las prácticas religiosas de las comunidades campesinas actuales, la obra de Félix Báez-Jorge ha resultado fundamental. A través de sus libros, cursos y conferencias —algunos de ellos los ha impartido como profesor invitado en el Seminario referido— y, sobre todo, en *Entre los nagueles y los santos* y *La parentela de María*,

nos ha acercado al concepto de *religiosidad popular*, definido a partir de los planteamientos de Antonio Gramsci, Gilberto Giménez, Luis Maldonado, Luis Millones y otros autores.

El concepto de *religiosidad popular* remite a procesos contrahegemónicos, mediante los cuales se gestó, durante la Colonia y entre la población conquistada, una nueva religión que se nutría de ambas tradiciones: la española (católica) y la indígena mesoamericana. La política de evangelización impulsada por la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo xvi —después del Concilio de Trento y en plena Contrarreforma en Europa— favoreció la propagación del culto a los santos, vírgenes y cristos y la reinterpretación simbólica de numerosas creencias y prácticas indígenas. Durante el barroco hispanoamericano, se gestó esta nueva ritualidad y la compenetración espiritual de los mundos indígenas y español.

De acuerdo con otro estudioso del tema, Serge Gruzinski, en su obra *La guerra de las imágenes*, la Iglesia “favoreció el culto de los Santos, de los patronos de las iglesias y de los pueblos, así como de la Virgen en sus diversas advocaciones, con lo cual al espacio saturado de ídolos sucedía [...] un nuevo espacio poblado de santos”. Por otra parte, Félix Báez -Jorge apunta, en *La parentela de María*, que estos santos y vírgenes, después de ser implantados en el marco de la catequesis, “fueron incautados por los pueblos modificando sustancialmente sus perfiles y atributos”. Luis Millones, refiriéndose al caso peruano, coincide al señalar que la reinterpretación simbólica de las imágenes ha desempeñado un papel crucial en la gestación de esta nueva religiosidad. En su libro *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, este autor apunta que “las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia” (pp.74-75). En esta perspectiva, me parece legítimo hablar del sincretismo como afirmé en *Religiosidad pupular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*: “la elaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, acontecida en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en contextos multiétnicos como el de la Nueva España” (p.9).

En este proceso, los santos asumieron un papel fundamental como protectores y patronos de gremios y oficios, de cofradías, y barrios; así, se convirtieron en símbolo corporativo y factor de cohesión. Las ciu-

dades y pueblos también obtuvieron sus santos patronos y realizaban ceremonias, fiestas y procesiones en honor a ellos.

Si bien la mayoría de los capítulos de este volumen (caps. 1,2,3,4,7 y 8) trata específicamente de la actuación y las modalidades de los santos en la vida de los pueblos y explora aspectos novedosos de estos seres numinosos; en los restantes dos capítulos (caps. 5 y 6), Juárez Becerril y Suzan, a partir de sus investigaciones de tesis, se han dedicado a estudiar el mundo de los seres que pueblan el espacio natural de las comunidades y que han mantenido una relación más estrecha con sus ancestros mesoamericanos. En las comunidades más tradicionales, éstos son los dueños o señores de las manifestaciones vinculadas a los cerros, las barrancas, los manantiales y también al maíz y a la tierra. Juan del Monte, de la región de Xico, Veracruz, que habita en los bosques del Cofre de Perote, representa esta fusión entre los seres del bosque prehispánicos y las figuras importadas por los españoles. Por otra parte, en Santa Cruz del Quiché, Guatemala, la Virgen de la Candelaria recibe culto a través de una danza ritual de la serpiente, animal vivo que debe ser traído desde la espesura de los cerros y que abarca un complejo simbolismo en la cosmovisión mesoamericana. Ésta y otras manifestaciones de la religiosidad popular que se abordan en este volumen vinculan las celebraciones de los santos con el ciclo agrícola y con las actividades económicas del cultivo del maíz como alimento básico de Mesoamérica. Los santos han asumido además importantes funciones en la ritualidad vinculada con la meteorología indígena, al lado de los señores del tiempo, los aires y los dueños del agua y de los cerros.

De esta manera, en el presente volumen se aportan datos etnográficos novedosos y reflexiones sugerentes acerca del proceso histórico que produjo fusiones entre los naguales y los santos, como ha argumentado Félix Báez-Jorge en su importante obra acerca de los procesos sincréticos y de reelaboración simbólica que han operado entre las poblaciones indígenas y campesinas subalternas de México a lo largo de 500 años de historia.

Este libro constituye la continuación de una labor colectiva iniciada con el volumen sobre *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, así como de los títulos individuales de Ramiro Gómez Arzapalo, *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos de la región central de Chalma)*; Jorge

Escamilla, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*; y Alicia Juárez Becerril, *Los aires y la lluvia*, publicados por la Editora del Gobierno de Veracruz, bajo la dirección de Félix Báez-Jorge. Ahora, nada más me resta felicitar al responsable del presente volumen, Ramiro Gómez Arzapalo, por haber dado un nuevo impulso a los estudios de religiosidad popular a través de sus propias investigaciones teóricas y etnográficas, y por coordinar el presente volumen que aporta nuevos datos y reflexiones a la discusión iniciada colectivamente acerca de las cosmovisiones mesoamericanas y su integración al mundo colonial, así como los procesos de continuidad y cambio hasta la actualidad del México de hoy.

Ciudad Universitaria, 29 de agosto de 2012
Johanna Broda

Introducción

Las comunidades rurales de ascendencia indígena en México y Guatemala 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 de forma sumisa 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.

No se trata de reducir el problema a una concepción casi ingenua donde se considere que los antiguos dioses indígenas se transformaron de manera mecánica, invariable y total en los santos católicos. Fue un proceso muy complejo, donde hubo mecanismos de imposición, es cierto, pero a la par —por parte de los indígenas sometidos— hubo también estrategias y procesos de reformulación y reelaboración simbólica que implicaron discriminar y seleccionar los elementos impuestos, con miras a una consecución de las tradiciones autóctonas —hasta donde fuera

posible— al menos para lograr una versión de lo impuesto, acorde con el proceso histórico vivido y significativo desde el horizonte cultural indígena. Esto se logró en diferentes niveles y dependió, en buena medida, de la presencia, fuerza e intensidad de los mecanismos de imposición, pero también, y de manera determinante, de las formas en que los indígenas reinterpretaron el cuerpo doctrinal que se les había implantado. Ese proceso no terminó en el siglo xvi, sino continuó a lo largo de las diferentes fases históricas, hasta la fecha. De ello dan cuenta los textos aquí reunidos.

Este volumen colectivo, pues, 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. Quienes participamos en esta conjunción de textos partimos de las propuestas presentadas en el 2010, en la xxix reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en las instalaciones de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. El simposio que nos congregó en aquella ocasión se tituló Los Divinos entre los Humanos: los Santos en Contextos Religiosos Sincréticos en Comunidades Campesinas de Origen Indígena. Así pues, el título del presente libro alude a aquel encuentro donde los participantes expusimos las ideas centrales que aquí se presentan. La disposición en la secuencia de los textos respeta el orden de exposición al cual nos sujetamos en aquella ocasión.

Uno de los ejes centrales de las distintas reflexiones aquí vertidas es que —entre las muy diversas formas que las manifestaciones religiosas populares asumen— el uso de las imágenes entre los pueblos campesinos de origen indígena merece mención aparte. La imagen, completamente incorporada a la vida social del pueblo, se asume como personaje partícipe del devenir comunitario. Tales imágenes, pertenecientes al orden de lo *sagrado*, por completo integradas en el orden de lo *humano* y con poderes específicos en el orden *natural*, parecieran constituir en sí mismas —así como en los complejos rituales y organización social en derredor de ellas— una clave para entender la forma de convivencia tan peculiar entre esos tres órdenes de la realidad, desde los horizontes propios de las culturas indígenas.

Los santos encarnan, como entes sagrados, poderes específicos de interacción entre dichos órdenes. Se consideran, además de poderosos, efectivos en su intervención directa sobre la realidad en favor del pueblo. Siempre ambivalentes, son tratados al mismo tiempo con respeto, pero también con firmeza, en una notoria relación de reciprocidad de la que el santo forma parte y no les es permitido sustraerse. Cumplirle al santo es directamente proporcional a esperar que el santo cumpla a su pueblo. Las expectativas de lo sagrado parecen concentrarse en el ámbito de lo inmanente, para espanto y escándalo de las instancias oficiales eclesásticas que insisten en la trascendencia y la preponderancia del orden de lo espiritual.

Se trata de una forma de asumir la fragilidad humana a partir de alianzas y contratos con los santos como entes sagrados, valorados no por su virtud, sino por su eficacia real para resolver problemas reales, eficacia que debe ser expedita, en un mundo presente herido por la urgencia de la necesidad, que no puede esperar el advenimiento de un mañana ulterior a toda experiencia. Esta característica de la eficacia del santo en la vida presente parece ser definitiva en esta forma de religiosidad.

En la novela de Louis Pergaud *La guerra de los botones*, puede leerse un pasaje interesante en el cual los habitantes de un pueblo francés van en procesión; encabezados por su santo patrono, deciden recorrer los campos, implorando la llegada de lluvias abundantes a la brevedad posible, para que su cosecha de coles no se afecte. En el recorrido, se topan de frente con el pueblo vecino, que también va en procesión, presidido por su santo patrono, con rezos y cantos implorando que las lluvias se retrasen para que su cosecha de papas no corra el riesgo de pudrirse. Sobra decir que se arma una trifulca en la que hasta los curas, arremangándose las sotanas, pasan a los puños; cada pueblo bajo el auspicio de su santo y bajo la impronta de su necesidad específica, en la firme convicción de que su patrono haría con la lluvia lo que cada cual imploraba.

Entre las vivencias religiosas populares indígenas, encontramos ese elemento de eficacia, pero engarzado con muchos otros que la hacen una forma de expresión religiosa única, después de todo, como ha señalado Félix-Báez en numerosas ocasiones, las expresiones religiosas populares tienen siempre un referente doméstico y sus cimientos son definitivamente terrenales.

Las imágenes de santos veneradas en contextos culturales de ascendencia indígena son verdaderos personajes vivos y presentes de forma real y tangible en este ámbito mundano, identificados y valorados por su eficacia en la intervención directa en el orden material en favor del pueblo al que pertenecen. Son, así, piezas del engranaje social humano que aportan lo propio desde su especificidad como entes divinos. Subyace, pues, una concepción de la divinidad que no tiene paralelo en el Occidente cristiano y que merece una explicación desde su propia originalidad cultural: una convivencia de los ámbitos humano, natural y divino en la realidad tangible y presente. La espiritualidad no se vaporiza para elevarse y disiparse en la inmaterialidad de un futuro escatológico e ideales éticos; por el contrario, motivada por las necesidades materiales, significa el ámbito mundano a partir de la convivencia, real y concreta —a través del ritual—, con los entes sagrados —los santos—, presentes en el pueblo como vecinos, no etéreos, sino tangibles en sus cuerpos de madera, resina o pasta.

Los santos son personajes divinos en medio de la vida cotidiana del pueblo; con su voluntad y decisiones participan de la configuración cultural que estos grupos asumen. Así, constituyen el crisol donde se destila la identidad, legitimidad del territorio, migraciones, labores, decisiones pasadas, posturas políticas, resistencias, etcétera.

En muchos sentidos, a lo largo de las páginas de esta compilación, los santos serán los actores principales, no confinados al nicho —reverente y cristianamente estáticos—, sino en el pleno dinamismo —activo, conflictivo y contradictorio— de la vecindad de los divinos entre los humanos.

En este volumen se presentan ocho textos donde los autores, de muy variadas procedencias disciplinarias, intentarán aproximarse a esta realidad privilegiando la observación etnográfica y un esfuerzo de análisis desde la perspectiva de las comunidades que dan vigor a estas expresiones religiosas. Con ello, abren un amplio abanico de ejemplos y un rico horizonte de explicación que estimula la búsqueda sincera por comprender estos fenómenos religiosos desde su propio contexto específico y su incuestionable originalidad cultural.

A continuación, para presentar cada uno de los textos que componen este volumen, respetaré, como plataforma básica, el resumen preparado por cada autor para tal efecto.

En primer lugar, aparece el texto de Félix Báez-Jorge “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”. Báez-Jorge enfatiza que las manifestaciones de la religión popular indígena, entendidas como expresiones del saber cultural, expresan la compleja dinámica de las configuraciones y sus identidades étnicas. En esta perspectiva, el autor examina de manera preliminar algunas reelaboraciones hagiográficas de los santos comunitarios, entendidas como formas de conciencia social derivadas de factores objetivos. En palabras del propio autor, al inicio del texto que aquí se incluye: “En las hagiografías indígenas el mundo es concebido gravitando en torno a los seres humanos, visión que implica el lenguaje simbólico del mito y los enigmas inherentes a las divinidades. Estos relatos expresan formas singulares de comprensión y explicación de las paradojas que conlleva la santidad; son, en todo caso, sobresalientes expresiones del imaginario colectivo”. Complementa esta frase inicial, el último párrafo de su texto con que concluye su aportación:

Las hagiografías ideadas por las comunidades indígenas son representaciones colectivas que operan en el ámbito identitario. Expresan, en este sentido, los procesos de transformación cultural y las dinámicas sociales inherentes a las relaciones interétnicas. En esta perspectiva, la *otredad* y los planos referidos a la constitución de las imágenes que articulan la identidad étnica (el *nosotros*) son referentes simbólicos significativos en la cosmovisión y en el conflictivo ámbito de la realidad social.

En segundo lugar, aparece el texto de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables”. A través de sus páginas, el autor hace patente que, desde la observación etnográfica en comunidades campesinas de origen indígena en México, es evidente que la forma en que estos grupos se apropiaron de ciertos elementos cristianos fue, y sigue siendo, muy creativa, pues logran integrar en su cosmovisión ancestral a nuevos personajes de orden divino, no por mera sustitución, sino por un proceso activo de selección y refuncionalización acorde con sus necesidades concretas, lo

cual da por resultado una vivencia religiosa peculiar y original. Desde esta perspectiva, la concepción de la divinidad que subyace en quienes participan en los diferentes rituales populares en estos contextos sociales, es algo digno de ser tomado en cuenta por lo que no podemos obviar —desde la antropología— esa forma de considerar a los santos como entidades vivas, presentes en sus cuerpos de madera, caña o resina. Se les atribuyen poderes específicos, amistades, enemistades, gustos y parentescos, todos operantes en una voluntad propia y, al parecer, independiente de otro ser absoluto que los rijan.

A continuación, está el texto “Dioses y santos fundadores de pueblos y cultos”, de Ana María Velasco, quien examina diacrónica y sincrónicamente el vínculo entre las creencias sobre las apariciones, los sitios sagrados del paisaje y los cultos, con la fundación de pueblos o santuarios. Narraciones que provienen de la tradición oral, en las cuales las historias de los santos hispanos se conjuntan con otras de origen mesoamericano. Como parte del análisis, se toma en cuenta un factor constante que surge en relatos y mitos —retomando la definición de mito propuesta por López Austin—,¹ tanto en los de origen hispano como indígena: los conceptos de lo *liviano* o *ligero* y lo *pesado*, en palabras de la propia autora en la conclusión de su texto:

Lo pesado se asocia en Mesoamérica al pecado, a la enfermedad, a la muerte, a la tierra y la montaña donde habitan los seres telúricos amenazantes de otras eras o el diablo mismo, sin embargo, también se vincula con la concepción cíclica del universo al surgir nuevamente la fértil semilla y el agua. En la creación de una era y el fin de otra, la fundación de un pueblo o de un santuario y un culto se observa que lo pesado puede simbolizar creación y es una analogía

¹ De acuerdo con López Austin, el mito es un hecho histórico de producción del pensamiento social inmerso en decursos de larga duración...sus elementos se aglutinan y ordenan en torno a dos núcleos que son recíprocamente dependientes: a) una concepción casual y taxonómica, de pretensiones holísticas, que atribuye el origen y naturaleza de los seres individuales, de clases y de los procesos a conjunciones particulares de fuerzas personalizadas. b) Una construcción de relatos que se refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas, bajo el aspecto de cursos de acontecimientos de tipo social... En este trabajo, por lo tanto, se conjugan el mito como creencia y como narración y que vinculan (por las apariciones en el paisaje) a la naturaleza con el mundo social. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*. Alianza, México, 1990: pp. 481-482.

que sucede en el pensamiento hispano y mesoamericano; en el sentido que gracias a la pesadez, a la movilidad e inmovilidad empieza la relación con un santo, en ambos mundos se da una resignificación de conceptos y en Mesoamérica se concilian los elementos cristianos dentro de las antiguas concepciones del tiempo mítico.

En seguida se encuentra el texto de Jorge Escamilla Udave, “El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca”. En este escrito, Escamilla ofrece algunas aproximaciones sobre el origen de las imágenes de los santos y su peculiar intercesión divina entre grupos de filiación totonaca, en el territorio central veracruzano, presencia en la que descansa la trascendencia del proyecto evangelizador de la etapa colonial. El autor deja claro que el magno proyecto en la zona basó su eficacia en la fórmula de convencimiento de movilidad poblacional indígena, con el objetivo de establecer nuevas congregaciones en territorio distante de la zona de impacto de las pandemias desencadenadas tras el contacto español.

A lo largo del primer siglo de dominio ibérico, se presentan repetidos brotes de la peste que los indígenas denominaron *matlazáhuatl*, introducidas por contagio casi a la par de haber establecido contacto con las huestes conquistadoras, brotes que diezmaron la población casi al punto de su extinción. Este inesperado fenómeno tuvo influencia directa en el proyecto evangelizador, haciendo a los religiosos optar por ciertas acciones de emergencia a fin de asegurar la predicación mendicante —que enfrenta a las terribles enfermedades, como al espíritu remiso indígena y a sus agrestes territorios—; con este objetivo se articula el plan de la introducción de las imágenes de los bienaventurados, basados principalmente en su virtud *patognomónica*, aplicando “todo el énfasis en sus atributos como el dolor, la resignación y el martirio”,² por lo que el culto alrededor de su divina gracia estará caracterizado por la creación de hermandades devocionales, auspiciadas por la relación entre pueblos, fincadas en un esquema anual de visitas recíprocas

² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México: UV, INI, Gobierno del Estado de Veracruz y FCE, 1992, p. 93.

de comunidades y santos, con lo que se establece la regla de conducta a seguir entre indígenas totonacos de ésta región misanteca.

Continuando con la rica gama de escritos incluidos en este volumen, Alicia María Juárez Becerril nos ofrece “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, donde la autora apunta que, mediante la interpretación propia que los especialistas meteorológicos o tiemperos han dado a los santos a lo largo de la historia, adquieren otras dimensiones que se sustentan en su forma de ver la vida. En ese sentido, los santos interactúan a la par con las divinidades de la naturaleza: *dueños, señores, muertos, niñitos*, entre otras entidades sagradas que, bajo una forma sincrética, sustituyeron parcialmente las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas y se postraron en concepciones católicas.

En su texto, Juárez Becerril estudia dichas entidades sagradas en un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza. Es decir, se les ubica en un nivel en donde las propias comunidades les otorgan el papel de propiciadores del agua, así como los causantes principales de los infortunios en torno a ella (exceso de lluvia, nubes negras, granizo, e incluso sequía). Son seres que controlan desde “allá” o desde “arriba”, el orden del mundo. El análisis aborda conceptos complejos que toman en cuenta una lógica regional, basada al mismo tiempo en una cosmovisión particular en relación con los elementos agrícolas. Se parte de los términos antropológicos de *sincretismo* y *religiosidad popular*, para entender la transformación paulatina en los procesos de larga duración que viven las comunidades campesinas y su vinculación con la naturaleza.

Por su parte, Adelina Suzan Morales, en “El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular”, revisa diversas manifestaciones de la religiosidad popular, destacando algunos elementos del culto a los cerros y la fertilidad de la tierra, resultado del sincretismo y reinterpretación simbólica. Destaca que se trata de mecanismos culturales dados entre sociedades de tradición agraria al recibir la influencia del catolicismo. Específicamente, la autora se refiere a la concepción que el pueblo de Xicochimalco, Veracruz tiene acerca de Juan del Monte, entidad sagrada que regula las riquezas naturales y cuyo papel se articula con el trabajo del pueblo durante la vida ritual, sobre todo, durante el

culto a los santos patronos, así como en la vida cotidiana. En las propias palabras de la autora:

Las creencias y el culto acerca de Juan del Monte son parte del proceso ceremonial, desarrollado durante el ciclo de fiestas patronales. Además, como en muchas partes de México, este calendario ritual mantiene cierta articulación con los ciclos agrícolas, asimismo con los ciclos estacionales (humedad y sequía). Durante el ciclo ritual, no sólo se les rinde culto a los santos patronos, existen otros seres sagrados a quienes también se les venera, estos son los dueños de la naturaleza. Su culto es de menor importancia que el de los santos católicos, sin embargo, ellos tienen un lugar importante en el proceso ritual, especialmente en la elaboración de ofrendas. Entre santos católicos, dueños de la naturaleza y humanos, existe una convivencia y reciprocidad que se manifiesta durante el tiempo sagrado.

Continúa el desarrollo del volumen con el texto titulado “¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México”, de María Elena Padrón Herrera, quien expone acerca del ciclo festivo y el sistema religioso en San Bernabé Ocotepéc, pueblo ubicado al suroeste de la Ciudad de México, en la delegación Magdalena Contreras. Dicho ciclo festivo se expresa en complejos devocionales que imbrican en un mismo proceso ritual diversos elementos socioculturales y en conjunto objetivan ideas, creencias y sentimientos en prácticas rituales coherentes y articuladas. Éstas muestran la manera cómo el pueblo entiende y vive su religión. Los santos patronos de los pueblos, la Santa Cruz, el Señor del Monte, la Madre Tierra, constituyen entidades poseedoras de un poder divino, ambivalente y contradictorio; son seres poderosos capaces de controlar las fuerzas de la naturaleza en beneficio o en perjuicio de los seres humanos. Por ello, es costumbre “pedir licencia o permiso” para iniciar un ritual y ofrecer el trabajo de hombres y mujeres, para agradecer y pedir “licencia para el año venidero”. La autora refiere lo siguiente en su conclusión:

Durante los días de fiesta es común escuchar las siguientes frases de despedida “¡Hasta el año venidero, si el Señor nos da licencia! ¡Si el Señor nos presta vida!” Son palabras que adquieren un profundo sentido, si se enmarcan en el contexto sociocultural de los pueblos. Pedir licencia no es sólo pedir permiso para realizar un ritual, para dar culto o venerar a la divinidad. Pedir licencia a las divinidades es pedir el don de la vida y dar licencia es prestar vida a cambio de veneración. El que pide paga con su energía por la protección otorgada; éste es el sentido profundo que tiene el principio de reciprocidad, de intercambio de dones. Se pide licencia al santo patrón San Bernabé, a San José, al Señor del Monte, a la Tierra y a la Virgen de Guadalupe o al Niño Dios, para efectuar un ritual en el momento presente. También se pide licencia para un tiempo futuro, se pide el don de la vida y a cambio se da vida y se ofrenda trabajo.

El principio de reciprocidad rige las relaciones entre los hombres y las divinidades; cíclicamente se dan, se reciben y se devuelven dones, trabajo humano y divino, materializado de muy diversas formas. Los hombres ofrecen y los seres sagrados reciben danza, música, flores, copal, velas, aromas, oraciones, alabanzas, velaciones, comida, pirotecnia, etcétera; a cambio, las divinidades veneradas otorgan un buen temporal, alimento, trabajo, salud, el sustento necesario para la reproducción de la vida, de la naturaleza y del cosmos.

Finalmente, aparece el texto de Alba Patricia Hernández Soc, “Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)”. En estas líneas, la autora enfatiza que, al proponernos estudiar a los pueblos indígenas de Mesoamérica, es indiscutible el papel que juegan los santos, los cuales se entretienen en las relaciones sociales, políticas, históricas y culturales. El trabajo que expone Hernández Soc se circunscribe a los Altos de Guatemala. Los pueblos específicos son Santa Cruz del Quiché y Patzité, ambos indígenas quichés. En ellos, la autora ha podido observar el papel de sus santos, que no sólo son recreación de momentos festivos, sino que se encuentran vivos en todos los espacios de la vida comunitaria. Por ellos se elaboran alimentos sagrados;

también crean, a la par de sus habitantes, momentos históricos como su refuncionalización de contextos, para explicar que los habitantes han sido protegidos, cuando el enfrentamiento armado azotó el poblado. Con lo anterior, la autora se adscribe a lo que Félix-Báez ha propuesto como *religión popular*, para comprender cómo estos pueblos han creado una correlación horizontal con sus santos, los cuales no se ubican en un plano intangible, sino, por el contrario, en lo más tangible. Éstos se han hecho presentes en la conformación de las comunidades.

Es necesario —en justicia y honestidad— asentar con claridad que quienes participamos en el presente volumen hemos sido formados por la Dra. Johanna Broda y hemos sido partícipes en algún momento del Seminario de Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas, que ella dirige en el Posgrado de Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, lugar donde en años recientes han cobrado fuerza las discusiones acerca de la religiosidad popular de corte indígena y las posibilidades de análisis y teorías acerca de tales fenómenos, lo cual ha culminado con la publicación de varios trabajos que, en sus orígenes, se nutrieron de las reflexiones surgidas en dicho seminario y bajo las siempre pertinentes y enriquecedoras observaciones de su titular. Por ello, sin menoscabo del profundo afecto, a ella corresponden por derecho propio las líneas dedicadas a la presentación. Entre los participantes, merece mención aparte el Dr. Félix Báez-Jorge, quien en su vasta trayectoria académica nos ha legado una secuencia de estudios que abordan la complejidad de los fenómenos implícitos en la religión popular.³ Referencia obligada y maestro entrañable, a él mi profundo agradecimiento por participar en aquél simposio que ahora da pie a este libro conjunto, donde también nos distingue con su participación y donde generosamente aceptó aportar el epílogo.

³ *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1992; *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994; *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998; *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000; *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003; *Olor de Santidad. San Rafael Guizar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006; *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011; *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? (religiosidad indígena y hagiografías populares)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013.

Por último, agradezco a todos los compañeros y colegas que participaron con los trabajos que conforman este volumen, aportando desde sus ámbitos de investigación específica la riqueza que aquí se conjunta en este incesante camino de descubrimientos constantes e inagotable discusión teórica.

Santa Úrsula Xitla, Tlalpan, D.F., agosto de 2012
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Núcleos de identidad y espejos de alteridad

Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas

Félix Báez-Jorge
Universidad Veracruzana

Coordenadas

¿Cómo debe explicarse que en el imaginario colectivo de los huicholes la Virgen de Guadalupe sea considerada una mujer incestuosa y frívola? ¿Por qué los zoques de Chiapas conciben a Santa Mónica (canonizada como madre de San Agustín) como patrona del pueblo de Tapalapa, y padeciendo en el infierno por maltratar a las personas? ¿Desde qué ángulo simbólico debe entenderse que Santa Clara (patrona de Dzinzantún) sea imaginada por los mayas paseando cada año en la playa para saludar a su hermana la sirena? ¿Cuál es la perspectiva analítica pertinente para examinar los relatos de los otomíes de Temoaya que devocionan al apóstol Santiago por protegerlos en su lucha contra los españoles? ¿Es propio de un Santo patrono proyectar tensión entre sus devotos y amenazarlos con cambiar de residencia si no se le ofrendas sus alimentos preferidos? La pregunta surge de la compleja relación que los popolocas de San Marcos Tlacoyalco (Puebla) mantienen con su imagen epónima, una tardía expresión epifanía de Tlaloc.¹

Estas esquemáticas interrogantes refieren a la amplia variedad de narraciones que examino en mi ensayo ¿Quiénes son aquí los dioses

¹ Véase Báez Jorge *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? (religiosidad indígena y hagiografías populares)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013.

verdaderos? Religiosidad indígena y Hagiografías populares (que en breve entrará a prensas). La temática en cuestión me ha motivado desde años atrás. En mi libro *Entre los naguales y los santos*, señalé la importancia que reviste el estudio de las hagiografías populares indígenas en México, toda vez que incorporan elementos de ancestrales cosmovisiones y evidencian manifestaciones contrahegemónicas que desplazan los contenidos doctrinarios del catolicismo referidos a la santidad (véase Báez Jorge, 1998:155). En esas riquísimas vetas del imaginario colectivo, personajes míticos y deidades primigenias se asocian o se fusionan (de manera selectiva) con los santos, con diversas advocaciones marianas y con la imagen de Jesucristo, asumida desde distintas perspectivas. Se configura así una compleja criba simbólica dimensionada en el tiempo mítico y en acontecimientos de la historia local, al margen del canon y del control eclesiástico.

Con diferentes grados de profundidad las hagiografías indígenas han sido abordadas en diferentes estudios etnográficos. Frente a estos atisbos parciales, las perspectivas analíticas de conjunto son escasas, destacando entre éstas las pesquisas de Gonzalo Aguirre Beltrán (1986), Mario Humberto Ruz (1997) y Alfredo López Austin (1997). Los registros etnográficos examinados evidencian que las hagiografías transmitidas en las distintas etapas de la evangelización han sido reelaboradas en los marcos de la religiosidad indígena, estableciendo profundas divergencias respecto a las historias de vida difundidas por el clero a partir de lo establecido en el *Acta Sanctorum*.

En las hagiografías indígenas el mundo es concebido gravitando en torno a los seres humanos, visión que implica el lenguaje simbólico del mito y los enigmas inherentes a las divinidades. Estos relatos expresan formas singulares de comprensión y explicación de las paradojas que conlleva la santidad; son, en todo caso, sobresalientes expresiones del imaginario colectivo. En tanto manifestaciones religiosas devienen audaces tentativas que “tienden a concebir el Universo entero como humanamente significativo”, para decirlo con las palabras de Peter L. Berger (1967:28).

En las páginas siguientes examino estos relatos como entramados simbólicos que, ciertamente, no son una copia de la realidad objetiva, si bien revelan planos profundos y trascendentes de la condición humana.

Las imágenes presentes en estas narraciones populares se han reelaborado de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación.²

Al implantarse el catolicismo entre los pueblos indígenas la imaginación desbordada de la España barroca también fue trasterrada, según lo evidencian las historias de vida atribuidas a los santos en las comunidades étnicas. En estos relatos se registran elementos de la religiosidad popular hispánica. Recordemos a propósito el juicio de Horacio Salas, en el sentido de que

Desde el rey hasta el último campesino de Galicia, Oviedo o Aragón, todos, en la España barroca sufren una marcada influencia de ciertos fenómenos que juzgan sobrenaturales, y tienen gran inclinación a crear fábulas en las que lo maravilloso resulta protagónico (Salas, 1979).³

Serge Gruzinski (1994: 15, 44) señala que la Iglesia barroca precipitó a la población indígena a la “misma idolatría que antes había combatido”. Apunta que la recepción de las imágenes cristianas en la Nueva España no fue sinónimo de “adhesión apática”. Al contrario, los pueblos reaccionaron mediante “incesantes maniobras de apropiación”. Un amplio itinerario cubre la relación con los iconos del catolicismo barroco: “desde la supresión brutal hasta la experimentación, desde la interpretación derivada —anota Gruzinski— hasta la producción autónoma e incluso la disidencia iconoclasta” (Ibidem: 172). Este complejo proceso de comunicación remite a la dialéctica de la imagen y de la devoción, en cuya más acabada forma la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen, interacción simbólica que establece límites a lo sagrado.

Enfatiza Gruzinski que el culto indígena a los santos se fundamenta más en la imagen que en la palabra; advierte los efectos polisémicos que se produjeron al implantarlo y explica el papel de intermediación

² Aquí cabe recordar la precisa observación de Marcel Mauss en el sentido de que “el símbolo —genio evocado— tienen su propia vida, actúa y se reproduce indefinidamente” (Mauss, 1971: 28).

³ En diversos estudios Broda ha insistido en la necesidad de examinar la religiosidad popular española del siglo xvi enfatizando su comparación con los elementos simbólicos del mundo precolumbino (véase, por ejemplo, 2007).

simbólica que las imágenes cumplieron en el proceso evangelizador, sea como “imagen-memoria”, “imagen-espejo” o “imagen-espectáculo” en el teatro misionero (Ibidem: 99 ss y 144). Estimo que el planteamiento de Gruzinski es acertado para explicar los efectos generados por la imposición hegemónica de los iconos barrocos en las comunidades indígenas. Sin embargo, deja a un lado el análisis de los procesos de reelaboración simbólica que se desprenden de las prédicas doctrinales centradas en la vida de los santos. Como sabemos, las hagiografías tienen en la prédica eclesiástica una función trascendente, en tanto presentan a los creyentes ejemplos de virtudes cristianas.

Las hagiografías aceptadas por la Iglesia han sido escritas por los bolondistas, es decir, los jesuitas encargados de elaborar y publicar el *Acta Sanctorum*. Se tiene noticia que a la fecha se han escrito más de veinte mil hagiografías, siguiendo el proyecto originalmente concebido por Herbert Rosweyd a principios del siglo xvii. Al analizar la historia de la literatura hagiográfica, Santidrián y Astruga apuntan:

primero fueron las Actas de los mártires, Pasiones, Disposiciones, etc., que posteriormente dieron paso a las Leyendas y Tradiciones. Vinieron después las Vidas y las sentencias de los Padres del Desierto, para entrar en la Edad Media con la Leyenda Dorada, los Libros de revelaciones [...] hasta nuestros días con el Año cristiano, *Flor Sanctorum*, enciclopedias y Diccionario de los santos (Santidrián y Astruga, 1997:8).

Julio Caro Baroja (1995:110) indica que la Leyenda Dorada (escrita en 1264) ya estaba traducida al castellano en el siglo xv. Indica también que “Desde las épocas de las grandes persecuciones de la Edad Media avanzada, se fueron formando colecciones de vidas piadosas, enderezadas a robustecer la piedad de los fieles”. Entre los autores españoles que escribieron hagiografías en España, cita la *Flor Sanctorum* del clérigo Alonso de Villegas (publicada en 1565), así como la versión del sacerdote Pedro de Rivadeneyra, editada en Madrid en 1599, con múltiples reediciones. Estos libros ejercieron gran influencia en las familias cristianas y su contenido —sin duda— fue difundido en las prédicas de los misioneros en Nueva España. La literatura hagiográfica fue regulada

en 1625 por el Papa Urbano VII mediante un decreto “que prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin que contaran con la aprobación explícita de la Iglesia” (Véase Rubial García, 1993:76).

Los relatos hagiográficos de matriz indígena registrados en diferentes estudios etnográficos son diáfanas evidencias de que, más allá de los intereses eclesiásticos, los núcleos devocionales de las comunidades indígenas refieren, en última instancia, a razones existenciales, como son la preocupación colectiva respecto a la obtención de los bienes de subsistencia o la salud comunitaria. Tienen como foco de atención los espacios sagrados locales, la integración y cohesión social y la tradición mítica articulada en su visión del mundo. De ahí lo erróneo de definir su praxis religiosa en términos de “catolicismo popular” (Cfr. Báez Jorge, 2011: 213ss).

Las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas, resultados de procesos transculturales. Son expresiones que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen. En tanto relatos orales, operan con las características de los tropos, es decir, emplean las palabras con sentido diferente al que propiamente les corresponde, si bien mantiene con éste semejanza o analogía. Como en los tropos, en estas hagiografías se identifican sinécdoques, metonimias y metáforas, en tanto relevantes expresiones de la imaginación. Desde luego, este tipo de hagiografías no se proponen la demostración de los hechos narrados. Estos relatos orales son parte de la narrativa popular y sustento significativo de la tradición religiosa mesoamericana.

Durante siglos la religiosidad indígena ha operado en el marco de un complejo proceso de ideologización aceptando formalmente los rituales y símbolos de la religión hegemónica (o reinterpretando sus matrices conceptuales), mientras que en el nivel profundo su dinámica se sustenta en las lealtades a las creencias tradicionales (las “categorías de fondo del pensamiento mesoamericano”, en palabras de Galinier

[1999]).⁴ El equilibrio entre estas polaridades (que expresan permanente tensión) es posibilitado por el culto a los santos y por las variadas estrategias de reinterpretación simbólica (o alternativas sincréticas) en los planos de las cosmovisiones y la praxis ritual, que devienen claves identitarias. De tal manera, la religiosidad popular indígena sustenta lealtades, identifica alteridades y propicia la cohesión comunitaria a partir de la dimensión fundacional del pasado expresada en las dinámicas sociales del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico de la religión oficial contribuye a definir la adscripción social y la corporatividad comunitaria (véase Báez Jorge, 2011: 261-262).

Los escenarios fantásticos en los que se desarrollan las vidas de los santos devocionados en las comunidades indígenas poco (o nada) tienen en común con los contextos geográficos, históricos y sociales establecidos en las hagiografías difundidas por la institución eclesiástica. Animados por las dinámicas propias del imaginario colectivo, estos relatos innovan episodios míticos, recrean sucesos de la microhistoria comunitaria, establecen la naturaleza de las identidades étnicas y son referentes sustantivos de la praxis ritual.

Atisbos etnográficos

En su ensayo sobre el imaginario hagiográfico en la cosmovisión maya contemporánea, Ruz (1997) analiza de manera magistral los complejos planos implicados en la reinterpretación de la vida de los santos, más allá de la ortodoxia católica. Escribe con razón que “si los santos lograron permanecer en el paisaje maya fue gracias a la capacidad de sus nuevos hijos para incorporarlos a su antiguo universo cultural”, y agrega certero: “se trata de seres pertenecientes ya a la cultura local, no de importaciones occidentales” (Ruz, 1997: 382).

⁴ La búsqueda de “categorías de fondo” en el pensamiento mesoamericano, planteada por Galinier, enfatiza la necesidad de examinar “los sistemas cognitivos que no se detienen en la frontera de conocimiento explícitos”, más allá del “atomismo etnográfico” que ha terminado “por hacer casi imposible una reflexión global respecto a una supuesta ‘comprensión mesoamericana’” (*Ibidem*: 103-109). En sus planteamientos critica las reflexiones en torno a las cosmovisiones que dejan “en la sombra la cuestión del trabajo psíquico de la cultura” (*Ibidem*: 103).

De acuerdo con la tradición mam, registrada por Charles Wagley, San José y la Virgen María fueron los primeros indígenas que vivieron sobre la tierra. José creó el Sol, la Luna y los hombres. Sin embargo, el mundo que formó era muy plano y “los astros aparecían cuando les venía en gana”. Su hijo Jesucristo tuvo que reestructurar el mundo, ordenando al Sol y a la Luna salir a determinadas horas y brillar con “diferente intensidad”, enseñó a los hombres las horas de comer y dormir, además de crear montañas, valles y barrancas. Al examinar el papel que Jesucristo desempeña en la visión del mundo de los mames de Santiago Chimaltenango (Guatemala), Wagley (1957:179) indica que, si bien se equipara a Dios, “Cristo es presentado como un héroe de la cultura, y en otras versiones [...] es claramente un embabucador, y en todas las historias, es un indígena, no un ladino” (Ruz, 1997: 385ss).

En sentido diferente, un relato tzeltal registrado por Alfonso Villa Rojas (1990: 651) explica que en sus orígenes Jesucristo “era muy malo, odiaba a los hombres porque destruía las cosas que había creado y además porque producían malos olores (orina y excremento)”. Por ello les envió un diluvio e hizo otros seres humanos que no tuvieran “agujeros”. Guardó estos “muñecos” en una cajita, pero Santo Tomás se enteró y destruyó a palos “las copias de los hombres”, pese a los regaños de Jesucristo. Con razón, Ruz advierte en esta narración una posible asociación con “las creaciones sucesivas de muñecos narradas en el Popol Vuh” (Ruz, 1997: 386).

Para ilustrar la enorme variedad de los registros hagiográficos de matriz popular, conviene referir otros ejemplos distantes del mundo maya. Los huaves de San Mateo del Mar conciben el papel de los santos a partir de su propio entorno cultural y geográfico. En un registro de Elisa Ramírez Castañeda, San Mateo, San Francisco y San Dionisio pelean por un cerro, después de que se habían enfrentado con los juchitecos por la posesión de unas campanas: “San Mateo mandó al rayo para que fuera a cortarle la cabeza a San Dionisio [...]”. La autora antes citada anota enseguida que “Cuando el rayo iba a cortarle la cabeza, le cortó sólo un pedazo y por eso hasta la fecha San Dionisio tiene las manos en la cabeza para agarrársela, para que no se le caiga” (Ramírez Castañeda, 1987: 73).

Aquí es preciso citar la atinada observación de Saúl Millán:

San Mateo, San Francisco, San Dionisio son figuras que pertenecen más a sus espacios comunitarios que a la hagiografía judeo-cristiana. Su naturaleza ‘patronal’ no sólo deriva del hecho de servir como topónimos de los municipios huaves, sino de la protección que cada comunidad les reconoce. (Millán, 1995:156).

En el ciclo mítico cristiano de los huicholes se establece un sitio de primera importancia para la Virgen de Guadalupe, si bien es identificada con la Diosa del Mar y de la Lluvia, con la Abuela Crecimiento y su equivalente Otuanáka, deidad del inframundo, según lo indica Robert M. Zingg (1982, t. i: 171). Un relato registrado por este autor explicita los planos polisémicos que la imagen guadalupana tiene en la cosmovisión huichol. La narración habla de la búsqueda que San José y la Virgen de Guadalupe emprendieron para hallar al Santo Cristo (quien le dio orden al “mundo de los mexicanos”), llegando hasta las márgenes del mar. En esa región estaban situados los “ranchos de los gachupines”, de los judíos, los turcos y los monos. Muchos de ellos “deseaban tener relaciones sexuales con la Virgen de Guadalupe debido a su gran belleza”. Mientras San José estaba ausente “esas razas violaron a la Virgen, atacándola por la fuerza. San José creyó que había sido infiel a sus votos de castidad”, por lo cual la repudió. Sin embargo, “el Padre Sol conocía perfectamente lo ocurrido. Le dio a la Virgen ropas nuevas y bonitas y ordenó fuese elevada a su propia categoría”. Desconfiado y celoso, “San José perdió a la Virgen por haber sospechado que ella le fue infiel, cuando en realidad la habían forzado”. A pesar de todo lo acontecido, “San José le envió un ramillete de flores, que la virgen halló mientras barría en el patio de la danza”. Ocultó las flores entre sus ropas y éstas “penetraron en su vientre, embarazándola”. Informado de lo sucedido, San José “regaló prendas de vestir a la madre y a su hijo, además de ciento cincuenta dólares”. El niño “era huichol pero enmascarado de mexicano” (Zingg, 1982, t. ii: 264-266; Cfr. Báez-Jorge, 2000: 236-238).

En los fragmentos del relato antes citado, advertimos, en primer lugar, la reelaboración del mito huichol que narra el episodio del Padre Sol cuando embaraza a la Niña-Maíz regalándole flores que se introducen en su vientre. La fecundación mágica de la Virgen de Guadalupe

denota la misma idea explicitada en la narración mítica referida al nacimiento de Huitzilopochtli, concebido por Coatlicue cuando guardó “en el seno junto a la barriga” un ovillo de plumas mientras hacía penitencia (barriendo) en el cerro de Coatepec, de acuerdo con la información de Sahagún (1969: cap. II, inciso 2.2).

En el valioso rescate etnográfico de las súplicas terapéuticas de los nahuas de la Sierra de Puebla realizado por Italo Signorini y Alessandro Lupo, se identifica la articulación simbólica de las hagiografías populares concernientes a San Antonio Abad y a San Antonio de Padua (Signorini y Lupo, 1989: 5 y 8). En palabras de López Austin (vertidas en el prólogo al citado estudio), estos textos religiosos refieren a una praxis que protege la salud y que “conjuga lo real con lo imaginario”; se trata de “una construcción” de pensamiento y práctica que rebasa con amplitud el calificativo de sincrética, independientemente que puedan reconocerse en ella los orígenes, mesoamericanos y cristianos (López Austin, en Signorini y Lupo, 1989: 5 y 8).

Al analizar la súplica de un tepahtihque (“curandero experto en la curación ritual del nemouhtil”, es decir, el espanto producido por la pérdida de acáhuil, componente espiritual de los humanos), Signorini y Lupo indican:

En la representación verbal que hace el tepahtihque de los embates mágicos estos se traducen en el envío de demonios amo cualimeh, bestias feroces [...] Por ello después de invocar en su defensa a Cristo y a la Virgen, implora al Santo que mejor que ningún otro supo afrontar y vencer insidias parecidas: San Antonio de Padua. Sin embargo, en el peculiar entramado hagiográfico del autor de la súplica, bajo el nombre de este Santo se cela una divinidad de carácter compuesto que participa no sólo de las virtudes taumatúrgicas reconocidas al Santo de Padua por la tradición popular europea [...] sino también de cualidades y atributos de San Antonio Abad, en concreto y, principalmente su celebrísima lucha contra los demonios tentadores. Además a este San Antonio, uno y poliforme, se le atribuye el control del fuego y sus manifestaciones: San Antonio él manda la

lumbre, los quiouhteyome, ‘rayos, aire’ (“los vientos”) (Signorini y Lupo, 1989:280).

Los autores mencionados indican que en la súplica de una anciana se invoca al santo como “San Antonio tixochitzin/ flor de fuego/ ‘de la lumbre’; San Antonio ticohuatzin/ serpiente de fuego/ de la lumbre”, y también se le llama “San Antonio timeyotzin/ rayo de fuego/ ‘reflejo de la llama’”, lo que en opinión de Signorini y Lupo “conforma su asociación con los componentes ígneos del cosmos”. Con razón, señalan que:

Esta asociación ha de ser atribuida tanto a la iconografía sobre San Antonio de Padua —representado con la azucena (castidad), y a menudo también con el libro (doctrina) y la llama (de la fe), como a las creencias populares europeas en torno a San Antonio Abad—, invocado en la cura del Herpes Zoster (denominado precisamente “fuego de San Antonio”), para lo cual conservaban los tizones apagados de las hogueras encendidas, la noche de la víspera del 17 de enero, festividad al santo (Ídem).

En su revelador estudio *Hombre-dios*, López Austin marcó hace casi cuatro décadas la orientación analítica pertinente para examinar el proceso abordado en párrafos anteriores:

Al llegar la conquista y con ella el cristianismo, no fue posible renunciar a la protección de los creadores de hombres. La gran religión desapareció de un golpe. Quedaba un pueblo de agricultores, ligado a su agua, a su cerro. De su protector seguían viniendo vida, vegetación, amparo, salud, profesión, liga, esperanza de libertad. No debían abandonarse, como querían los dominadores, los pueblos indios a los nuevos númenes desconocidos. La presión de los misioneros dio solución. Podrían los indígenas llevar a cabo una sustitución simple de nombre, de imagen para aprovechar un satisfactorio recurso: el paralelismo cultural: los santos patronos de los pueblos. (López Austin, 1973: 76).

Los santos: identidades propias y ajenas

En el marco de la naciente Contrareforma el Primer Concilio Mexicano celebrado en 1555 facilitó e impulsó el culto a los santos y a la Virgen María en las comunidades indígenas, acción articulada básicamente al calendario agrícola, a la congregación de pueblos y a las cofradías. Este cónclave anticipó los acuerdos del Concilio de Trento (celebrado entre 1545 y 1563) en lo relativo al empleo de las imágenes. Para comprender los alcances de esta política eclesial (a tono con el pretendido papel de España como nación “elegida de Dios”), vale la pena acudir a la certera observación de Charles Gibson (1967:136-137):

La imagen que cada comunidad veneraba era una encarnación del sentido interno del pueblo. La concepción española del santo patrón fue adoptada con entusiasmo por las comunidades indígenas y en los registros [...] puede encontrarse algunas veces una antigüedad falseada de la iglesia local, como si la reputación y el estatus dependieran de una fecha temprana en la Iglesia y en la cristianización [...] ¿Qué logró, en definitiva, la Iglesia? En la superficie logró una transición de la vida pagana [...] Bajo la superficie, en las vidas privadas y en las actitudes encubiertas y en las correcciones internas de los indígenas, tocó pero no transformó sus hábitos.

En otro orden de ideas, Antonio Rubial García ha examinado los textos hagiográficos novohispanos como “productos derivados de la necesidad de los criollos de conseguir santos americanos”, subrayando cómo “sus frustrados intentos se contraponían a la actitud de dominio político y religioso de Madrid y de Roma” (Rubial García, 1993:104). Desde el siglo xvii los criollos alentaron “la esperanza de que la iglesia romana les canonizara santos que habían nacido o actuado en esta parte septentrional de la América”, evidenciando que el nacionalismo y la religiosidad fueron “dos factores que evolucionaron entrelazados” (Ibidem, 1993: 77). Sus resultados fueron nulos. La reflexión de Rubial García evidencia la función política otorgada al quehacer religioso, y el

manejo de la santidad en los marcos del poder. La Virgen de Guadalupe, convertida en icono de la insurgencia del siglo xix, salvaría, sin embargo, los controles de la jerarquía eclesiástica en tanto eje en el que gravita la mariología popular (Cfr. Báez-Jorge, 1999: 157 ss). En este orden de ideas, suscribo el punto de vista de Julio Caro Baroja (1995:16), en el sentido de que “en términos históricos, el concepto de santidad es muy relativo”.

En una perspectiva diferente a la de los criollos, los pueblos indígenas no buscaron canonizar sus propios santos, sino incorporar las imágenes que les fueron impuestas por la evangelización colonial al entramado de sus cosmovisiones. Esta operación (de claro sentido contrahegemónico), realizada al margen del control eclesiástico, debe entenderse como un complejo proceso signado por la dialéctica de la identidad y la alteridad: si en un principio los santos fueron representaciones asociadas al otro, terminaron confundándose en los imaginarios colectivos del nosotros. Las identidades comunitarias se configuraron de tal manera a través de imágenes construidas a partir de la alteridad. Ha sido esta una dilata dinámica identitaria en permanente reelaboración, flujo de imágenes y concepciones refractadas en el espejo del catolicismo hegemónico. Pero ¿cuáles fueron los pivotes de este proceso?

Por cuanto hace a los referentes míticos advertidos en las hagiografías populares, la contribución de López Austin en torno a la innovación del mito colonial deviene herramienta analítica fundamental para el examen de estos relatos. Nuestro autor observa que “es más productivo estudiar la parte colonial de la tradición, cuando ésta sufre los drásticos cambios de la convergencia al cristianismo”, punto de vista que amplía al indicar que, en la perspectiva anotada, “sus transformaciones son más fáciles de precisar, y son más claras las modalidades, causas y consecuencias de los cambios”, puntualizando que los resultados de la pesquisa “no pueden proyectarse mecánicamente al pasado prehispánico, pero auxilian a la comprensión de un proceso histórico que es homólogo en algunos aspectos” (López Austin, 1997: 232).

Como se ha visto en los relatos antes referidos, se asigna a los santos vínculos con las entidades sagradas autóctonas que rigen el orden cósmico y terrenal. Estas arcaicas configuraciones definen, en sentido general, los perfiles de las hagiografías locales, concebidas y dinamiza-

das a contrapelo del control eclesiástico, en el conflictivo contexto de la sujeción social y la explotación económica que confrontan los pueblos indígenas. Es precisamente ahondando en el sustrato cultural mesoamericano como se explica, en primera instancia, esa riquísima veta del imaginario colectivo en el que ancestros, deidades locales, héroes culturales y personajes del santoral interactúan simbólicamente en las narraciones.⁵ En efecto, como lo ha indicado Galinier (1990), el carácter antropomorfo de los santos facilitó su asimilación con los dioses autóctonos, así como la asignación de funciones y atributos análogos y su inserción en la organización social mediante la ritualidad.⁶ El examen de las aproximaciones hagiográficas concebidas por las comunidades indígenas evidencia que, como lo observó Todorov (1987: 195), “la relación con el otro no se construye en una sola dimensión”. Transponiendo su condición hierofánica en la alteridad de la religión hegemónica, los santos fueron transformados en vehículos identitarios. A un tiempo lejanos y cercanos, de epifanías impuestas por el catolicismo barroco, se convirtieron en seres “vivos”, en sujetos que operan en las tradiciones locales, encarnan las pasiones humanas y los conflictos comunitarios en los imaginarios colectivos. A través de sus santos y de los relatos que describen sus perfiles entreverados entre el mito, la leyenda y la realidad, los pueblos indígenas establecieron una nueva relación con lo sagrado, plataforma ideacional extraviada cuando fueron silenciados sus antiguos dioses.

Según lo ha indicado Ruz (1997: 464-465), los desafíos que enfrenta el culto de los santos ante la llamada Nueva Evangelización o los embates de las iglesias protestantes propiciarán seguramente el surgimiento

⁵ De acuerdo con la explicación de Maldonado (1985: 61-62) a principios de siglo xx el benedictino francés Dom F. Cabrel reunió en su libro *Les origines liturgiques* numerosas evidencias en apoyo de su tesis respecto a que el culto de los “ídolos es frecuentemente sustrato al culto de muchos santos y mártires, y que sigue latente bajo la capa del santoral”. Maldonado, basado en los estudios del bolondista P. H. Delebaye, indica también que “el culto a los santos ha ocupado frecuentemente el lugar de los cultos paganos (dioses, figuras demiúrgicas, mediadores divinizados [...]). Estos procesos son de particular interés para entender la configuración de la tradición religiosa mesoamericana, y ameritan estudios comparativos que deberán orientarse, necesariamente, desde la perspectiva interdisciplinaria con los enfoques de la antropología y la historia, como lo ha sugerido Johanna Broda (p.e. 1995 y 2002).

⁶ Gómez Arzápalo (2009: 207) apunta con razón que “Los santos, al ser concebidos como parte de la comunidad, participan de los derechos y obligaciones que todo habitante tiene. El hecho de que se les imagine como habitantes del pueblo, crea ciertas responsabilidades para con [...] sus vecinos, de quienes reciben en abundancia a lo largo de todo el año”.

de nuevas elaboraciones en el imaginario colectivo. Ésta es una temática que debe contemplarse, necesariamente, en futuros estudios. En todo caso, debe atenderse la incisiva observación de Manuel Gutiérrez Estévez (1993: 374-375), respecto a que la interrogante crucial “sobre la formación de las representaciones del otro es, simultáneamente y de forma ineludible, una pregunta sobre el proceso de constitución de las representaciones del sí mismo”. De acuerdo con esta argumentación, “la alteridad es el espejo deformado, cóncavo o convexo, en el que se manifiesta la imagen de la identidad”. Se trata de representaciones de consistencia precaria, “nunca sustancial —anota Gutiérrez Estévez— aunque todos los implicados, ‘nosotros’ y ‘ellos’, han de pretender que tengan una apariencia de ‘realidad’, de ‘identidad’ propia y ajena”. Y eso mismo constituyen las imágenes de los santos en las comunidades indígenas: entidades, a un tiempo, propias y ajenas cuyos perfiles y atributos son concebidos en términos dinámicos, oscilantes con los ritmos que marca la cotidianidad inmersa en la subalteridad social y política. Escenario imaginativo casi inasible, repelente a las clasificaciones taxonómicas, pero proclive al análisis de la retórica. Es decir, “el estudio de los tropos sobre otros mediante los cuales se construye discursivamente la propia identidad (Ibidem: 376).

En las hagiografías examinadas a veces la imagen de los indígenas (el nosotros mismos) se distingue diáfananamente de la de los otros. Sin embargo, en ocasiones diferentes, al presentarse simétricamente invertidas (por ser el “enemigo en el espejo”), se confunden, es decir, una y otra “contagian sus rasgos”. En consecuencia, el nosotros (la “autoconciencia de una identidad colectiva”) se construye mediante representaciones elaboradas sobre los otros (en este caso, los santos), y al configurarse así el “nosotros” refracta la imagen de los otros, se convierte en su reflejo (Íbidem: 375).

Estimo de interés comparar el complejo proceso en torno al papel que en México y Guatemala cumplen las hagiografías populares indígenas en la construcción de la alteridad, con las conclusiones que sobre este tema ha expresado Luis Millones en su ensayo dedicado a los santos patrones en la religiosidad andina. Con su agudeza analítica acostumbra, Millones apunta:

La fidelidad no siempre cambiante a los santos, vírgenes o cristos, responde constantemente al ritmo de las necesidades de la sociedad local [...] El patrono así adquirido abandona la historia de la que fue provisto por el dogma católico. El Cristo Cautivo no evoca en los monsefuanos ningún episodio de vía crucis, sus cadenas son explicadas convincentemente por el deseo del pueblo de que la estatua (que tiene vida en un sentido cercano a las momias de los inkas) permanezca en su territorio y no vaya a hacer milagros a lo vecinos. “Es un Cristo escapero”, dicen los monsefuanos si no lo encadenan huirá por los campos a pasearse y de pronto a beneficiar a otros. (Millones, 2005: 30).

La semejanza en los procesos de reelaboración simbólica en Mesoamérica y los Andes por cuanto hace a la devoción a santos y vírgenes (y la consecuente configuración de las hagiografías populares), es notable. Apunta Millones:

Tampoco la Virgen de la Puerta o la Inmaculada Concepción o San Sebastián del Cusco, responden en sus dominios al tenor de la doctrina cristiana. Otras “historias sagradas” alimentan la fe de los sabios del pueblo, aquellos amautas ágrafos que tuvieron su máximo escriba don Felipe Guamán Poma [...] ninguno de estos milagrosos patrones ha oscurecido el comportamiento tradicional de los fieles, que parece haber tomado forma definitiva en algún momento de la Colonia, en pleno apogeo del barroco americano (Ibidem: 30-31).

Las hagiografías ideadas por las comunidades indígenas son representaciones colectivas que operan en el ámbito identitario. Expresan, en este sentido, los procesos de transformación cultural y las dinámicas sociales inherentes a las relaciones interétnicas. En esta perspectiva, la otredad y los planos referidos a la constitución de las imágenes que articulan la identidad étnica (el nosotros) son referentes simbólicos significativos en la cosmovisión y en el conflictivo ámbito de la realidad social.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1986, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Universidad Veracruzana: Xalapa.
- BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 1998, *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana: Xalapa.
- , 1999, *La parentela de María* (2ª edición). Universidad Veracruzana, Xalapa,.
- , 2011, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 2013, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? (religiosidad indígena y hagiografías populares)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BERGER, P. L., 1967, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociology theory of Religion*. Doubleday Anchor Book. New York.
- BRODA, JOHANNA, 1995, “La historia y la etnografía. Cambio y continuidades culturales en las sociedades indígenas de México”, en *Reflexiones sobre el quehacer del historiador*, UNAM, México, pp. 11-36.
- , 2002, “La ritualidad mesoamericana: tradición y cambio cultural después de la conquista”. Conferencia inaugural. Dona u Universitt Krema. 6-VI- ms.
- , 2007, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas”. Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. México.
- CARO BAROJA, J., 1995, *Las formas complejas de la vida religiosa* Galaxia Gutemberg, Barcelona. Vol. I.
- GALINIER, J., 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto Nacional Indigenista/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- , 1999, “L’entendement mesoaméricain. Catégories et objets du monde”. *L’Homme*, núm. 151, pp 101-122. París.
- GIBSON, CHARLES, 1967, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI, México.
- GÓMEZ ARZAPALO, RAMIRO, 2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- GRUZINSKI, SERGE, 1994, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”*, Fondo de Cultura Económica, México.

- GUTIÉRREZ, ESTÉVEZ, M., 1993, "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad", en *De palabra y obra en el nuevo mundo*, G. H. Gossen, J. Jorge Klor de Alba, M. Gutiérrez Estévez, M. León Portilla (eds.), Madrid: Siglo XXI, Junta de Extremadura, pp. 323-376.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, 1973, *Hombre-Dios. Religión y Política en el mundo náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , 1997, "Cuando Cristo andaba de milagros: La innovación del mito colonial". *De hombres y Dioses*. X. Noguez y A. López Austin (coords.), pp. 224-251. El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, México.
- MAUSS, M., 1971, "Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la Psicología" *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.
- MALDONADO, LUIS, 1985, *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae, Santander, España.
- MILLÁN, SAÚL, 1995, "Huaves". *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región transístmica*. INI, Sedesol, México.
- MILLONES, LUIS, 2005, "De las siete ciudades de Cibola a la urbe indiana. Apuntes para una historia de los santos patronos". *Ensayos de historia Andina*. L. Millones (ed.), Universidad Nacional Mayor de San Andrés, Lima, Perú, 11-36.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, E., 1987, *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar*, Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO, 1993, "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Espiritualidad barroca colonial: santos y devociones en América. C. García Ayuardo y M. Ramos Medina (coords.), Universidad Iberoamericana, INAH, Condumex, México, Vol. I, p. 71-107.
- RUZ, M. H., 1997, "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el área maya", *La Iglesia Católica en México. Evangelización, política y religiosidad*, Ed. de Nelly Signaut, Zamora, El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, México, pp. 381-405.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE, 1969, *Historia general de las cosas de Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices de A. M. Garibay K., Porrúa México. 4 t.

- SALAS, H., 1979, *La España barroca*. Athalena: Barcelona.
- SANTIDRIÁN, P., y ASTRUGA, M. DEL C., 1997, *Diccionario de los santos*, Verbo Divino, Navarra.
- SIGNORINI, I. y Lupo, A., 1989, *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- TODOROV, T., 1987, *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI, México.
- VILLA Rojas, A., 1990, *Microfilm collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology*, Núm. 7, Universidad de Chicago (traducción al español publicada en 1990).
- WAGLEY C., 1957, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico social de una comunidad Indígena de Huehuetenango*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala.
- ZINGG, R. M., 1982, *Los huicholes. Una tribu de artistas*. Instituto Nacional Indigenista. Clásicos de la antropología mexicana. México, 2 tomos.

Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental, México

En las comunidades de ascendencia indígena en México, el papel que juegan los santos en la vida social es algo digno de examinarse desde la antropología y la filosofía, respetando la interpretación autóctona que, en las diferentes variantes locales, preserva un rico bagaje cultural e histórico que ha sido tradicionalmente despreciado tanto por la historia oficial del Estado, como por la parte hegemónica eclesiástica. Estos entes numinosos son considerados como personajes vivos y presentes en los pueblos, como entidades sagradas que, si bien nominal e iconográficamente proceden de la religión católica, desde la observación etnográfica se evidencia una concepción de lo divino culturalmente diferente a la tradición cristiana “occidental”.

La divinidad se integra, en estos contextos culturales, a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes en la sociedad. Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman —mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones— la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región.

Enfoque etnohistórico

En primer lugar, debemos mencionar que este trabajo parte de un esfuerzo multidisciplinario que combina la labor etnográfica, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, con los datos históricos recabados en las fuentes coloniales tempranas, en principio, y los demás documentos históricos de que se disponen a lo largo de los complicados procesos sociales que estos grupos han vivido en sus continuos reacomodos frente a los grupos hegemónicos. Este enfoque es propio de la disciplina antropológica llamada *etnohistoria*, que ha sido fuente de no pocas discusiones teóricas y metodológicas, tanto por parte de los etnólogos como de los historiadores, viéndose muchas veces con recelo por los investigadores “instalados” de una manera férrea en una u otra disciplina. Sin embargo, la combinación no arbitraria, sino coherente, ordenada, sistemática y crítica de los datos recabados en la investigación de campo en contextos indígenas, articulada a los datos históricos que proporcionan las diferentes fuentes, permite un acercamiento que resulta muy sugerente al tratar de entender procesos de larga duración en la pervivencia de ciertos elementos ancestrales reformulados constantemente a lo largo del devenir histórico concreto de estos grupos culturales. El enfoque etnohistórico permite una interpretación donde el *otro* —no considerado en la historia “oficial”— tiene cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas. Se trata de dar cuenta de un proceso cultural cuya conformación apunta y sugiere, una y otra vez, a considerar que no es posible la comprensión unilateral de la historia

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 les 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, etcétera? 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; siguiendo a Broda (2001: 15-45), en el ritual se expresan de manera visible los contenidos abstractos de la cosmovisión, es decir, lo que se concibe desde la cosmovisión se expresa materialmente en el ritual y éste es empíricamente observable. Dentro de tal 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 con 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.

Sincretismo y reformulación simbólica

El concepto que nos ayuda a dar cuenta del proceso social, histórico-dialéctico, que se vive de forma dinámica en el interior de estas comunidades es el de *sincretismo*, entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de “pedazos” provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo, donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y la reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.



Foto 1. San Nicolás ataviado para su fiesta. Barrio de san Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo. Fotografía del autor



Foto 2. Recibimiento de las cruces de cera en casa del mayordomo de San Nicolás, para ser ofrendadas al Señor de Jalpa. Fotografía del autor



Foto 3. San Nicolás saliendo del convento de Ixmiquilpan, después de visitar al Señor de Jalpan. Fotografía del autor



Foto 4. Dulce nombre de Jesús, "con el maíz a cuestras". Tepetlixpa, Edo. de Méx. Fotomontaje preparado por los mayordomos para el cartel de la fiesta del 2005

Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en un contexto multi-étnico*. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir, el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista (Broda, 2007: 73).

En este sentido, reconocemos el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron, y siguen teniendo, en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les permitió negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper del todo con su tradición ancestral.

Nótese que no estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino enfatizamos que se trata de un proceso histórico-dialéctico donde se dan movimientos de reformulación y reconfiguración simbólicas en la sociedad, lo cual permitió a los grupos indígenas subalternos —a partir del contexto colonial— adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores nunca se logró.

Debemos considerar que, desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas, hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que, aun cuando hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar

que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena, y por ende a su práctica ritual, por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y refuncionalización de símbolos para hacerlos propios; una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos, sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión.



Foto 5. La Cruz ataviada para su fiesta en la cumbre del cerro. Acatlán, Gro., 1 de mayo de 2002. Fotografía del autor

Religiosidad popular

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores, tendríamos que ubicar el problemático concepto de *religiosidad popular*, circunscrito a un contexto de ascendencia indígena. Apuntamos, en primer lugar, que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no oficial, sino como un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena), inmerso en un contexto social más amplio (Estado-nación) y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como es-

tatal, le imponen; pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural, coherente con el proceso social históricamente vivido, y poseedor de puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse. Entendemos, entonces, dicha religiosidad popular en pueblos campesinos de origen indígena como una estrategia social que “traduce” los parámetros de la oficialidad al ámbito popular, la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido, la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.

El concepto de religiosidad popular incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro; la operatividad de su vida cotidiana no señala tales fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación que desembocan en un sincretismo, donde ocurre un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y a su tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se comparten, no sucede lo mismo con los significados; tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos —en el contexto campesino indígena—, los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en México puede explicarse como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces tal especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se



Foto 6. Santos en la iglesia de San Lucas Tolimán, Guatemala. Fotografía de Fidel Estuardo Ramírez Solís y Esteban Mo Coc

tiene del mundo y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo se convierte en una vecindad de los hombres, 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. Con esta relación todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, resulta comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etcétera. Por ello, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes,

expresadas en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual es muy valioso y sugerente para México —entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico—. La expresión de *religión popular*, aportada por Félix Báez, permitiría integrar la posición —en términos de poder— que los distintos actores sociales juegan en la vivencia de estos fenómenos religiosos, sin el *a priori* de una referencia exclusiva y definitoria a la instancia hegemónica, ella sola como protagonista única sin interlocutor:

A lo largo de este ensayo he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada (Báez-Jorge 2011: 289).

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social subyacente en estas expresiones religiosas que interactúan de manera dialéctica, pues lo que podamos decir acerca de la religiosidad popular se alimenta de una dicotomía que opone a ésta la denominada *religión oficial*. La relación entre estas dos modalidades puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular parte de la premisa de que sólo existe la religión católica y que las prácticas piadosas llamadas populares son la manera que tiene de darse entre los estratos de población “bajos”, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. Así pues, partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir la religión popular emite un juicio de valor al calificarla en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, con relación a sí misma —la religión oficial—, juzgada *a priori* como “auténtica” y “verdadera”.

Para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerarlo como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas.

Lo que parece definir positivamente la relación entre una religión oficial y una popular es confrontarla con su respectivo contrario, pues no podemos perder de vista que la complejidad de la relación entre religión popular y oficial es el reflejo de la que existe entre las clases en una sociedad estratificada, de las relaciones simbólicas y reales entre culturas y pueblos, donde se dan encuentros interétnicos en circunstancias sociales desiguales.

Los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan, desde la óptica de la jerarquía eclesiástica, un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, por lo general, a una distancia abismal de la razón teológica. Por ello, se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al “Dios verdadero”, cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la “Iglesia verdadera”. Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede usarse para los fines perseguidos por la religión oficial es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituárle en beneficio propio.

En medio de los vertiginosos cambios sociales de la época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que hace posible ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo en el pueblo, sino en

un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto regional diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas —tanto en lo religioso, como en lo civil—, luchas por el poder —frente a la hegemonía y también al interior de las facciones del propio pueblo—. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza por medio de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas, en un entorno regional.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente asegura dicha continuidad.

Queda claro entonces que “las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora” (Báez-Jorge, 2000: 63). Luis Millones, con referencia a este tema, escribe desde su experiencia en Perú:

Una vez organizada la Iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no

disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados (Millones, 1997: 13).

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos fue, y sigue siendo, muy creativa, pues lograron integrar en su cosmovisión a nuevos personajes de orden divino, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades. Ello da como resultado una vivencia religiosa muy peculiar que, en apariencia, comparte mucho con la visión cristiana de la Iglesia oficial, pero, en realidad, es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente. No es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico dependen de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

Algunas consideraciones acerca de la conceptualización de la divinidad y de la gestión ceremonial autóctona

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, debido a 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 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 rija. 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 puede establecerse 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 siglo 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 “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, 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 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. Nuevamente insistimos que desde la observa-

ción 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 se relaciona 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 en 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 a ellos 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, y de acuerdo con 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 consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad lo merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina y el hombre estará eternamente endeudado; cualquier noción de cohesión a lo divino o de obligación de ésta

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. Además, véase Barabas, 2006; Juárez Becerril, 2010, y de esta misma autora, el artículo titulado: “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, incluido en el presente volumen colectivo.

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, 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 otorgando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo de 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 puede entenderse 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 él 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; lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Millones registra, 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 y Millones, 2003: 12-13).

Más adelante, en el texto arriba referido, los autores se preguntan 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 y 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, la presencia clerical se ve disminuida, y en algunos momentos desaparece por completo, en contraste con las fiestas religiosas de contextos netamente mestizos que viven un cristianismo identificado y sometido a los lineamientos clericales.

Los santos como personas vivas
en medio de la vida social 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 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.

Su papel como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no constituye un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades rurales, las cuales han valorado sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana que reciben del pueblo, pero que también deben corresponder, pues forman parte de él. De esta manera, los santos son parte integral de la comunidad y, como cualquier 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, debe reconocerse como un proceso autónomo a la religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Resulta 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



Foto 7. Señor del Sacromonte, Amecameca, Edo. de Mex. Fotografía del autor



Foto 8 (izquierda). Virgen con el Niño Dios a sus pies. Nurio, Michoacán. Fotografía del autor.



Foto 9. San Juan, Nurio, Michoacán. Fotografía del autor

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 de manera particular, sino comunitaria. Los santos se hacen propios, se les viste como a los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas e incluso se les castiga cuando no cumplen con las obligaciones que 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



Foto 10. Los santos niños cuatitos en el Convento de Tzintzuntzan, Michoacán. Postal repartida por los mayordomos a los devotos.

resultaba más cercana a las circunstancias sociales en que vivía el poblador andino” (Millones, 1997: 55). La noción de la “violencia de las imágenes” se 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* (Gómez Arzapalo, 2009: 7-32), expresión que responde a la forma concreta en la cual estas imágenes inertes han sido incorporadas a la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son considerados como personajes dinámicos realmente presentes en

sus cuerpos de madera, pasta de caña, yeso o resina. Precisamente esa *otra historia* que predicar 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, 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 y 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, quien después de revestirse en la sacristía sale a celebrar la misa... pero se encuentra con un templo vacío; mientras todo el pueblo se halla entre cohetes y danzas, en el atrio, muy atentos y sentados están los



Foto 11. Llegada de una demanda proveniente de Toluca al Calvario. Quinto Viernes de Cuaresma, Ocuilan, Edo. de México. Fotografía del autor



Foto 12: Cristo de las tres caídas, afuera del templo de Los Reyes rumbo al Santuario de Tepalcingo, donde lo esperan La Verónica, La Cruz, San Ramitos y La Dolorosa para “estar juntas” los días santos. Martes Santo, Tepalcingo, Morelos. Fotografía del autor

cinco santos antes referidos dispuestos a escuchar la misa. Los mayordomos no mienten al sacerdote al convocarlo a “decir una misa para los santitos”, pues, en efecto, 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.

La cuestión de las imágenes en la religiosidad popular de las comunidades campesinas de origen indígena en México es de suma importancia, debido a que la imagen conforma la personificación de la divinidad; a ella se le brida el culto, con ella se pacta o se negocia, entre algo que se da y algo que se espera. La imagen, en este contexto, es una



Foto 13: San Ramitos, en el Santuario de Tepalcingo, Morelos. Fotografía del autor

persona con inteligencia y voluntad propias, de tal manera que tiene capacidad de decisión y, por eso, puede indicar, sin lugar a dudas, dónde quiere morar, cómo quiere que la vistan, a quién quiere ir a visitar. Obviamente, tiene sus afinidades con otras imágenes de santos y quiere visitarlos, comer con ellos, oír misa con ellos, escuchar las ofrendas de banda y mariachi juntos; pero ¿quién cae bien y se lleva bien con todos? También tienen sus diferencias con algunos: pueden llegar a ser totalmente indiferentes o francamente hostiles con otros santos, porque así como tiene gustos, también tiene su mal carácter, y a veces se enoja.

Considerar de esta manera las imágenes de santos es parte de una lógica interna que subyace en la religiosidad de estas comunidades. El santo es parte del pueblo, se le reconoce y respeta como tal; se le amonesta cuando no cumple con sus obligaciones. El santo es una especie de embajador frente a entidades con las que sería más difícil entrar en contacto directo, como Dios Padre, la lluvia, la Virgen o el buen aire.



Foto 14. San Isidro Labrador, Cocucho, Michoacán. Fotografía del autor

Esto no tiene absolutamente nada que ver con la idea dada desde la reflexión católica, del papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, un papel de intermediación que más bien enfocado a la construcción de un *ethos* específico, donde lo que se espera del santo es primordialmente espiritual y no material, y se recibe, en ocasiones, una dádiva de orden temporal, como una curación, un bien material, librarse de una desgracia real y concreta, lo cual es meramente accidental, un *plus* que puede o no darse. Me parece que la radical diferencia en las concepciones de los santos y sus imágenes, entre la oficialidad católica y la religiosidad popular en el contexto campesino indígena, puede expresarse en tres puntos esenciales que se han develado desde la labor etnográfica:

La imagen del santo en la religiosidad popular no representa a un ausente, sino que es él.

En la oficialidad católica, el santo constituye un ejemplo de alguien que ya llegó a Dios, por lo tanto, el santo en sí no importa; más bien se

valora en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios. Evidentemente en la religiosidad popular, en contextos campesinos, lo que importa es el santo en sí, y aquella compleja elaboración teológica de Dios y su jerarquía celestial está ausente y nadie la extraña (salvo los sacerdotes y agentes pastorales que no dejan de repetirlo cada que tienen oportunidad). Desde el catolicismo, quien actúa es Dios; desde el papel reconocido a los santos en la religiosidad popular, ellos son quienes actúan por propia voluntad. El Divino a quien buscan los devotos es al santo mismo.

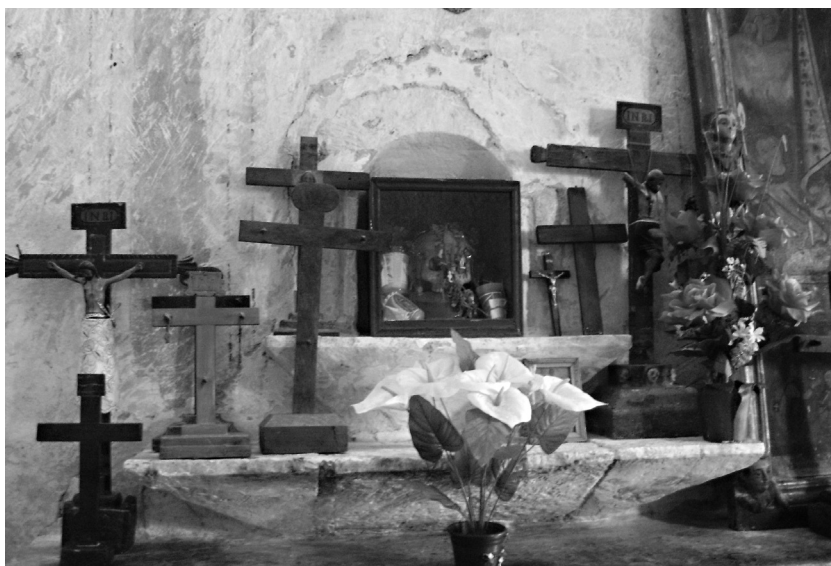
Lo que se espera del santo en el contexto católico oficial es en el orden estrictamente espiritual; como excepción cabe la posibilidad del “milagro”, una intervención divina —a través de la intermediación del santo— en el orden material. En el contexto de la religiosidad popular, lo que se espera del santo es su apoyo en la realidad material, su activa participación en el buen desarrollo del temporal o cualquier otra actividad productiva que tendrá incidencia directa en la economía de la población. Mientras desde el catolicismo se esperan del santo abstracciones que redundarán en una mejoría ética, en la religiosidad popular es evidente que se esperan beneficios concretos para el desarrollo material del pueblo que redundarán en lo necesario para sobrevivir, lo cual se traduce en estabilidad en el *modus vivendi* que estas poblaciones tienen.

Ahora bien, después de presentar este punto de partida, es necesario preguntarnos ¿de dónde vienen estas diferencias?, es decir, cuando el cristianismo llegó a estas tierras, por un lado, ¿qué y cómo lo enseñó? Y, por otro lado, ¿cómo lo interpretaron aquellos a quienes se les enseñó? Estas preguntas pueden, y deben, referirse al momento mismo del contacto en el siglo XVI; pero en realidad se trata de preguntas perennes, porque durante la Colonia y después de la Independencia, entre los intentos de echar a andar modelos de nación, conflictos, reacomodos territoriales, revolución, etcétera, la presencia oficial del clero católico ha estado allí, en contacto con las comunidades indígenas campesinas, imponiendo parámetros de homologación, desde lo religioso, al lado de un poder político que también les ha impuesto sus parámetros de homologación cultural. Lo que antropológicamente nos interesa destacar aquí no es el registro y cronometraje de esos intentos de imposición, sino las estrategias endógenas seguidas por las comunidades indígenas que permitieron la incorporación de elementos exógenos, una incorpo-

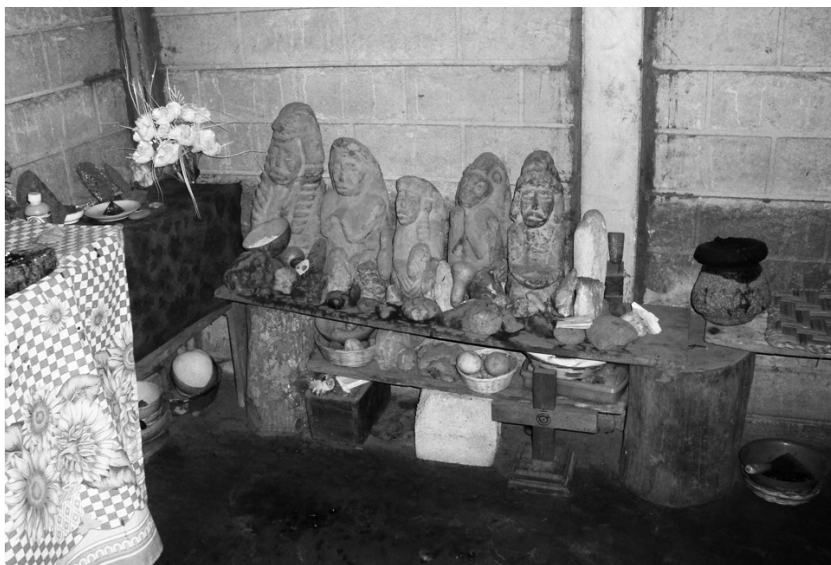
ración inteligente a través de reinterpretaciones y procesos de selección, que les posibilitaron adquirir formas de lo impuesto incorporadas en su repertorio cultural mesoamericano. Desde este punto de vista, la imposición no es simplemente imposición y ya, sino que hay empeñadas estrategias sociales ingeniosamente aplicadas para dar al que impone datos medibles con objeto de que piense en el éxito de su imposición, mientras que en la intimidad de los rituales y su organización social implícita, las reformulaciones de los elementos provenientes del exterior se engarzan coherentemente con lo que se heredó de los ancestros, dando lugar a nuevas formas de religiosidad, donde, para entenderlas, es imprescindible reconocer el origen tanto de unas como de otras.

Nos interesa destacar que, al entrar en contacto con los indígenas, las imágenes cobrarían necesariamente otro significado, pues los horizontes culturales entre unos y otros, aunados a las dificultades de entendimiento a través de un idioma común, harían que los indios reinterpretaran las imágenes con historias más acordes a sus necesidades concretas y que no rompieran de modo tajante con su bagaje cultural y religioso. En este sentido, es importante recordar lo que apunta Luis Millones:

La veneración al santo, virgen o cristo, se da a partir de la estatua o pintura que lo representa. La forma en que están expresadas las divinidades repercute de inmediato en el respeto que inspiran y son la base con la que se crea una nueva historia sagrada, a ser depositado en la tradición oral de cada pueblo. En la mirada de sus devotos las distinciones doctrinales desaparecen y las diferencias que establece la iglesia (latría, hiperdulía y dulía) carecen de sentido. A los ojos de los creyentes, el santo (cristo o virgen) del pueblo es el dios a quien deben adoración y temor reverente. Puede ser que la imagen sea de algún beato o beata no consagrado por la iglesia, o incluso los huesos de un desconocido, como sucede en la ciudad del Cuzco, con el milagroso Niño Compadrito de la calle Tambo de Montero. Una vez adoptado como objeto de veneración o incluso como patrono, para los devotos tiene el mismo valor que las imágenes consagradas por decisión eclesiástica (Luis Millones 2005: 310).



Fotos 15 y 16. La Santa Calavera, La Pechuga, Hidalgo. Fotografía de Misioneros Laicos Asociados, Misioneros de Guadalupe. Se considera una santa muy eficaz y milagrosa. Varias generaciones de sacerdotes que han pasado por esta iglesia han intentado infructuosamente de retirarla del altar, lo cual obviamente no han logrado, pues la gente del lugar defiende a su santa.



Fotos 17 y 18. Altar en la casa del sacerdote maya, junto a los santos católicos y Maximón, se encuentran estos “dioses antiguos”. San Lucas Tolimán, Guatemala. (Fotografía de Fidel Estuardo Ramírez Solís y Esteban Mo Coc).

Conclusión

La utilidad de estudiar estos procesos implícitos en los fenómenos religiosos de 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 por completo 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 por lo general 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. Ello posibilita 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 culturalmente tan diferente y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

Retomo las palabras de Félix Báez-Jorge respecto a lo registrado en Guatemala y México:

La nagualización de los santos en Guatemala y México deviene en un intrincado proceso de reinterpretación simbóli-

ca que remite a dos vertientes de la evangelización colonial: por una parte, a la implantación de nuevos cultos que embozan antiguas devociones; en otro sentido, al desarrollo de nuevas devociones fincadas en arcaicos cultos, vinculados con la producción y reproducción vital. Así, los santos funcionaron como objetos significantes y referentes de la identidad grupal. Los naguales (en tanto “espíritus guardianes”) y los santos se equiparan a partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos [...]. Las imágenes de los santos anualizados, la compleja trama del imaginario colectivo indígena en que anclan sus correspondientes devociones evidencian lo infinito de la cadena de sincretismos y reformulaciones simbólicas que quedan aún por estudiar (Báez-Jorge 1998: 199).

Bibliografía

- BARABAS, ALICIA, 2006, *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Porrúa/INAH, México.
- BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 1998, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 2000, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BRODA, JOHANNA, 2001, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México: 15-45.
- , 2007, “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de Campo*, México, núm. 93: 68-77.

- _____, 2009, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, INAH/ENAH, México: 7-19.
- GIMÉNEZ, GILBERTO, 1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- GÓMEZ Arzapalo DORANTES, RAMIRO ALFONSO, 2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- GOOD, CATHARINE, 1994, "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco. Nueva Época*, México, vol. 1, núm.1: 139-153.
- _____, 2001a, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México: 239-297.
- _____, 2001b, "Oztotempan: El ombligo del mundo", en Johanna Broda, Iván Iwaniszewsky y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México: 375-393.
- JUÁREZ Becerril, ALICIA, 2010, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- MILLONES, LUIS, 1997, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide"/Fundación El Monte, Sevilla.
- _____, 2005, "Los sueños y milagros de San Sebastián", en Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba:309-335.
- _____, y MILLONES, RENATA, 2003, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.

Este trabajo forma parte de la investigación de tesis de doctorado en historia y etnohistoria *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia*, presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, bajo la dirección de Johanna Broda, con apoyo de beca CONACYT. Publicada como *Santos: mudos predicadores de otra historia*. Imprenta del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2009.

Dioses y santos fundadores de pueblos y de cultos¹

Ana María L. Velasco Lozano
Dirección de Etnología y Antropología Social
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Lo más probable es que el significado que se daba a los santos en la religión española poco a poco se filtró a los nahuas a medida que entraban en contacto con los españoles comunes y con los eclesiásticos en su condición de españoles ordinarios

James Lockhart

Los fundadores, mitos y narraciones de los pueblos de tradición mesoamericana

Entre las múltiples creencias que forman parte de la cosmovisión indígena de nuestro país, una de las más conocidas trata sobre los prístinos tiempos del mito, cuando se crearon varios mundos o eras, habitadas, primero, por los dioses y, luego, por diversos tipos de hombres, entre los

¹ Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia en el ciclo de conferencias El Hombre y lo Sagrado, cuyo tema general fue el mito. Cada año —ya suman 16— se imparten semanalmente conferencias sobre un tema religioso. Estos ciclos son organizados por la Dirección de Etnología y Antropología Social-inah, la unam, el Colmex y la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones.

que destacaban los fabricados de madera o de piedra,² así como otros que eran gigantes o naguales, pero que desaparecieron aparentemente de la faz de la tierra. Algunos de estos primeros hombres, al concluir la era, fueron convertidos en aves, monos o peces. Otros se fueron al inframundo o “al más allá”, que de ninguna manera es el infierno. Sólo en la última era sobrevivió el hombre de maíz y es la que aún habitamos.

En las comunidades con tradición mesoamericana, algunos de estos seres extraordinarios de las antiguas eras se convirtieron en protectores de los hombres, por quienes interceden ante las diversas fuerzas que existen en el universo indígena. Entre ellos se encuentra, en primer lugar, el santo protector del pueblo, que no está solo en su labor de guardián, pues también existen los diversos seres conocidos como dueños, entre los que destacan el Señor del Monte, el Dueño de los Animales, El que Cuida los Manantiales, El que Elabora los Vientos o el Señor del Rayo, entre otros. Todos ellos efectúan sus labores de manera eficaz, pues tienen a su servicio a una serie de personajes traviesos, peligrosos y pequeños, como los *ahuaque*, los encantos, los chaneques, los viente-cillos o *yeyecame*, los *alushes*, los duendes, los salvajes y los niñitos, entre tantas denominaciones. Aunque, por lo general, favorecen al hombre en su vida cotidiana, pueden igualmente hacerle daño si ellos o los ámbitos donde se encuentran no son bien tratados y respetados.

También se cree que algunos lugares especiales, como los sitios arqueológicos, fueron creados por estos seres de los tiempos iniciales, a quienes se les debe, entre otras cosas, la existencia de las diferentes etnias y de las lenguas indígenas; por lo tanto, son también considerados antepasados de los hombres. Motolinía (1977: 10-12) narra al respecto: “Del quinto hijo Mixtécatl vienen los mixtecas. E la tierra que habitan se llama Mixtecapan, Es un gran reino [...] Del postrero hijo llamado Otómitl, descienden los otomís, que es una de las mayores generaciones de la Nueva España”.

Del mismo modo, dependiendo del sitio en que se habite, hay una historia que liga a la etnia o al grupo con el sitio arqueológico. Los lacandones, por ejemplo, creen que Yaxilán fue construido por sus antepasados o por sus dioses. Teotihuacan es otro sitio que los mexica

² Véase, por ejemplo, el códice *Vindobonensis Mexicanus I*.

bautizaron como el lugar donde habitaron los dioses o los gigantes conocidos como *quinametzin*³ (Ixtlilxóchitl I: 264). Este sitio es de gran trascendencia en la historia de la cuenca, pues, desde allí, durante el periodo Clásico irradió su influencia a muchas poblaciones del mundo mesoamericano. Para el Posclásico era ya un sitio mítico.

Hay narraciones que dicen que esta primera humanidad, conformada por los antepasados, fue convertida en cerros dueños (Barabas, 2003: 53), que se ocultaron en cuevas o se convirtieron en piedras para sobrevivir a la llegada del cristianismo. Hoy, en esos cerros, residen o fueron habitados por los santos protectores de los pueblos impuestos bajo el imperio español, pues no en balde, como opina Rubial (1999: 22), “el culto a los santos constituyó una rica veta de posibilidades de sustitución de los antiguos dioses; el politeísmo pagano encontró su sucesor en el santo cristiano”.

También se relata que en esos tiempos primigenios (Barabas 2003: 53) la tierra era blanda y frágil, pero con la llegada de Jesucristo se endureció y se puso pesada. Por esto, se comprende que al irse al inframundo estos seres extraordinarios o antepasados, se convirtieron en piedra y ahora son los ídolos. Uno de ellos es Tláloc, quien, según Ixtlilxóchitl (I: 273), fue rey de los *quinametzin*, cuyas representaciones en piedra abundan en los lugares de petición de lluvias.

Se cree, y se creía también en el periodo prehispánico, que estos seres de la época inicial son los inventores o patronos de oficios, como la antigua divinidad de los pescadores, Opochtli, quien dio a los hombres los instrumentos de pescar —la fisga de caza, las redes y los remos— o como Toci, “nuestra abuela”, creadora del tejido. Hoy, San José se ha convertido en el paradigma del obrero y Santa Bárbara es la protectora de los coheteros y creadores de castillos que se queman durante las fiestas patronales, pero también es la que ayuda a los graniceros o controladores del temporal para que se obtengan las lluvias beneficiosas para los campos (según datos de la doctora Alicia Juárez).

Parte de estos seres míticos han sido héroes culturales que por sus méritos se convirtieron en héroes-dioses, como Quetzalcóatl, que resca-

³ A estos *quinametzin* se les debe también, según el mito, la construcción del Tlachihualtépetl o pirámide de Cholula.

tó los huesos del inframundo para formar a los hombres o transformado en hormiga negra les dio el maíz y otros mantenimientos. Hoy también a antiguos *tlatoque* o reyes, como se les llamó durante la Colonia, se les atribuye la creación de los pueblos; un caso muy conocido es el de Motecuhzoma, que se percibe entre los indígenas de hoy como constructor de los sitios arqueológicos⁴ y se le atribuye incluso una herencia fundacional: creó la sal, las cadenas montañosas, la trayectoria de ríos y arroyos, estableció linderos y separó a los animales salvajes de los espacios humanos, entre otras cosas (López Austin y Millones, 2008: 140).

Estos héroes-dioses-hombres tienen la tarea esencial de fundar el pueblo o una provincia y de apropiarse del territorio que han escogido para sus protegidos, a veces, luchando contra el enemigo que se opone a que tomen posesión de él o incluso que pasen por su territorio. A ello se debe que Huitzilopochtli se diera a la tarea de proporcionar a su pueblo itinerante el arco y la flecha para cruzar por distintos territorios y hacerles la guerra hasta llegar al fin a la tierra prometida. Otro caso es el de Mixcoatl, señor chichimeca que guió a su pueblo hasta el Altiplano Central para fundar probablemente Culhuacan.⁵ Después de su muerte, se le levantó un templo donde fue deificado, pues otra constante que se da en varias culturas es divinizar a un ancestro fundador. López Austin y López Luján (2001: 293) llaman “semillas de hombres” a estos antepasados hombres-dioses, creadores de pueblos, de los cuales recibían su esencia.⁶

En los trabajos etnográficos, se dice que cuando efectuaban el recorrido por el territorio que debían resguardar estos personajes o seres divinizados iban dando nombre a sitios, plantas y animales. Una prueba de esto es que dejaron su huella por los lugares donde transitaron, al plasmar en la piedra —cuando era— blanda, un pie, el agujero de su

⁴ En Coatetelco, Morelos, por ejemplo, cuando se excavó y restauró parte del sitio en 1976, los trabajadores del pueblo atribuían (información directa) la construcción de este sitio a este *hueytlahtoani*.

⁵ De acuerdo con una interpretación basada en “El origen de los mexicanos”

⁶ De acuerdo con Alfredo López Austin (2008: 42), esta esencia es la sustancia de la que están hechos los dioses desde ese “otro tiempo”. Debido a una transgresión, posteriormente murieron y se transformaron. Las sustancias proteicas que los formaban adquirieron una naturaleza mundana y permanente. Sobreviene, entonces, el tiempo del mundo en que su sustancia es compartida a los seres terrestres: hombres, animales, plantas, piedras, astros, etcétera. Así, cada ser es como un dios recluso o un alma perteneciente al numen que se encuentra encerrado en la dura cobertura del ser y que será liberada en el sueño o en la muerte. Más adelante se detallará este aspecto.

bastón o la marca de sus asentaderas.⁷ Los chochos de Oaxaca (Barabas, 1995: 7) relatan que la Virgen se apareció a una pastorcita para que le cuidara al niño mientras ella lavaba en el río; su estancia no pasó desapercibida, puesto que dejó varios rastros plasmados en las peñas de alrededor, como su rodilla, su metate, su jícara y su olla.

La mitología chatina (Barabas, 1995: 6) cuenta que el rey Chatín, para fundar el territorio y dejar “la costumbre”, grabó señales de su figura y de su rostro en varias rocas, las cuales se convirtieron en lugares sagrados de culto y ritual.

Como puede advertirse, estas tradiciones narrativas tienen cabida tanto en el mundo mesoamericano como en la hagiografía cristiana. En ellas, los espíritus guardianes (el Señor de los Animales, los niñitos, etc.), naguales, los fundadores, protectores (el dios étnico) y los santos, están en concierto, en la medida que se identifican en sus espacios, ocupaciones y quehaceres prodigiosos y mundanos. Dice Báez (1998: 199): “se equiparan, a partir de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en que se ubican sus oficios numinosos”, por lo que pasado y presente se vinculan; efigies y narraciones sustituyen a númenes antiguos por modernos, sintetizando, adecuando y relaborando de manera simbólica tanto las creencias pre y post cristianas traídas de Europa, como las prehispánicas, que aun prevalecen, resignificadas, en la población mexicana a pesar de los siglos de evangelización. Las poblaciones compuestas por indígenas, campesinos, habitantes de ciudades incluso poseen vastas creencias polisémicas donde las imágenes se sincretizan,⁸ se adecuan a los cambios en su modo de vida, sus tradiciones y sus necesidades. En los términos planteados por Broda (2001: 22), se trata de “imágenes simbólicas presentes en las cosmovisiones mesoamericanas [que] han sido reformuladas, revividas de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación”.

La forma en que se concibe esta forma de religión no siempre corresponde al canon que la ortodoxia cristiana establece, pues realmente (de

⁷ Información de diferentes personas en trabajo de campo, Teotilán del Camino, Oaxaca.

⁸ Tomamos la explicación mas sencilla: mezcla es la primera acepción de sincretismo; posteriormente se le da la definición de conciliación de dos doctrinas diferentes o de transculturación. Es un concepto que puede ser insuficiente para expresar su gran complejidad (Véase Broda, 2001: 22)

acuerdo con Gramsci y retomado por Báez, 1998) la religión católica es una multitud de religiones distintas y a menudo contradictorias. Por esa razón, tal forma de creer y practicar la religión que profesan estos grupos se ha denominado “religión popular”⁹ o comunitaria”.

Vale la pena aclarar que la utilización de este término no se basa en la creencia de que las prácticas populares religiosas son un simplismo como se empeña en calificarlas la Iglesia católica, sino que constituye una reinterpretación que hacen estas poblaciones de los elementos religiosos traídos por el catolicismo en contextos indígenas (Gómez 2009: 292). Precisamente, en las manifestaciones de religiosidad popular como opina Félix Báez (1998: 56),

Se expresan de manera dialéctica, la mediación ideológica entre el pueblo y el poder; interrelación abigarrada y complejísima que, semejando una estratigrafía de lo imaginario acumula viejas imágenes numinosas al lado de las nuevas soluciones simbólicas que deben observarse en relación con las asimetrías étnicas y sociales en que están inmersos los grupos que las configuran, sin abstraerlas de su inserción en formaciones sociales específicas.

Por lo tanto, como uno de los muchos paradigmas que pueden tomarse en donde se conjuntan y explican estas manifestaciones de reformulación y reinterpretación, hemos acudido a las apariciones y su asociación a los sitios en donde el santo, el dios del calpultéotl, la virgen milagrosa, el Cristo o las semillas de hombres expresan su voluntad.

Los sitios numinosos

De acuerdo con Mircea Eliade, el lugar donde habitualmente suele ocurrir el extraordinario acontecimiento de una aparición o un encuentro milagroso es una hierofanía o manifestación de lo sagrado. Esto suele

⁹ Félix-Báez (2011: 68) la define como “las prácticas y creencias que los fieles realizan en el seno de la Iglesia, más allá de los marcos de la liturgia romana vigente y de las disposiciones de la jerarquía, actuando en términos de un subsistema. Conlleva, por tanto, un sentido antitético, contrahegemónico.”

suceder en sitios con características que los hacen portentosos, diferentes o raros, incluso peligrosos, y que por lo general ya han sido señalados por su historia que remite a antiguos tiempos. Son considerados sagrados porque en ellos se entrelazan la naturaleza, la magnificencia o singularidad del lugar o del paisaje y los diferentes procesos simbólicos que se les atribuyen a las deidades o a otros númenes que allí se presentan y representan a la sociedad que los crea.

Como apunta Balandier, “lo imaginario, lo simbólico, el rito imponen su marca a los lugares, rigen una topología en la cual se oponen lo ordinario y lo extraordinario” (citado por Báez 2011: 85); es el ámbito de las topologías sagradas. Esto se refuerza con el comentario de Maarten Jansen respecto al contenido de los códices mixtecos: “Entonces, la realidad geográfica contenida en los códices es más que un conjunto de elementos cartográficos. No se trata de señalar las urbes pobladas ni de delimitar sus territorios. Los lugares son asociados e interpretados en función de presencias de poderes divinos, de eventos rituales y experiencias históricas” (2008: 107).

Por eso, se comprende que una imagen sacra no aparece en cualquier parte; si sucede en un sitio ordinario, por lo general es precaria su existencia y se duda de su legitimidad y efectividad milagrosa. En cambio, si el espacio donde se hace presente una divinidad muestra signos determinados que indican o tienen su marca de una sacralidad particular —donde se funden el mito y el espacio y que la hagiografía popular ha continuado con base en una tradición proveniente de religiones anteriores al cristianismo, como fueron los antiguos lugares de culto— éstos sacralizan de nueva cuenta el lugar al repetirse una hierofanía. Tales espacios son, de acuerdo con Fernand Braudel (citado por Velasco Toro: 121), supervivencias del pasado. Son espacios históricos que forman parte de un territorio y de una o varias culturas, por lo cual se convierten, según Barabas, en religiones territoriales o, según Velasco Toro, en regiones devocionales.

La gran experiencia etnográfica de Alicia Barabas (2003: 60) le permite afirmar que estos lugares pueden ser encantados,¹⁰ visibles o in-

¹⁰ La gran cañada conocida como El Boquerón, en Oaxaca, hasta hoy día se considera un “lugar encantado”, según Jansen.

visibles, dependiendo de la persona que los frecuenta, si ha sido o no iniciado en la magia, por lo que son conceptualizados como pesados, delicados, de respeto. Lo pesado del lugar (Barabas, 2003: 62) se debe a que allí moran los dueños; son lugares de misterio, fuerza y poder; son sitios peligrosos. Si la persona que circunda estos lugares es débil de espíritu o no actúa con convicción y honradez, puede tener alguna grave consecuencia de salud o un accidente.

Para los mixtecos (Jansen y Pérez: 95), lo sagrado representa la actualización de una calidad que tienen los todos los seres: hombres, animales, flora y objetos. Cuando se recuerda que en ellos reside el poder divino, hay una palabra, *ii*, que tiene un amplio campo semántico, pues se refiere a comportarse con cuidado y respeto; por ello, se traduce como “delicado”.

Los curanderos, cazadores, pastores y leñadores que utilizan los recursos de estos espacios del paisaje, delicados y pesados, deben cumplir con ciertos rituales y ofrendas para un intercambio de dones y consumir su pago a cambio de los beneficios de la naturaleza. No en balde Jacinto de La Serna, Pedro Ponce o Gonzalo de Balsalobre, entre otros, aún en el siglo XVII, cuando se creía que la evangelización se estaba consolidando, previenen en sus escritos, con ejemplos, el comportamiento aún idólatra de los indios al enfrentarse con las animadas fuerzas de la naturaleza.

En la actualidad, se dice que la actitud conveniente al acudir a estos sitios portentosos es ir, con “un solo corazón”, es decir, tranquilo, sin miedo, con fe y respeto para salir de allí indemne.¹¹

Una peculiaridad de estos sitios —pesados y delicados o susceptibles— es que en ellos suceden incidentes extraños, peligrosos y milagrosos, por lo cual el caminante, el leñador o el cazador, debe ser muy cuidadoso para no faltar al respeto al dueño, al encanto o a la divinidad que allí habita, pues son susceptibles a los destrozos que sucedan en el

¹¹ Hasta para preparar la comida ritual se debe estar de buen humor, dispuesto a hacerlo y sin rencores o envidias. Actualmente en Culhuacan, pueblo de antigua raigambre, absorbido por la gran urbe de la Ciudad de México, cuando se hacen los miles de tamales festivos, la actitud debe ser así; También se cuenta con la ayuda del santo patrono que los acompaña desde el altar doméstico, si no los tamales no se cocinan ni saben bien.

lugar por culpa del hombre; por tales razones ni siquiera se puede jugar en ellos y menos tirar basura (Barabas, 2003: 60).

Se trata de lugares muy disímiles, pero altamente valorados, debido a su sacralidad o delicadeza, y constituyen además importantes elementos del paisaje. Así, sobresale una montaña, una cueva o el manantial que hay en ella (o los tres), un río o un lago, una piedra poco común, un solo árbol singular o todo un bosque umbrío. Son reconocibles también como lugares pesados (Barabas, 2003: 62) los sitios arqueológicos, los pueblos abandonados o el panteón; según Eliade, el sitio, debido a la hierofanía queda aislado del espacio profano que lo rodea, lo cual le otorga su singularidad.

Gran parte de estos lugares han sido utilizados desde los tiempos prehispanicos como lugares de culto y llegaron a formar parte de un importante paisaje ritual al que ciertas características simbólicas lo hicieron apto para formar parte de la cosmovisión mesoamericana¹² antigua y moderna, como se verá más adelante.

Las apariciones y los lugares

La aparición de una santa imagen o de un objeto de culto es el arquetipo de una manifestación del imaginario colectivo, modelo mítico notable de hierofanías, puesto que tiene un importante número de variantes unidas, que adquiere un carismático arraigo popular con un largo proceso duradero. El mito, tal como lo señala Lévi-Strauss (1986: 116), tiene una estructura constante; sus elementos pueden contener variantes, cuya función en el relato se define según la posición que ocupan en él. De este modo, este autor afirma: “las variantes de un mito corresponden a posibles y diferentes organizaciones de los restos de sucesos históricos”.

¹² *Paisaje ritual* es un importante concepto que utiliza Johanna Broda para abundar y explicar mejor cómo se concibe a la cosmovisión mesoamericana y de otras partes del mundo. Esta investigadora ha sido la pionera al valorar la importancia de estos lugares de culto, montañas, cuevas o sitios rocosos, entre otros. Sus múltiples trabajos sobre cosmovisión, arqueoastronomía, paisaje ritual, religión popular, etcétera, han creado toda una escuela de investigadores influidos por ella.

Por otro lado, Barabas (1995: 31) opina que el *aparicionismo* es un fenómeno de la religiosidad popular que presenta características propias, se configura a partir de las visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, que se muestran a ciertas personas con propósitos diversos; son manifestaciones de lo sagrado que suelen tomar como elegidos a grupos humanos en crisis.

Asimismo, un encuentro hierofánico es muy común en pueblos o grupos que se reintegran, como ocurrió durante las congregaciones y doctrinas de la época virreinal; también sucede cuando se necesitan reafirmar identidades, reinstituir el territorio sagrado y protegerlo de amenazas externas; un ejemplo de ello fue la manera que utilizaron los pueblos indígenas ante el peligro de perder sus tierras al ser consideradas por el gobierno español supuestamente realengas. Muchas identidades —incluso las nuevas como la actual identidad nacional— surgieron, de acuerdo con Jacques Lafaye (1977: 322), con las apariciones.

Por lo general, las apariciones son creencias que parten de la mitología popular —más polisémica que lo impuesto por la ortodoxia cristiana— y han servido de vehículo de transmisión de una religiosidad popular que preserva patrones de pensar y sentir que habían encontrado expresión en antiguos mitos; según se intentó demostrar en un principio, estos mitos no se han podido desprender del pensamiento mesoamericano, pero tampoco otros que provienen de otras partes del mundo, como se verá más adelante.

Lo que vuelve tan especiales a estos lugares y los convierte incluso en emblemas de una cultura —como se ha hecho con la Virgen de Guadalupe y su aparición— es su sacralidad, asociada a un acto sobrenatural, una hierofanía, la cual marca al lugar como sagrado entre todos los demás, e incluso lo convierte en el centro del paisaje, en el lugar ritual por excelencia y pasa a ser orientación y fundamentación de la vida social en su conjunto.¹³

Debido a su fama de milagroso, el sitio se convierte en un lugar destacado, en un santuario y se vuelve meta de peregrinaje. A él acuden cientos o miles de devotos, venidos desde diversos puntos geográficos, y

¹³ De acuerdo a Giménez, citado por Báez: los santuarios son “condensadores periódicos del *ethos* de la religiosidad popular”

actúan como eslabones que unen variados espacios, urdiéndolos como una *región devocional*, como refiere Velasco Toro (1997: 120) y lo convierte en “un ámbito espacial, cuya dimensión es variable y en la que el elemento articulador es el santuario. Centro numinoso y sagrado porque se identifica con Dios”.

Éste, el lugar elegido por la divinidad, es un espacio (Rubial 2009: 3) purificado para las manifestaciones celestiales y puede convertirse, como se cree de los sitios arqueológicos, en un lugar de poder o un símbolo de soberanía e identidad.

Las apariciones en la fundación de pueblos y santuarios

Existen múltiples creencias sobre la fundación de pueblos y centros de culto donde hay revelaciones, encuentros o apariciones prodigiosas de cristos, vírgenes y santos, los cuales debido al especial y carismático arraigo popular han conseguido durar a través del tiempo.

En muchos casos, la aparición es parte de un modelo proveniente del Medioevo europeo y que se enriquece con las prácticas de pueblos que vivían para el dios del *altepetl*, el *calpulteotl*. Por eso, son imágenes siempre prodigiosas, bienhechoras espiritual y materialmente para el pueblo y las comunidades aledañas. Ellas detienen las epidemias, atraen las lluvias, procuran una buena cosecha, cuidan a los animales y a las personas, expulsan a naguales, demonios y otras calamidades.

Por lo general, las imágenes aparecen de manera milagrosa en estos sitios numinosos, calificados de pesados y delicados. Debido al acto hierofánico, quedan como espacios purificados para las manifestaciones celestiales y para el culto; es un lugar aislado del profano mundo circundante.

De esta forma, estas imágenes portentosas se convierten en el santo epónimo de la comunidad y se vuelven objeto de celebraciones organizadas, no sólo por el clérigo, sino, sobre todo, por el pueblo a través de las hermandades, cofradías o mayordomías.

Las imágenes tienen voluntad, pues a veces se rehúsan a permanecer en determinado lugar y piden de manera prodigiosa ser reubicadas, obligando a sus fieles a respetar el sitio escogido o, incluso, a empre-

der una migración; en ocasiones, recurren a la artimaña de perderse al ser transportadas para su restauración. Otras, en cambio, aumentan su peso para hacer imposible su traslado. Así, lo que caracteriza su aparición es que estas imágenes escogen el lugar y la comunidad que ampararán, y piden que *in situ* se construya su iglesia o santuario.

Algunos ejemplos

En San Pedro de Quiatoni, Oaxaca (Barabas 2003: 94) —pueblo zapoteca de los Valles Centrales, cerca de Tlacolula—, el santo se apareció en una laguna; cuando la gente lo trasladó a la capilla del pueblo, regresó al sitio de su aparición. Por esa razón, el pueblo tuvo que refundarse a sus orillas.

Un conocido caso fundacional es el de la Virgen de Tonicato, en el sur del Estado de México. El mito refiere que una noche llegó a una casa de la ranchería denominada El Terreno —cercana a Ixtapan de la Sal— un viajero que pidió hospedaje. La dueña de la casa recibió al hombre, quien llevaba un bulto en un saco de manta. Al día siguiente, cuando la mujer fue a verlo y a ofrecerle agua para el aseo y comida, sólo encontró el bulto de manta blanca. Lo destapó y, para su sorpresa, era la escultura de talla entera de la Virgen de Tonicato. La mujer platicó lo sucedido a los vecinos y todos se reunían para rezarle. Así se fue extendiendo la veneración a esta Virgen, que fue produciendo varios milagros.

Poco después, la comunidad decidió levantarle un templo. Al terminarlo, con muchos esfuerzos y sacrificios, organizaron un gran festejo para estrenar el templo. Los sacerdotes agustinos que estaban en Chalma vendrían a bendecir la iglesia. Cuando los padres y la población estaban almorzando, llegó un pastorcito que les dijo que la nueva iglesia se quemaba. Corrieron todos para hallar el techo del templo destruido, consumido por las llamas. La imagen de la Virgen en cambio, fue encontrada fuera del templo, sin sufrir una sola quemadura. Lo único extraño fue que la imagen miraba al cielo, mientras anteriormente su vista se dirigía hacia abajo.

Otra historia sobre esta Virgen relata que desapareció de forma inexplicable del templo y no se encontró. Tiempo después, un pastorcillo la halló al pie de un frondoso árbol “revestida con una infinidad

de rayos” (Iracheta, 2010: 20-21). El pastorcillo fue a avisar al pueblo de lo sucedido; con júbilo, se dispusieron a regresar a la Virgen a su templo. Los hombres intentaron llevarla en andas, pero el peso de la imagen se los impidió. Después de varios intentos, se comprendió que era voluntad de la Virgen permanecer en ese lugar. Así, se decidió erigir un nuevo templo en el paraje elegido por ella y se fundó el pueblo de Tonicato “El Nuevo”.

Otro mito aparicionista fundacional se relaciona con una de las advocaciones de la Virgen de Juquila, numen de una gran red devocional pluriétnica y pluricultural que abarca Oaxaca y otras partes de la república. Una de sus múltiples imágenes, que abundan en distintas poblaciones oaxaqueñas, se apareció cerca de un poblado amuzgo (al suroeste de Oaxaca), llamado Ipalapa Viejo (Barabas 2003; 95). Esta Virgen se mostró en una piedra, entre unos peñascos por donde pasaba el agua, luego desapareció y apareció de nuevo bajo un árbol de pochota (*ceiba pentandra*). Las personas pensaron que el mejor lugar para levantarle su iglesia era un llano cercano y la llevaron ahí, pero la virgen regresó a la pochota y se hizo tan pesada (¡una virgen de 30 cm!) que no pudieron moverla, así que el pueblo se trasladó al lugar elegido por la virgen y construyeron su templo junto a la ceiba y se fundó Ipalapa Nuevo.

De la zona zoque, en el istmo de Tehuantepec, Leopoldo Trejo (2003: 255-256) rescata un bonito mito fundacional sobre San Miguel Chimalapas; en él se relata que este arcángel, aparecido en una cueva de Chiapas, se negó a dejarla, porque sus fieles querían transportarlo al pueblo de Copainalá, en el mismo estado. Como alternativa, San Miguel se manifestó en sueños a una pareja, de Santa María Chimalapas, que había ido a verlo para que trasladaran su imagen a un lugar conocido como El Paraje, en la selva Chimalapas —hoy en el actual estado de Oaxaca—, sitio propicio para fundar la comunidad de San Miguel, pues se juntan dos ríos (Río Chiquito y Espíritu Santo), lo cual hace fértil el lugar. La travesía resultó difícil de lograr, pues debieron cruzar lo más espeso de la selva, el Cerro Azul y la Sierra Atravesada.

Este santo no sólo funda un pueblo, sino que da motivo a migrar a lugares distantes, y guía a sus protegidos por parajes difíciles de cruzar para finalmente dotarlos de tierras para su sobrevivencia. Similitud parecida a las tradiciones del México antiguo, en las que la deidad

epónima guiaba a sus elegidos durante una migración hacia la tierra prometida.

En Zitlala, Guerrero, se rinde pleitesía a San Nicolás, santo que pasó por allí después de ser restaurado en Puebla. Al pasar por este pueblo de la región mixteca-nahua-tlapaneca, el santo se puso pesado y no hubo poder humano que lo moviera (Villela, 2003: 168). Éste es un ejemplo más de otra amplia red devocional interétnica y pluricultural, pues, además de los grupos ya nombrados, era el patrono de los afrodescendientes de la Costa Chica, quienes lo llevaron a restaurar y ahora peregrinan para visitarlo en su fiesta. En Guerrero, hay otros relatos de deidades que se pusieron pesadas y no pudieron ser movidas. Uno es el Santo Entierro, de Xalpatláhuac —que era de Igualapa—; la Virgen de la Natividad, que se venera en Tixtla, y San Lucas, venerado en Ixcateopan, cuyo lugar de origen era Zacualpa (Villela, 2003: 169).

También se atribuye a San Nicolás milagrosas sanaciones: durante una epidemia de peste, fue sacado en procesión y a su paso la gente se curaba.

Con estos paradigmas, vemos que el lugar propicio, escogido por el santo para la fundación del pueblo o para su culto, se debe más a su obstinación de no ser movido. También puede empecinarse en regresar al lugar que escogió una y otra vez; hay imágenes que incluso fueron encerradas con varios candados y aun así volvieron al lugar elegido. Cuando se llega a instaurar un santuario —o una pequeña capilla al principio— la devoción hacia las imágenes crece y empieza a funcionar como un elemento integrador en que se crean puntos de mediación entre regiones, con funciones de recreación, intercambio comercio, reafirmación de lazos de buena vecindad y como referente de identidad grupal (Baez: 79, con base en Velasco Toro).

Las hierofanías hispanas y novohispanas una explicación de culto e instauración poblacional

El sitio hierofánico es también concebido por la población como el centro del mundo. El templo es el que generalmente marca el *axis mundi* de su territorio, lugar permanente de sacralidad donde residen los ances-

tros y los futuros descendientes (su semilla); por lo tanto, es el corazón del pueblo en la personificación del santo patrono, de la misma manera como lo fue antiguamente el *calpultéotl*. El templo queda como el foco de una gran interacción social, de poder y de afectividad que irradia la identidad y la pertenencia al pueblo y su territorio, creando un sentimiento de unidad entre los habitantes y su santo patrono.

Recordemos también que estos lugares no son sólo el templo, sino otros sitios del paisaje como bosques, cuevas, cerros, rocas, manantiales, los cuales no necesariamente están poblados y han sido motivo de culto desde tiempos ancestrales, antes del cristianismo.

Las cuevas en Mesoamérica han sido vistas como lugar de origen de muchos pueblos, es el vientre de la tierra paridora; según Doris Heyden, evocaban en la época prehispánica la creación y generación de la vida. Por el tipo de rocas que poseen, en muchas de ellas hay manantiales que las hacen aún más importantes. Montaña, cueva, agua se unen para crear un lugar sacro por excelencia, y en la cosmovisión mesoamericana hay una relación indivisible entre estos elementos. El simbolismo polisémico de la cueva la asocia al interior de la tierra, a la muerte, a lugares de tesoros escondidos y de alimentos, Lugar de iniciación, comienzo, y de renacimiento. Algunas de estas creencias forman también parte del mundo simbólico precristiano de celtas y vascos, pues las cuevas eran lugares donde habitaban sus deidades, sus mágicas aguas (donde moraban las ninfas ya romanizadas) eran motivo de culto y sacrificio.

El árbol posee igualmente interesantes connotaciones simbólicas: suele ser la representación de la cruz; al madero de la cruz se le llama el árbol de la vida,¹⁴ pues muerte y resurrección están unidas. Árbol y cruz se encuentran intrínsecamente ligados, como el centro y las cuatro direcciones (así ocurre entre los chamulas de Chiapas). Se le puede considerar el *axis mundi* y punto de intersección de los niveles cósmicos, como opina López Austin. Este árbol, aunque se encuentra en la tierra en que vivimos, el *tlalticpan*, está en permanente comunicación con el inframundo por medio de sus raíces, mientras su fronda linda con

¹⁴ Según Carlos Vizúete (2010: 1060), en Roma, durante la veneración de la reliquia de la Vera Cruz, se cantaba el salmo 118 y la antifona: “He aquí el árbol de la Cruz, donde estuvo clavada la Salvación del mundo”. Las cruces floridas del mes de mayo, según este autor, simbolizan el triunfo sobre la vida y el pecado (y no la fertilidad y la primavera como se cree).

el firmamento. Por lo tanto, una manifestación hierofánica puede ser posible a través de la montaña, el árbol, un lago o la cueva, potenciales vías de comunicación entre los mundos sagrados. Por medio de ellos, en el mundo mesoamericano, circulan dialécticamente los elementos y calidades de los opuestos complementarios: del arriba y el abajo, de lo frío y húmedo, lo caliente y seco, de la oscuridad y la luz, lo pesado y lo liviano, entre tantos que hay y que son atribuibles a seres y espacios del mundo numinoso de lo idólatra, lo pagano¹⁵ y lo cristiano.

En la España del Viejo Continente, hay también algunas narraciones y creencias de tipo hagiográfico, sustentadas en la incorporación de las antiguas religiones indoeuropeas¹⁶ y latinas con las cristianas. En los relatos, sobre todo en el norte de la península, las montañas, manantiales, cuevas y árboles están presentes con una fuerte carga simbólica ancestral. Muchas narraciones tratan de las apariciones de imágenes de la Virgen,¹⁷ ocurridas en cuevas o surgidas de los árboles secularmente sagrados como carrascas, encinas y robles, ocurridas muchas de ellas a partir de fines del siglo XII.¹⁸

Hay varios ejemplos de ello: el de la Virgen de Covadonga, la Virgen de Encina de Ponferrada (León) y la de Valvanera en La Rioja, así como la Virgen de Herrera en Herrera de los Navarros y la de Bordón en el Maestrazgo.

La Virgen de Covadonga¹⁹ apareció en un gran abrigo rocoso del monte Auseba, en Asturias, lugar asociado a las batallas entre moros y cristianos, donde éstos, comandados por Pelayo, ganaron la batalla deteniendo a los musulmanes en su avance peninsular. La Virgen Ma-

¹⁵ Idólatra, como se le llamaba al indígena, pagano de pago, como lo explica Luis Maldonado. Los paganos recién cristianizados en Europa, tolerados con la mezcla de sus antiguas creencias y las nuevas impuestas, siendo aún las primeras de gran fuerza en la vida campirana y lo cristiano de la cultura popular.

¹⁶ Por lo general, los rituales de los celtas se hacían al aire libre en las cumbres de las montañas y sus refugios rocosos, cuevas, manantiales y bosques sagrados. En Panoias, Portugal, hay excavado en la roca un famoso santuario.

¹⁷ El *Diccionario* de Pascual Madoz, cifra en 12 300 las ermitas y santuarios españoles de los que unos 1 200 están dedicados al Señor; 4 300, a la Virgen; y el resto, a los santos, según Vizuet (2010: 2)

¹⁸ Ya Báez, en su libro *La parentela de María*, recuerda la mariolatría española como reminiscencia de los antiguos cultos a la Madre Tierra, como el caso de las tantas vírgenes, cuyo culto se realiza en cuevas.

¹⁹ El significado de *Covadonga*, procede de "*Cova de onnica*" y significa la "fuente de la cueva"; según otra versión, quiere decir "cueva de nuestra señora"

ría del monasterio de Nájera o Santa María del Real fue encontrada en una cueva por el rey navarro García IV mientras cazaba.²⁰ La Virgen de Guadalupe de Cáceres tiene varias leyendas: en una se dice que fue enterrada dentro de un cofre de hierro; otra narra que estuvo oculta en una cueva bajo un campanario; una más, que fue hallada en una cueva en la rivera del río Guadalupe, en la Sierra de Villuercas, en 1326, junto con los papeles pertinentes que cuentan su historia.²¹ Para hallarla hubo, por supuesto, una aparición. Un pastor llamado Gil Codero buscaba su vaca perdida en un bosque; la encontró muerta, pero, para su sorpresa, sin mordedura de lobos;²² cuando empezaba a desollarla, practicándole con su cuchillo una cruz en el pecho, se le mostró una radiante señora que emergía de los árboles y le señaló el sitio donde estaba escondida su imagen. Le pidió que en ese lugar le construyeran una capilla. La vaca revivió y el pastor avisó a las autoridades, que excavaron en el lugar indicado y encontraron una cueva donde estaba la pequeña imagen de madera en perfectas condiciones después de 600 años de estar escondida.²³

Otra aparición interesante es la de la Virgen de Valvanera; se apareció en un roble a Nuño, un bandido arrepentido, y a un sacerdote amigo que había llevado una vida de anacoreta. Tal aparición sucedió en un lugar conocido como el Pago de Mori, en la Rioja. El árbol contenía un enjambre de abejas, mientras que de sus raíces brotaba una fuente; de pronto el árbol se abrió y dejó al descubierto la imagen de la Virgen con el niño junto a un cofrecillo que contenía algunas reliquias. En este lugar se comenzaron las obras de edificación de una ermita que más tarde habría de convertirse en monasterio.

Como puede apreciarse, para que el proceso de restauración del cristianismo fuese más efectivo debía ir acompañado de un conjunto

²⁰ Cuenta la leyenda que este rey lanzó su halcón contra una perdiz y ambos se perdieron en el interior de una gruta, allí encontró a la virgen en un altar.

²¹ Su historia, según los documentos que también son leyenda, la sitúan en el siglo VI (589 d.C.). Es una imagen sedente, igual que muchas de tipo románico, que fue escondida para salvaguardarla del avance musulmán.

²² Según algunos, por eso en la etimología del nombre Guadalupe está la palabra "*Iupus*", lobo, del latín, lo cual otros muchos desaprueban, pues se trata de un nombre de origen árabe.

²³ Además de ser patrona de Extremadura (en los siglos XVI y XVII fue un santuario muy visitado), es patrona de la evangelización, pues Colón estaba ahí cuando recibió la autorización real para emprender su viaje de descubrimiento.

de milagros que se ambientaban en los escenarios de las campiñas hispanas. Otra virgen que aparece en este contexto, es la del Tajo, que hizo su aparición cuando un leñador, de nombre Tajo fue al monte a cortar una encina con su hacha. En eso estaba cuando una voz del interior del árbol le dijo “Tajo, Tajo no cortes más abajo o me cortarás un brazo”;²⁴ así se encontró esta imagen en el interior del árbol.

En la mayoría de las apariciones ocurridas en los árboles, las vírgenes se volvieron pesadas cuando quisieron moverlas, y si fueron trasladadas del lugar de su aparición milagrosamente regresaron al punto de origen. Un caso sorprendente fue el de la Virgen negra de Bordón, en Aragón, pues se negó a ir a un templo tutelado por los Templarios —lo cual podría demostrar que se trata de un relato muy antiguo— y ocasionó, a quienes la transportaban, que se les “regirasen” los pies. Por estos motivos, las imágenes fueron dejadas en el lugar de su aparición, donde se construyó una ermita o un convento a cuya vera se instaló una población. Gran parte de estas advocaciones marianas se enmarcaron (Báez 1999: 29) en “arcaicas deidades de la fertilidad, de los mantenimientos, señoras del agua, diosas del erotismo, poderosas madres telúricas”. En la Nueva España, un caso muy similar es el de la Guadalupana indígena, que sustituyó a otra diosa-madre telúrica con atributos similares y diferentes a las antiguas diosas celtas, pero que funcionó para la Iglesia oficial, al igual que en España, para implantar un culto renovado, un santuario y un factor de identidad.

Como puede advertirse, este tipo de apariciones son parte de una antigua tradición o una política de la Iglesia, ya que se trata de milagros, utilizada para la fundación de santuarios y otros asentamientos en España. En la Nueva España, también los milagros sirvieron para fundar pueblos, muchos de ellos expresados a través de la institución colonial de las congregaciones.

Durante la segunda mitad del siglo xvi, hubo una tendencia por parte del gobierno español a agrupar en pueblos a los grupos indígenas dispersos o en villas y municipios españoles. El motivo era que así resultaba más fácil evangelizarlos y enseñarles a vivir en “policía”. De esta

²⁴ Otro relato refiere que la Virgen le dijo: “no des ni un tajo, ni más arriba ni más abajo, o me cortarás el brazo”. De ahí el nombre de esta virgen que se encuentra en Camprovín, en la Rioja hispana.

manera surgieron los pueblos de “congregación”, “junta”, “policía” o de “reducción”, como se les llamó al final del siglo xvi. En su edificación o redificación, según el caso, se siguieron los modelos y conceptos urbanísticos traídos de España, algunas veces modificados por la tradición indígena de acuerdo con los accidentes geográficos. Estas poblaciones formaron las repúblicas de indios establecidas por la Corona. Separaron, para su protección, a los naturales del resto de la población.

De esta manera, a los frailes regulares, y luego a los seculares, se les facilitaba la evangelización, porque podían adoctrinar y garantizar la asistencia frecuente de los fieles al templo. Este sistema permitía también que los españoles pudieran reclamar las tierras realengas “abandonadas por los indios”, así como contar con censos o padrones para el servicio personal y la participación tributaria de los éstos.

Por lo tanto, el mejor subterfugio que tuvieron los españoles para aplicar en las nuevas fundaciones o congregaciones y en la creación de santuarios y monasterios del Nuevo Mundo, fue tomar el modelo utilizado en España durante la repoblación o reconquista. En España medieval, para cristianizar a los celtíberos, monjes y sacerdotes se valieron de la reutilización de los antiguos sitios mágicos y de culto de los paganos, cristianizándolos por medio de apariciones milagrosas. Luego, durante el largo proceso de la Reconquista (de 722 a 1492) o recuperación del territorio ocupado por los musulmanes, estas prácticas continuaron, pero no con el propósito de evangelizar, sino de proteger las imágenes para que no cayeran en manos de los infieles moros. Así que vírgenes y santos fueron celosamente escondidos en cuevas, zarzas o árboles para su salvaguarda. Ahí quedaron olvidadas las imágenes hasta que poco a poco los territorios iban siendo recuperados.

Este rescate del suelo ibero no se lograría si no hubiese intervenido la ayuda sobrenatural del apóstol Santiago y de San Isidoro, quienes ayudaban con sus poderes en las batallas contra los moros. En esos territorios restaurados, para los descendientes de los visigodos, en los antiguos sitios sacros, aparecían milagrosamente las imágenes, las cuales eran rescatadas para la comunidad cristiana. Luego en el Nuevo Mundo los milagros no se hicieron esperar, Hernán Cortés contó con la ayuda de este apóstol matamoros que pasó a mataindios para apropiarse del territorio mesoamericano.

El sistema de esconder las imágenes también se utilizó en la cuenca de México, tal como ocurrió con la Virgen de los Remedios, la cual, según algunos, es la imagen más antigua de la Nueva España. Se trata de una pequeña imagen de madera estofada, de unos 27 cm de alto, del tipo castrense, como todas las que acompañaban a los conquistadores; éstas se enrollaban en tientos o soportes para su cuidado y se colocaban en el caballo para transportarlas. La creencia dice que fue traída durante la Conquista por un soldado de Cortés llamado Juan Rodríguez Villafuerte, quien escondió la imagen en unos magueyes cerca del centro ceremonial denominado Naucalpan, lugar donde se debió refugiar el ejército español después de su derrota en la Noche Triste. Allí quedó la imagen escondida en un maguey, hasta que en 1540 la encontró el indio Juan Ce Cuauhtli y la llevó a su casa en san Juan Totoltepec. Cuando españoles e indígenas supieron de la noticia milagrosa, le erigieron una ermita en el cerro llamado Otoncapulco. Como su devoción se fue extendiendo rápidamente por todas partes, para 1575 se construyó su santuario.

Fue esta virgen la preferida por los españoles de la Nueva España; competía en fervor con la Guadalupana, lo cual tal vez se deriva de que la consideraban su aliada, pues durante la guerra de Conquista se decía que una dulce niña arrojaba tierra a los ojos de los indígenas atacantes, favoreciendo el triunfo castellano. Luego, durante la guerra de Independencia, esta virgen fue nombrada generala por el ejército español.²⁵

Esta virgen llegó a suplir en el panteón prehispánico a Mayahuel, porque el haber aparecido en un maguey permitió la unión de dos pensamientos simbólicos, al igual que la virgen de Guadalupe lo hizo con Tonantzin. Estas advocaciones marianas, junto con Nuestra Señora de la Bala al oriente y la Virgen de la Piedad al sur, protegían los cuatro puntos cardinales de la Ciudad de México y sus alrededores durante el virreinato. Ésta forma de salvaguardar un asentamiento puede ser también parte de una tradición hispana o mesoamericana.

²⁵ Fernández de Lizardi, citado por Ma. Rosa Palazón, que tenía fervor por esta virgen y por la de Guadalupe escribió: "María tiene aquí, dos baluartes: 'uno es en Tepeyac, otro en Remedios. / Si allá a Juan Diego fina se aparece Juan del águila acá no desmerece /en divina presencia, a sus favores".

Las apariciones cristológicas en el centro de México

A diferencia de España donde abundan las apariciones marianas, extrañamente aquí la cristología tiene su preferencia; William Taylor (citado por Rubial 2008: 22) ha calculado que de los 480 santuarios de imágenes milagrosas 261 están vinculadas a Cristo y 219 a la Virgen.

*El Señor de las Misericordias del pueblo de los Reyes en Coyoacán*²⁶

La historia oral refiere que este Cristo fue transportado para su restauración desde el pueblo de Zapotitlán, en Tláhuac, pero al pasar por las orillas del Pedregal de San Ángel —que en el siglo xvii era una región pulquera, debido a la gran cantidad de magueyes sembrados entre las rocas y peñascos—, sus cargadores se fueron a una pulquería cercana a refrescarse y al hacer su efecto esta bebida se quedaron dormidos.

Mientras en la región cercana a orillas del lago, en la antigua región chinampera de dos antiguos pueblos coyoacanenses: Los Reyes Quiahuac y La Candelaria o de La Purificación Tezcolco, cuyo límite lo marcaba un gran acalote²⁷ donde los transeúntes de ambos pueblos, a su paso, oyeron a un niño llorar; los del pueblo de la Candelaria hicieron caso omiso, pero los habitantes de Los Reyes al acudir al acalote, entre tules, encontraron al Señor de la Misericordia, que llevaron pronto a su capilla de visita. Cuando los dormidos transportistas del Cristo lo buscaron, lo encontraron en la capilla del pueblo de Los Reyes y, al querérselo llevar, el Cristo se puso tan pesado que no pudieron transportarlo y lo tuvieron que dejar ahí. Ahora los habitantes del pueblo de Zapotitlán van una vez al año a visitar a su antiguo Cristo.

Los cristos del Cerro de la Estrella

Una historia similar es la del Cristo yacente, llamado cariñosamente Señor de la Cuevita, uno de los santos patronos de Iztapalapa — el otro es San Lucas—.

²⁶ Estas narraciones son producto de mi propio trabajo de campo.

²⁷ Que hoy es la calle conocida como Candelaria.

Se cuenta que los señores de Etlá, en Oaxaca, venían a la Ciudad de México, cargando la imagen de su santo patrón para llevarlo a reparar. Una de las muchas noches que pernoctaron a campo abierto en su largo camino durmieron en una cueva que estaba al pie del Cerro de la Estrella. Al día siguiente, cuando debían emprender de nuevo su camino hacia México, no pudieron alzar la imagen por su gran peso; lo intentaron varias veces y ocurrió lo mismo: no podían cargar con ella. Entonces interpretaron que la imagen quería quedarse en la cueva, y la donaron al pueblo de Iztapalapa, que le construyó una ermita en el lugar. Años después, a mediados del siglo XIX, Iztapalapa padeció una epidemia de cólera. El pueblo pidió ayuda al Señor de la Cueva y milagrosamente la enfermedad cedió. En agradecimiento, los iztapalapenses construyeron un santuario que substituyó a la vieja ermita, y prometieron, como manda, hacer la representación de la Pasión que tanta fama a dado a este pueblo.

Algunos dicen que en el lugar donde hoy se levanta el santuario del Señor de la Cueva antes hubo un templo a Tezcatlipoca. Ello resulta difícil de comprobar. Lo más probable es que se tenía esta creencia respecto del Cristo de Chalma desde el virreinato, en todo el altiplano central, pues también se apareció en una cueva donde se piensa que en la antigüedad se adoraba a Oztotéotl, probable advocación de este dios prehispánico y de Tláloc.²⁸

El Señor del Calvario

El Señor del Calvario es el santo patrono del pueblo de Culhuacán y sus once barrios. Según la tradición, esta imagen es también la de un santo entierro como la de Iztapalapa y tuvo su aparición en una cueva en las faldas del Cerro de la Estrella; parece ser muy antiguo, ya que está hecho de pasta de caña de maíz; es un Cristo articulado muy parecido

²⁸ De acuerdo con G. Olivier en su excelente trabajo, este numen se asocia, sobre todo, con su advocación del jaguar, como Tepeyolotl (corazón del monte), pero como se le sacrificaban niños para que lloviera, es más fuerte su cercanía a Tláloc, que es realmente el señor de la tierra y que vive en el Tlalocan, lugar del inframundo. No son desechables tampoco las asociaciones (o parentescos) con los Cristos negros de Esquipulas que tienen un culto muy extendido en gran parte del sur de Mesoamérica o con el Cristo de Otatitlán, en Veracruz. Por otro lado, es posible que el culto cristológico en esta región se deba también a la influencia agustina; estos evangelizadores tenían especial preferencia por la imagen crucificada, según Gruzinski.

al Señor del Sacromonte, de Amecameca. Según la gente de Culhuacán, los tres Cristos (de la Cueva, el Sacromonte y del Calvario) son hermanos por haberse aparecido en cuevas.

La tradición oral cuenta, que un día unos canteros traían agua de algún pozo algo lejano, así que decidieron tomar un descanso frente al convento agustino de San Juan Evangelista cuando oyeron llorar a un niño; se percataron que, detrás de ellos, entre los arbustos que rodeaban al convento de Culhuacán, salían rayos luminosos, así que decidieron averiguar de qué se trataba. Al llegar al lugar de donde provenían dichos rayos, se dieron cuenta de que salían de una cueva, cubierta en gran parte de rocas. Decidieron quitarlas y se toparon con una puerta muy bella, hecha de madera, que tenía talladas varias figuras de ángeles. Al quitar la puerta, vieron en la cueva una resplandeciente imagen de un Cristo del Santo Entierro. De inmediato, dieron aviso a los habitantes del pueblo, quienes llegaron a venerar la imagen, a quien decidieron llamarle el Señor del Calvario. Se le construyó una ermita sobre la cueva, que hoy se ha convertido en el templo principal de todo Culhuacán.

Este Cristo se ha ganado el fervor del pueblo debido a sus milagros y a su protección. Aunque su santo patrono, impuesto por los españoles, es el apóstol San Juan. La fiesta más importante del pueblo es en honor a este Cristo, la cual dura toda una semana y participan en ella todos los barrios. Empieza desde las vísperas del sábado que antecede al domingo de la Santísima Trinidad, pasando por el jueves de *Corpus Christi*,²⁹ hasta el otro domingo. Fiestas, por cierto, de gran raigambre colonial. El barrio de Xaltocan, de Xochimilco, participa en los festejos, debido a que sus habitantes le agradecen que haya cuidado sus milpas, cuando andaba por ese barrio vestido de charro o como anciano, según la creencia popular.

Se sabe que tanto este Cristo —de tamaño humano—, como sus reproducciones —algunas de unos 20 o 30 cm, llamadas manditas o demanditos— se torna pesado cuando las carga un gran pecador, pero si las carga gente virtuosa no pesan.

²⁹ Esta festividad fue de las primeras que se hicieron con gran lujo y pompa en la Ciudad de México, por lo que la exposición del sacramento en un pequeño poblado le daba cierto prestigio ante los pueblos comarcanos. Véase Lockhart: 299-300.

Todos estos cristos tienen en común su relación de reciprocidad y alianza con los hombres y las imágenes de otros pueblos y barrios. Por medio de su culto, auspiciado por el sistema de cargos, mantienen su propia autonomía, ya que el pueblo es el dueño del templo. Ello les da unidad e identidad ante los demás y ante la jerarquía eclesial. Como en la antigüedad, mantienen el esplendor de la iglesia, el culto al santo y las fiestas, como una manifestación unificada de bienestar y devoción religiosa, como lo debieron tener, a sus *calpulteteo*, estos Cristos que son el corazón del pueblo (no hay acto festivo en Culhuacán, en donde no esté presente el Cristo o una de sus reproducciones). Probablemente tienen, por haberse aparecido en cuevas, una connotación telúrica; en Culhuacán, por ejemplo, la antigua diosa tutelar del *altépetl* fue Cihuacóatl, la diosa madre tierra, patrona de la *chinampatlalli*. Lockhart (1999: 340) afirma que la identidad étnico-política podía (aunque no siempre) expresarse bajo la bandera del santo³⁰ que “fue identificado consciente o inconscientemente con los símbolos del grupo antes de la conquista”, el santo era el símbolo principal que unificaba e identificaba cada entidad sociopolítica, no sólo el *altépetl*, sino también sus partes constitutivas.

Lo ligero y lo pesado

Este trabajo me permite reflexionar, sin llegar aún a conclusiones definitivas, sobre los conceptos de *pesadez* y *ligereza* en el mundo indígena y occidental. Por lo expuesto, podríamos pensar que el concepto de pesadez proviene del Viejo Mundo, como lo demuestran las apariciones de imágenes ya referidas, tanto en España como en México. En Europa lo pesado, desde los primeros tiempos del cristianismo, se asocia con lo numinoso y era una característica de los individuos virtuosos e inmaculados; un ejemplo es el de Santa Lucía, doncella romana que se volvió pesada cuando un grupo de soldados romanos no pudieron moverla para llevarla a un lupanar. Otro caso de un santo del cristia-

³⁰ De acuerdo a este autor a los santos se les veía como padres de su pueblo y como los verdaderos propietarios de la tierra, de esto deriva que las instituciones locales debían prestar mucha atención al santo y a la residencia del santo y algo similar sucedía con los dioses del *calpulli* y del *altepetl* que dieron oficio, lugar de residencia, lugar de trabajo —chinampas, por ejemplo— a sus protegidos.

nismo primitivo es San Cristóbal, que al cruzar el río llevando sobre sus hombros al niño-dios³¹ le costó un gran trabajo a pesar de ser un fuerte gigante; se dice que el peso del niño significaba el peso del mundo que lleva Cristo o el peso del cristiano al soportar la difícil vida de evitar las tentaciones.

Por otro lado, el trabajo etnográfico nos revela que los lugares numinosos, como los cerros o donde viven los dueños, son también lugares pesados, tal vez densos, y delicados, como entre los mixtecos, pues es su carga simbólica de lo sagrado (además de que allí habitan poderosos seres). Lo más probable es que se trate de una herencia del pensamiento prehispánico en que lo pesado está asociado a la muerte y a la enfermedad. En la etnografía, está el Charro Negro o el Catrín, concebidos como el diablo, que tiene su morada subterránea y oscura, es un ser telúrico, que intimida o reta a los humanos cuando cruzan por sus dominios, igual que Tezcatlipoca en la época precolombina. Recordemos que entre los seres telúricos prehispánicos, peligrosos y amenazantes, estaban los *quinametzin* gigantes que fueron convertidos en piedra, por lo que fueron considerados pesados y transmisores de enfermedades, las que transferían al abrazar a la gente.

En la actualidad lo ligero, lo impalpable, pertenece al mundo sobrenatural; por ejemplo, para los tzeltales la materia volátil es *ch'ul*, o sea, lo sagrado (según Pitarch). Es muy popular la creencia de que los muertos, seres apenas perceptibles, visitan en el mes de noviembre los altares a ellos dedicados, en casa de los parientes cercanos. Al ser considerados ligeros, se alimentan de cosas sutiles. Por esta razón, se les ofrece incienso, el aroma de las velas, el olor intenso de las comidas y de las flores, así como alcohol por su vapor etílico. Debido a su materia ligera, los espíritus, las almas, las esencias, los corazones o las energías si se quiere, ingieren lo invisible. Todos ellos por ser de materia ligera (Castellón) transitan fácilmente por el cosmos, el tiempo y el espacio

³¹ Curiosamente San Cristóbal es también visto como un gigante, que sirvió primero al demonio, pero como su propósito era servir al ser más poderoso acabó sirviendo a Dios, ayudando a la gente a cruzar un río; lo que se asocia al transcurso virtuoso de la vida cristiana.

El mito, los dioses y sus calidades

Como en muchas culturas, el origen de todo lo que existe en el mundo tiene una explicación en el mito. En él se exponen los grandes principios que el hombre atribuye al orden universal, donde se da cuenta de la génesis de las creaturas, sus peculiaridades y comportamientos, el porqué de su existencia. En la interpretación de Alfredo López Austin (2001: 241, 245) sobre algunos mitos mesoamericanos, sugiere que los procesos cósmicos son regulados por la acción de seres sobrenaturales poseedores de intelecto, voluntad y poder de comunicación. Un paradigma sobre esto se refiere al ámbito agrícola, el cual, opina, es regido por tres principios universales:

1. El corazón que poseen todas las creaturas dentro de su materia perceptible. Éste, sin embargo, es imperceptible y constituye la esencia de clase, por lo que hay corazón del maíz, de la piedra, del venado, del árbol, etcétera.³²
2. Este criterio taxonómico se complementa con el principio contrario de que cada ser, al unirse o vincularse con otros, se complementa.
3. Finalmente, está la alternancia de poder de las esencias sobre la tierra, en que el dominio de las fuerzas opuestas se suceden para crear los ciclos que dan continuidad al mundo.

Así, en el ciclo agrícola del centro de México, se suceden en su lucha las victorias de lo femenino y masculino como ocurre con los ciclos de *xopan* y *tonalli*. En el primero, se abre el mundo de la muerte que libera las aguas, los poderes de germinación y los corazones de las plantas. Al concluir las lluvias todo volvería a su encierro para descansar y para que el sol con sus rayos cociera el alimento del hombre. Así, el agricultor actuaba no sólo en su ámbito perceptible de sembrar, abonar, cosechar, etcétera, sino también en el imperceptible al favorecer con sus ritos de gratitud y propiciatorios la llegada de diversos seres sobrenaturales que intervenían en el proceso.

³² Es una interioridad inmortal que trasciende a los individuos y les otorga su taxonomía mundana.

De acuerdo con este autor, los corazones son esencias de lo mundano que pertenecen a los dioses primigenios, quienes, al ser castigados por la Pareja Suprema debido a su orgullo, por una transgresión o por contaminarse, quedaron sujetos al ciclo de vida y muerte.³³ Así estos seres ligeros, los dioses, fueron cubiertos con materia perceptible, dura, pesada y perecedera, dando origen a hombres, animales, plantas, meteoros, minerales y astros, o sea, lo que en sus propias creaturas quedan encerrados. Estas creaturas, al morir, debido a que su cobertura queda dañada por el tiempo, pierden su cubierta dura y pesada, pero su corazón sigue participando en la esencia de los dioses, esperando una nueva oportunidad para resurgir de nuevo.

Estas esencias se dividían de acuerdo con los atributos de los númenes que se fragmentaban y combinaban para el equilibrio mundano, sus dos cualidades: fría, caliente, dura e imperceptible, femenina o masculina, oscura-luminosa, cielo-inframundo, etcétera, fueron opuestos complementarios que explicaban los procesos cósmicos. Tales procesos daban lugar al ciclo agrícola, festivo, de creación, salud-enfermedad, etcétera, en donde lo perceptible e imperceptible sugieren los ámbitos sagrados y profanos; sin embargo, al morir, al ir los númenes al inframundo como el mismísimo sol lo hacía, adquieren nuevamente su cobertura pesada³⁴ y perceptible (Alfredo López Austin 2008:45), sin por ello dejar de pertenecer al ámbito sagrado, pues siguen siendo, en última instancia, dioses, sólo que su materia pesada los limitaba a ciertos ámbitos.

Esto también se aplica a los humanos (parte del numen) que intentan traspasar el espacio de los dioses, como sucedió, según narra fray Diego Durán, a los magos enviados por Motecuhzoma II al Teoculhuacan, su lugar de origen, para consultar a Coatlicue; al intentar subir al cerro donde habitaba la madre de los dioses, los magos no pudieron debido a que estaban muy pesados; lo que se debía a su vez a su alimen-

³³ Hay una consolidación de la creación cuando las sustancias proteicas se solidifican, se estabilizan y adquieren su naturaleza humana y permanente, y comienza el tiempo del mundo (Alfredo López Austin, 2008: 30-31)

³⁴ En las creencias actuales hay gentes a las que se les “monta el muerto” durante un velorio. Y debido al peso se enferman. La gente que tiene pacto con el diablo, que habita bajo la tierra, se vuelve pesada; la gente que encuentra un tesoro enterrado paga muy caro el beneficio, pues puede morir él o un pariente cercano, debido a que el tesoro pertenece a la tierra y transmite mucho peso —por esa razón son tesoros de monedas de oro comúnmente—.

tación basada en los productos de la tierra como el maíz y el chocolate, ya que la alimentación causa vida breve. Castellón afirma que la materia pesada limitaba la acción de los cuerpos y los unía a la muerte.

Esto se complementa con la conocida información de Sahagún cuando habla del lugar a donde llegaban los niños pequeños que morían y que no estaban contaminados porque aún no habían probado los productos de la tierra, sino sólo la leche materna. Allí, en el *chichicuahuil*, estos niños esperaban renacer, pues eran realmente ligeros debido a su delgada cobertura. No era tan densa como sucedía a los hombres, niños y mujeres que habían comido los productos de la tierra y debían pasar por el suplicio de la limpieza y separación de su corteza mundana.

Conclusiones

En síntesis, siguiendo a Alfredo López Austin vemos que hay una dialéctica de los opuestos que se complementan. La materia puede ser pesada o ligera, sutil, casi invisible, oculta como los dioses a los sentidos humanos; pero puede ser perceptible como cuando se logra ver o soñar con un santo o un sitio encantado. Estos lugares suelen ser calificados de pesados, debido a que son peligrosos, inusitados, misteriosos y muestran algún portento. Como señala Rudolf Otto, son sitios delicados porque, como dice Jensen, en ellos están los seres que tienen “calidad”, polivalentes por ser sagrados. Si sucede una hierofanía, ésta lo enaltece aún más; ello ocurre en Mesoamérica y en la España visigoda y del repoblamiento.

Las imágenes de santos son piezas fundamentales de un lenguaje simbólico que gracias al mito es simultáneamente origen, pasado y presente. La aparición llega a articular paisaje, naturaleza y comunidad; crea sitios propicios para el asentamiento humano o para el culto a los santos —a través de capillas o santuarios—³⁵: se crea una organización social para rendirles pleitesía y se da un pacto de retribución y recipro-

³⁵ Como se ha visto los santuarios son punto de mediación entre las regiones y las comunidades, son lugares de convivencia no sólo con el santo sino entre humanos, así como lugares de recreación y comercio, actividad esta última que puede tener también una larga historia y por lo mismo influir en la elección del lugar “sagrado”.

cidad entre el santo y el pueblo, donde el primero, con sus poderes que vienen del Dios cristiano o por su calidad —*ii*— o su esencia, según el pensamiento mesoamericano, resguardará y vigilará a la comunidad para su bienestar. Además, crea marcos de identidad grupal y lealtad étnica, de resistencia y convivencia con o ante el otro. El santo es un símbolo unificador.

Esta vivencia de la comunidad con el santo no es parte de los parámetros de la religión oficial, sino responde “a las necesidades históricas y sociales concretas de un pueblo, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular³⁶ de los elementos religiosos traídos por el catolicismo en contextos indígenas” (Gómez Arzapalo: 290). Con su lógica mítica parece que crean nuevos agregados discursivos; sin embargo no hacen otra cosa que adaptarlos y mantener el sentido y la coherencia de sus propias expresiones culturales.

En la revisión de mitos, observamos cómo se intercalan, concilian y transforman los mitos populares del Viejo Mundo con las creencias mesoamericanas, y a las viejas imágenes numinosas se les dan nuevas soluciones simbólicas.

Se observa en las narraciones lo maravilloso de la aparición que se desplaza a su gusto, casi imperceptiblemente, o se aferra con su voluntad a un lugar sin que se le pueda mover. Lo pesado se asocia en Mesoamérica al pecado, a la enfermedad, a la muerte, a la tierra y la montaña donde habitan los seres telúricos amenazantes de otras eras o el diablo mismo; sin embargo, también se vincula con la concepción cíclica del universo al surgir nuevamente la fértil semilla y el agua. En la creación de una era y el fin de otra, la fundación de un pueblo o de un santuario y un culto se observa que lo pesado puede simbolizar creación, y es una analogía que sucede en el pensamiento hispano y mesoamericano, en el sentido de que gracias a la pesadez, a la movilidad e inmovilidad empieza la relación con un santo; en ambos mundos se da una resignificación de conceptos y en Mesoamérica se concilian los elementos cristianos dentro de las antiguas concepciones del tiempo mítico.

³⁶ Habría que ver en qué lugares las apariciones hispanas fueron más de tipo popular, cuáles fueron mejor manipuladas por la clerecía y cuáles fueron totalmente impuestas.

Lo ligero, como lo liviano, lo imperceptible y lo etéreo son también parte de las cualidades de los seres mundanos y no mundanos en Mesoamérica, y es también parte de la transformación y de la creación (en oposición dialéctica con lo pesado). En la parte que respecta a lo imperceptible o invisible del numen, puede haber coincidencias en ambos pensamientos. En lo delicado hay divergencias que deben aún ser más estudiadas; éstos apenas un esbozo de lo que puede ser una rica veta, sobre todo por medio de las lenguas indígenas, que darán datos más finos y no por medio de traducciones quizá no muy precisas.³⁷

Bibliografía

- ARANDA MONROY, RAÚL CARLOS, 2009, "Cosmovisión y reinterpretación del paisaje en el sureste de la Cuenca de México", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.], *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla: 101-113.
- BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 1998, *Entre naguales y santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 1999, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BARABAS, ALICIA, 1995, "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en A. Pérez Castro [ed.], *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, IIA/UNAM, México: 31-41. Consultado en abril de 2011: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1195/1/1994089P31.pdf>

³⁷ Unido a estos conceptos hay un código auditivo que aquí no traté, pero que Castellón refiere en su excelente artículo (Castellón, 2000). Paralelo a lo pesado y a lo ligero, en la aparición o para lograr un objetivo relacionado con lo numinoso como mover al santo, se tocan campanas o instrumentos musicales (asociación probablemente prehispánica); también se baila o se hacen plegarias. Esto me recuerda el ritual de cocimiento de los tamales en que se les baila y toca música para que estén contentos, sean ligeros y se cuezan bien.

- _____, 2003, "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en A. Barabas [coord.], *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, INAH, México: 37-124.
- BENAVENTE y MOTOLINIA, FRAY TORIBIO, 1977, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España o de los naturales de ella* [edición, estudio analítico, notas y apéndice de Edmundo O'Gorman], IIH/UNAM, México.
- BRODA, JOHANNA, 1996, "Paisajes rituales del altiplano central", en *Arqueología Mexicana. Los dioses de Mesoamérica*, vol IV, núm. 20, México: 40-49.
- _____, 2001, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], *Cosmovisión, ritual e identidad entre los pueblos indígenas de México* [coords.], Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México.
- CASTELLÓN HUERTA, BLAS ROMÁN, 2000, "Las categorías de lo pesado y lo ligero como operadores míticos", en *Dimensión Antropológica*, núm.18, enero-abril, México.
- ELIADE, MIRCEA, 1972, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México.
- GÓMEZ ARZAPALO, RAMIRO A., 2009, "Imágenes de santos en el contexto de la religiosidad popular" en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.], *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla: 283-295.
- IRACHETA C., MA. DEL PILAR, 2010, "El santuario de Tonatico", en Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular. Consultada en junio de 2012 en: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/esthom/esthompdf/esthom25/3santonatico.pdf>
- JANSEN, MAARTEN Y SABINA AURORA PÉREZ JIMÉNEZ, 2008, "Paisajes sagrados: códigos y arqueología de Ñuu Dzau", en *Itinerarios*. Consultada el 5 de julio de 2012 en <https://openaccess.leidenuniv.nl/.../Paisajes%20Sagrados%20Itinerari...>
- LAFAYE, JACQUES, 1977, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional de México, 1531-1813* [trad. de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte], Fondo de Cultura Económica, México.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1972, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, 1990, *Los mitos del tlacuache*, Alianza, México.
- _____, Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN, 2001, *El pasado indígena*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas, México.

- _____ y LUIS MILLONES, 2008, *Dioses del norte y Dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, Era, México.
- LOCKART, JAMES, 1999, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MARTÍNEZ, MARCELO, 2004, "Apariciones, religiosidad popular y contra-ilustración." en *Ciencias Sociales Online*, Universidad de Viña del Mar, Chile, septiembre vol. I, núm. 1: 76 -85.
- MORALES A. MARÍA ELENA, ANA MARÍA LUISA VELASCO L. Y MARIO GARCÍA S., 2011, "Las andanzas del Sr. Del Calvario, corazón del pueblo de Culhuacan", ponencia presentada en el Encuentro de religiosidad popular, el 13 de octubre de 2011, en el Auditorio del Exconvento del Carmen, encuentro organizado por DEAS/INAH/SMER.
- OLIVIER, GUILHEM, 2004, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PALAZÓN MAYORAL, MARÍA ROSA, 1995, "Dos vírgenes en guerra: Lizardi y la defensa nacional" en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Consultado el 2 de Julio de 2012 en <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih-12-026.pdf>).
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO, 1999, *La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/ Fondo de Cultura Económica, México.
- _____, 2008, "Invención de prodigios, la literatura hierofánica novohispana" en *Historias*, Dirección de Estudios Históricos-INAH, México núm.69: 121-132 .
- _____, 2009, "Imágenes y ermitaños, un ciclo hierofánico ignorado en la Historia", en *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 66, 2, julio-diciembre: 213-239, Sevilla.
- TREJO, LEOPOLDO, 2003, "Los espacios de la selva; territorialidad zoque 'chima' de san Miguel Chimalapa", en A. Barabas [coord.], *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, INAH, México: 249-271.
- VALDIVIESO OVEJERO, ROSA MA., 2011, "Los orígenes de un culto en los montes de la Rioja: Valvanera". Consultado en agosto de 2011 en <http://dialnet.unirioja.es/>

- VELASCO LOZANO, ANA MA., 2009, "Paisaje y cosmovisión en la región de Iztapalapa", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.], *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla: 117-133.
- , 2011, "‘Y el santo se puso pesado’, un recorrido por las narraciones que explican la instauración de un culto o una fundación territorial", ponencia presentada en el ciclo de conferencias El Hombre y los Sagrado, mitos y leyendas, Auditorio Isidro Favela, el 22 de junio de 2011 INAH/SMER, México.
- VELASCO TORO, JOSÉ, 1997, *Santuario y región, imágenes del Cristo negro de Otatitlán*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana, Xalapa.
- VILLELA FLORES, SAMUEL Y FERNANDO OROZCO, 2003, "Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero", en A. Barabas [coord.], *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, INAH, México: 127-191.
- VIZUETE MENDOZA, CARLOS, 2010, "Flora y Religiosidad popular: advocaciones vegetales de los crucificados en España y América", en *Religiosidad, cofradías y arte*. Consultado en julio de 2012 en http://dialnet.unirioja.es/servlet/dcfichero_articulo?codigo=3278427

El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca¹

Jorge Escamilla Udave
*Escuela Nacional de Antropología e Historia,
Posgrado en Historia y Etnohistoria*

Tanto recurrieron los santos a la facilidad de la paradoja,
que es imposible no citarlos en las tertulias.
Silogismos de la amargura
E. M. Cioran

Introducción

En este texto, se ofrecen algunas aproximaciones sobre el origen introductivo de las imágenes de los santos y su peculiar intercesión divina entre grupos de filiación totonaca en el territorio central veracruzano, presencia en la que descansa la trascendencia del proyecto evangelizador de la etapa colonial. El magno proyecto en la zona basa su eficacia en la fórmula de convencimiento de movilidad poblacional indígena, con el objetivo de establecer nuevas congregaciones en territorio distante de la zona de impacto de las pandemias desencadenadas tras el contacto español.

A lo largo del primer siglo de dominio ibérico, se presentan repetidos brotes de la peste que los indígenas denominaron *matlazáhuatl*, intro-

¹ Preliminares de la investigación de doctorado en la línea de investigación: Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas, que coordina la Dra. Johanna Broda dentro del Posgrado de Historia y Etnohistoria de la Escuela de Antropología e Historia.



Fig. 1. “Levantamientos”. Acto de Sanación con la imagen de San Juan (Landeró y Coss, 24 de junio)

ducidas por contagio casi a la par de haber establecido contacto con las huestes conquistadoras, brotes que diezmaron la población casi al punto de su extinción. Este inesperado fenómeno tuvo influencia directa en el proyecto evangelizador, haciendo a los religiosos optar por ciertas acciones de emergencia a fin de asegurar la predicación mendicante —que enfrenta a las terribles enfermedades, como al espíritu remiso indígena y a sus agrestes territorios—; con este objetivo se articula el plan de la introducción de las imágenes de los bienaventurados, basados principalmente en su virtud *patognomónica*, aplicando “todo el énfasis en sus atributos como el dolor, la resignación y el martirio” (Aguirre Beltrán, 1992: 93), por lo que el culto alrededor de su divina gracia estará caracterizado por la creación de hermandades devocionales, auspiciadas por la relación entre pueblos, fincadas en un esquema anual de visitas reciprocas de comunidades y santos, con lo que se establece la regla de conducta a seguir entre indígenas totonacos de esta región misanteca.

El proyecto religioso en la región serrana-costera de Veracruz central

Nuestro documento centra su atención en exponer el objetivo primordial del programa evangelizador de los frailes misioneros, que consistió en utilizar las imágenes de los divinos y los relatos de sus actos milagrosos, como motivo principal para movilizar a los contingentes indígenas hacia sitios accesibles y salubres donde congregarlos, para lograr su conversión religiosa y una óptima explotación, binomio indisoluble del pensamiento colonial. Bajo este argumento fueron trasladados a sitios alejados de sus insulares lugares de origen, debido a la agreste condición imperante en la accidentada geografía misanteca. Los religiosos trazaron las rutas del programa introductivo de las imágenes santas, sobre los antiguos caminos indígenas, imprimiendo de forma paulatina una honda huella de su inmanencia divina, eje del establecimiento de la religiosidad popular franciscana en espacios sacralizados a partir de los rituales católicos y con base en el dominio que sobre la naturaleza poseían los bienaventurados.

Durante el largo proceso sincrético desencadenado por la conquista de México, el territorio misanteco, ubicado en el septentrión veracruzano, estuvo marcado por particulares circunstancias con su aspecto más destacado de la devoción y culto alrededor de los santos católicos en la visión providencial que portaban las órdenes religiosas; caracterizados por su fuerte herencia medieval e integrados a elementos de gran eficacia, por ejemplo, el haber utilizado las imágenes de los *divinos* apóstoles como instrumento de interacción entre pueblos totonacos, lo que permitió la reproducción y continuidad de su identidad étnica (Escamilla, 2009a: 255-276; 2009b: 1).

Nuestra atención está centrada en la eficacia del proyecto general de dominación a través del programa evangelizador, con su estrategia de fundación de congregaciones de pueblos portadores de imágenes peregrinas, con la que se difunde la misión seráfica entre comunidades hermanas, diseminadas en amplios espacios dominados por crestas serranas y prolongadas faldas pétreas y en planicies bañadas por ríos cuyos torrentes bajan entre cañadas, desde las alturas que desvanecen sus promontorios hasta alcanzar las aguas oceánicas del Golfo de México.



Fig. 2. “Visita recíproca” de comunidades y santos. San Juan recibe la visita de San Lorenzo (Gutiérrez Nájera), 24 de junio (Landeroy Coss).

El camino de los santos

Con el fin de analizar el papel que los santos juegan dentro de la religiosidad popular, y dentro de los objetivos que persigue nuestra propuesta de análisis, resulta necesario definir este término y su polivalente significado que nos inclina a manejarlo en su sentido de: “expresión de lo que el pueblo siente y manifiesta en relación a lo numinoso, es decir, con lo divino. Mediante ella el individuo busca establecer un diálogo directo con el santo, que genera un sentimiento de dependencia unidireccional” (Velasco, 2000: 27).

Además de ubicar su práctica ideológica como “una religiosidad que no se adhiere en forma incondicional a los patrones impuestos por la ortodoxia” (Gómez Arzapalo, 2009: 17), por lo que, en todo caso, supone creencias y cultos distantes de la misma. Esta forma de religiosidad ocupa un lugar de privilegio en los espacios provinciales de México, al estar presente en el desenvolvimiento sincrético de los grupos indígenas, con su carga histórica depositada en aspectos particulares en los



Fig. 3. Acto procesional. San Lorenzo acompaña a San Juan (Landero y Coss)

que se agrupan las manifestaciones religiosas católicas de herencia española, girando sobre sus dos significativos sentidos: el primero, puesto de manifiesto en el culto básico sacramental y el segundo, por los cultos especiales a Cristo, María y los santos. Esto da lugar al ciclo de festividades anuales, acompañadas regularmente de “grandes y pequeñas peregrinaciones, las representaciones dramáticas populares, las leyendas pías [y] las historias milagrosas” (Foster, 1962: 272).

Ésta es la base sobre la que nos proponemos reflexionar, atendiendo los aspectos relevantes de los cultos especiales; centrando la atención en la *dulía* o adoración a los santos; iniciando con la introducción de la figura de los *divinos*, para culminar en el momento en que dominan un sitio especial, la dimensión social que adquieren en la región misanteca como parte integral de las expresiones de la religiosidad popular, pero, sobre todo, la significación especial con la que penetran hasta lograr cristalizar el ideal evangelizador de la orden franciscana, a través de la predicación mendicante alrededor de la perentoria figura de los bienaventurados; personajes que cumplen de manera significativa el impor-

tante papel difusor de la fe, principalmente durante el siglo xvii, como parte del programa contrarreformista, con su afán de acrecentar el culto católico como modelo formativo y de comportamiento.

A pesar de la preeminencia del tema de los santos en los estudios históricos, éste aspecto ha sido poco estudiado y su importancia se ha pasado por alto, para lograr comprender la proyección social de los divinos en la realidad colonial española² y su paulatina integración a la organización tradicional indígena, después de varios siglos de avatares políticos y religiosos, mismos que dejaron honda huella en el amplio territorio totonaco y en la cultura de la región misanteca que nos ocupa en el presente estudio.

Antecedentes migratorios y ejes históricos fundacionales

Los antecedentes más antiguos en que basamos nuestro análisis histórico son los contenidos en las tradiciones míticas totonacas, las cuales marcan como elemento de identidad las migraciones chichimecas a los grupos que durante un largo periplo se desplazaron desde la Cuenca de México, mismos que arriban a terrenos costeros en 1454, tiempos en que buscan palear la hambruna que padecen los habitantes de sus sitios originales. Uno de los primeros lugares en que establecen su asentamiento se ubica en la zona baja de la sierra, debido a la riqueza de sus tierras bañadas por torrenciales lluvias y por la prolongada humedad costera, producto de nortes y huracanes.

Esta paradisiaca zona de Veracruz central tendrá como primer asentamiento el lugar conocido por el nombre de *Ce-Xuchic-C*, el cual denota la fecha calendárica que le da origen y que tiene como sentido “en una flor”, sitio de fundación original que hoy forma parte del territorio del actual municipio de Juchique de Ferrer.³ Así se ubica el sitio inicial

² Un referente obligado para los estudios de la nueva Iglesia en el Perú y la Compañía de Jesús son los trabajos del historiador peruano Freddy Cabanillas Delgadillo. Véase la página electrónica agenda.universia.edu.pe/xiv-coloquio-de-la-historia-de-lima.

³ Encontramos analogía con la expresión mítica que Alicia Barabas recoge en la versión testimonial de los niños de la escuela de San Miguel Chimalapas, Oaxaca, cuando se les pidió que dibujaran la llegada del santo al pueblo; en los relatos lo denominan “águila comeniños” (Barabas, 2006: 24).

de poblamiento migratorio y los sitios que fueron desgranándose del grupo inicial. Con base en estas fundaciones, podemos señalar históricamente el punto de partida de nuestro análisis, que da comienzo con el patrón fundacional del proyecto congregacional colonial en el área de estudio, mismo que sigue los caminos de las míticas migraciones indígenas en la zona.

Lo anterior fundamenta que podamos enmarcar históricamente el esquema introductivo de las imágenes de los santos en el espacio provincial del territorio del septentrión veracruzano, distinguiendo un esquema definido de acción. Tal esquema se caracteriza por el hecho de seguir de manera calculada los mismos senderos del hostil territorio, labrados anticipadamente en obediencia a la revelación de su mítica migración indígena, que, en versión de su memoria oral, fue señalada por los dioses a los grupos indígenas, según lo asentaron en la versión del mito etiológico, conocido con el nombre de la *pichahua* o “águila come niños”.⁴

El contenido de la conseja mítica —recogida y registrada en la comunidad que les da origen congregacional— señala que “en Pueblo Viejo vivían los antepasados donde un águila [gigante o *pichahua*] los devoraba con frecuencia” (Williams, 1951: 8). El contenido de la historia mítica es utilizado y reformulado por el ingenio creativo de los frailes mendicantes, para ponerlo al servicio de sus objetivos religiosos: fundamentar el traslado de familias totonacas a sus nuevos asentamientos; tal es el caso de la fundación del Nuevo Misantla, donde resurge su más importante sentido, como símbolo de migración para encontrar tierras de bonanza señaladas por designio divino.

Así, el más antiguo símbolo mítico chichimeca resurge renovado, condensado en la figura del ave que “aseguraban descendía frecuentemente sobre el atrio del templo, en el momento en que salían de la misa los habitantes, para agarrar algunas criaturas y llevarlas hacia el N.E., a cuatro leguas de ahí, donde se las comía, dejando solamente los pequeños esqueletos” (Ramírez Lavoignet, 1959: 137).

La difusión del mito renovado sigue su fiel reproducción dentro de la tradición indígena entre pueblos aledaños; el mito etiológico servi-

⁴ Un referente obligado para los estudios de la nueva Iglesia en el Perú y la Compañía de Jesús son los trabajos del historiador peruano Freddy Cabanillas Delgadillo. Véase la página electrónica agenda.universia.edu.pe/.../xiv-coloquio-de-la-historia-de-lima.

rá para legitimar el motivo de movilizar a otros contingentes humanos hacia nuevos sitios como una reacción provocada por el esquema evangelizador y productivo exigido por la Iglesia y la encomienda, respectivamente; así se justifica que la movilización haya adquirido tintes religiosos por la intromisión de los frailes, quienes, al utilizar el antiguo mito con distintos objetivos a los de su origen cosmológico, provocaron serios conflictos entre comunidades por el control de los límites territoriales. Sin embargo, el esquema seguirá siendo útil para trazar nuevas realidades como el hecho de que la migración continuara en el siglo XVII con la llegada de “vecinos procedentes de *Xihuitlán* [fundación original de Juchique de Ferrer] donde estaban obligados a pagar una renta especial a San Francisco de Colipa, y al no cumplir, llegaron águilas reales a devorarlos [...] y para 1645, se fueron hacia donde hoy es San José Miahuatlán” (Williams, 1951: 4 y 5).⁵

Estos datos nos revelan el sentido que tuvo la utilización del mito etiológico como mecanismo de utilidad práctica en la etapa colonial temprana para el convencimiento sobre el indomable comedimiento de la población indígena que se aferraba a la idea de continuar habitando los asentamientos originales, antes que moverse hacia otros territorios, a raíz de verse forzados a efectuar el traslado de una parte de la comunidad hacia el territorio de lo que más tarde sería la fundación de la Nueva Misantla. La eficacia del acto performativo se expresa con la tácita aceptación del designio señalado por sus dioses, sustentado en la práctica con el retorno *resimbolizado* de la antigua tradición. Es precisamente en la tradición de la oralidad nativa de la región donde se consigna que los grupos étnicos y mestizos preservan como una forma de arraigo a su pasado étnico, por lo que mito e historia son parte constitutiva de su identidad étnica. En la actualidad, persiste memoria del mito que es repetido por las personas de mayor edad, evocando las voces de su enseñanza familiar: “Mi mamá, que nació en Pueblo Viejo y vivió hasta los ciento veinte años, me contaba lo que a ella también le habían contado sus papás, que la gente de aquí, mayores y niños, al

⁵ Esta expresión tiene su analogía en San Miguel Chimalapas, Oaxaca, cuando a los niños de la escuela se les pidió que dibujaran la llegada del santo al pueblo, en los relatos lo denominan como “águila comeniños” (Barabas, 2006: 24).

salir de la iglesia tenían que ponerse grandes canastas en la cabeza para evitar que las águilas se los llevaran entre las garras”.⁶

Como podemos apreciar, su función simbólica comparativa y *resimbolizada* es un aspecto fundamental para entender el esquema evangelizador que sigue un patrón bien definido, mismo que encontramos expresado en los elementos icónicos que identifican al primer santo introducido: San Juan Bautista,⁷ cuya imagen sirve de heraldo de la fe en la región misanteca, como lo testifica el mismo *Códice Misantla*: “esta secuencia de los acontecimientos dejó en los misantecos honda huella religiosa. Oficialmente, la erección de la Villa Rica se realizó el 24 de junio de 1519, por eso se llamó San Juan de Villa Rica, era San Juan su santo patrono, y los misantecos lo adoptaron, poniéndole a su pueblo, San Juan Misantla” (Melgarejo Vivanco; 1984: 48).

La asociación establece una estrecha relación de resignificación del mito indígena al exigir a los religiosos plantear como método de acción el objetivo de fundar nuevos núcleos de población; hay una asociación clara entre el mito de origen indígena y el águila como símbolo propio de San Juan, a quien en la profusión de textos del siglo áureo denominan “águila misteriosa” y otras veces “abogado de la peste”.⁸ Éste último aspecto parece tener una fuerte carga simbólica a la hora de fundamentar la necesidad del traslado de grupos de familias a diferentes espacios del territorio, debido a las constantes epidemias acaecidas en el primer siglo de dominio colonial, que diezmaron de forma considerable a la población indígena de la región de la planicie y costa veracruzana. Los vestigios históricos motivan a pensar que la sucesión de imágenes de santos siguió la mecánica de introducción adoptada en la práctica desde el momento del contacto, como lo dejan entrever las relaciones: “los españoles, desde el desembarco en los arenales de San Juan de Ulúa [no dejaron] [...] de recomendar la abolición de los sacrificios humanos, el desdén para los ídolos y la veneración de la cruz y la Virgen de los Re-

⁶ Comunicación personal con don Catalino Hernández Villegas, oriundo de Pueblo Viejo, 8 de mayo de 2008, en el marco de la fiesta patronal dedicada a San Miguel Arcángel.

⁷ Las comunidades de la región central veracruzana celebran el 24 de junio día de San Juan Bautista y el 29 de agosto fecha conmemorante de San Juan Degollado, como dos fechas ligadas dentro de la tradición de su religiosidad popular que merece un estudio aparte.

⁸ San Juan Evangelista fue nombrado también “Águila del Dogma”, y convertido en icono de expresión religiosa en diferentes territorios geoculturales del Occidente cristiano (español y portugués) del siglo XVI y XVII (Infantes, 2005: 252).

medios, dejando a los nativos imágenes de la madre de Cristo para que rindiesen culto a sus viejos templos” (Ramírez Lavoignet, 1959: 163).

A cada paso, los conquistadores creían encontrar muestras providenciales de su predestinación para conquistar las Nuevas Tierras: “Cortés no quiso dejar Zempoala y partir hacia Tenochtitlán, sin festejar a Santa María de la Asunción, el día 15 de agosto, por eso salió hasta el 16; el hecho debió calar muy hondo en la sensibilidad indígena, pues adoptó, en muchos lugares, a esta virgen, por patrona, y a su tiempo, los misantecos cambiaron y aun se llama Santa María de la Asunción Misantla” (Melgarejo Vivanco, 1984: 49-50).

Por tanto, al verificarse el traslado del sitio original de fundación, conocido por lo mismo con el nombre de Pueblo Viejo (Antiguo Misantla), al nuevo emplazamiento, conocido simplemente como Misantla, en el año de 1564, se considera adecuado introducir otra imagen mariana y quedar sujetos a su patronazgo, siguiendo un ordenado esquema devocional de introducción de las imágenes en virtud del deseo acariciado por los frailes franciscanos de crear un rosario devocional alrededor de un circuito de intercambio comercial fundamentado en el programa religioso de visitas recíprocas de pueblos y santos, con los que se pudiera preservar su relación de grupo. Con este esquema esperaban superar las difíciles condiciones de aislamiento, ya que por ese motivo sólo podían visitar la región en cortas temporadas, como se colige en los documentos de fundación fechados en 1570, al despuntar el último cuarto del siglo xvi:

Actuaba como evangelizador Nicolás Hernández, y a él se debe la pintura de una imagen de la virgen de la Natividad, que ostenta la siguiente leyenda: “Se acabó esta imagen el día 24 de septiembre del año 70, patrona desde que se fundó este pueblo de Santa María Misantla, siendo gobernador don Jacinto Jiménez y capitán tequitlato don Lorenzo Francisco y Manuel Juan con sus compañeros. Nicolás Hernández. M. F. R.” La imagen claramente representa a la Virgen María, con el niño en los brazos, y la adoración de los Reyes de Oriente, datos que caracterizan a María como madre, esto es, en su aspecto de Natividad. Su culto estuvo muy extendido durante el siglo xvi, y su introducción en Mi-

santla se debe exactamente a los misioneros franciscanos, pues el convento de Jalapa estuvo dedicado a la Virgen de la Natividad. En Tlacolulan, el primer templo se dedicó a esta virgen, y fueron famosas las cofradías que se encargaron de mantener su culto (Ramírez Lavoignet, 1959: 169).

Ahora podemos adelantar una conclusión preliminar, que parece indicar que los motivos de la reasignación de la imagen de los santos siempre estuvo vinculada a la obediente iniciativa de imitar cada nueva adopción de las imágenes santas surgida desde los centros de control —en sus tres diferentes momentos—, y a los que estuvo sujeta Misantla desde el origen del dominio colonial: la primera Villa Rica de la Vera Cruz y casi inmediatamente después La Antigua; finalmente bajo el tamiz de las nuevas circunstancias que señalan los cambios de emplazamiento de la Villa Rica de la Vera Cruz, al gestarse el tercer emplazamiento, al sitio definitivo a los arenales de San Juan de Ulúa, se adoptan nuevas imágenes santas, como lo atestiguan las crónicas: “Por otra parte, cuando en el año de 1600, los españoles dejaron La Antigua, trasladándose



Fig. 4. Enclavadas en la Sierra Misanteca, las comunidades de San Isidro (Díaz Mirón), San Lorenzo (Gutiérrez Nájera) y al fondo San Miguel (Pueblo Viejo)

al actual emplazamiento de Veracruz, adoptaron a San Sebastián por patrono, para que los protegiese de la muerte, y en igual tesitura lo tuvieron los misantecos” (Melgarejo 1984: 49-50).

El eficiente papel de los santos

Con esta particular función de los santos —que busca la apropiación de los territorios indígenas y la perpetuación de un territorio simbólico español en lo militar y en lo religioso—, penetraron estas imágenes católicas y se enfrentaron a un territorio hostil, el espíritu remiso y rebelde del indígena como principal obstáculo para poder lograr el programa de conversión nativa y su explotación, dándole utilidad al mito original para convencer de la necesidad del traslado de familias de San Juan Pueblo Viejo o Vieja Misantla, como sitio primigenio, según se consigna en la *Relación de Misantla* de 1579: “Que antes estaban poblados en unas serranías cuatro leguas de este pueblo, en un lugar alto, tierra templada. Hiciéronles bajar donde al presente están, porque se juntaran. Es puesto enfermo, metido en un valle, metido entre unas grandes y espesas montañas y serranías” (Pérez de Arteaga, 1962: 15).

Con el objetivo de llevarlos a otros territorios más salubres —con fecha de traslado de 1564, como quedó asentado en la *Relación de Misantla* de Pérez de Arteaga (Ramírez Lavoignet, 1959: 139)—, algunas familias partieron en nueva migración hacia la planicie donde se ubica actualmente la ciudad de Misantla y otras familias, y hacia los macizos pétreos de la zona fría donde se ubica el pueblo de Tonayán, que toma el nombre de la estancia limítrofe con el pueblo de Chapultepec, motivo de interminables litigios entre los indios de ambas localidades. En otros casos aprovecharon la coincidencia de las fechas fundacionales.⁹

En vista del amplio tejido de la red de caminos existentes para unir a las poblaciones dispersas, en la etapa colonial temprana, los frailes franciscanos vieron la pertinencia de preconizar la devoción a los santos, en la providencial porfía de enfrentar en carne propia las adversi-

⁹ Con dos fechas importantes en Tochpan (Los Ídolos), lo hacen coincidir con el año mítico *Ce Tochtli*; en 1194 llega el conquistador chichimeca Mazatecuhtli, y *Ce Tochtli* (1454), migración de población del Altiplano movidos por el hambre (Ramírez Lavoignet, 1959: 133).

dades a la manera en que los mismos bienaventurados se enfrentaron a imprescindibles pruebas para labrar su propio camino de santidad marcada por su labor misional. No debemos olvidar que prodigios y milagros forman parte de las ideas insertadas en el imaginario de los hombres del siglo xvi, las cuales eran retomadas de los libros de santos, tan difundidos desde la Edad Media, junto a los de aventuras y de caballería (Castillo, 2006: 48-61). Un claro ejemplo de la continuidad del pensamiento medieval lo vemos expresado en las acciones de los primeros misioneros (Serrano y Talavera, 2009: 29-48).

El camino de los santos en el septentrión veracruzano

Atendemos de origen el fenómeno de la conquista para enmarcar la divina imagen del auspicio de San Juan Bautista, por ser el icono principal de la penetración religiosa en el área central veracruzana, siendo utilizada como heraldo fundacional de los nuevos núcleos de población totonaca dentro del Señorío Misanteco. Recordemos que en la porfía de los navegantes europeos, se acogían a la providencia esperando fechas propicias para comenzar una exploración, al arribo a un territorio desconocido, como preclara señal de avenirse a las imágenes de los santos de protección y socorro en el proyecto de exploración y conquista de nuevas tierras; fundamentados en la razón de su providencial objetivo de apropiación de los territorios confiando en la ventura de hacerlos propicios para sus anhelos religiosos, a través de la sacralización.

El esquema de la misión evangelizadora española es inaugurada con el acto protagonizado por Hernando de Cortés, comandante de la flotilla de aspirantes al título de conquistadores de nuevas tierras; la fecha de arribo en el calendario litúrgico señalada el día 21 de abril del año de gracia de 1519, jueves santo por voluntad divina (Ramírez Lavoignet, 1959: 77; González Fernández, 1978: 15 y 16) plantó pie en playas de la actual costa veracruzana y procedió en la parafernalia de su misión providencial a bautizar el primer espacio simbólico de Conquista; al sitio púsole por nombre San Juan,¹⁰ completando su apelativo: de la Villa Rica

¹⁰ “Su nombre *en quien está la gracia*, merecedor de los otorgamientos divinos de representante

de la Vera Cruz, con lo cual honraba la víspera exploradora del capitán Juan de Grijalva, el 24 de junio de 1518; esta fecha se convertirá en la señal promisorio del auspicio de San Juan Evangelista y en un referente histórico sin precedentes, marcando un parteaguas en las antípodas predominantes en el pensamiento de los hombres del Viejo Continente.

Los rituales litúrgicos les permiten consagrar los espacios sagrados de los indígenas totonacos, a través de las primeras edificaciones, como iglesias rústicas dedicadas a la liturgia y a la evangelización; hacen frente a las fuerzas de la ingobernable naturaleza, representada por el poder cambiante de su clima costero proveniente del golfo, dominado parte del año por los nortes y huracanes, los cuales se asocian a las calamidades que tenían que enfrentar por convicción y devoción a su Dios y a su rey, respectivamente. Por esta razón, la figura protectora de San Juan Bautista viene a constituir la señal de los nuevos asentamientos que significaron dominio y expansión territorial a través del bautismo, en los primeros tiempos de expansión religiosa colonial en el área misanteca.

La ausencia informativa del esquema trazado originalmente produce la idea generalizada de que el magno proyecto evangelizador en la zona central veracruzana se realizó de forma eventual y sin mediar un plan previo. Al no existir testimonios que consignen la manera en que se fueron asimilando y reasignando las imágenes hasta lograr establecer los santos patronos definitivos a cada una de las comunidades de la zona, se concluye con el juicio simplista de que fue realizada sin un programa definido, es decir, “sin orden ni concierto”; sin embargo, estas breves líneas dan muestra del manejo de un esquema introductivo preciso, abierto a la adecuación a las necesidades exigidas por las nuevas circunstancias.

A manera de notas finales

La asignación de los santos en cada pueblo diseminado en la intrincada geografía del territorio totonaco misanteco en la zona central vera-

divino frente a territorios hostiles” (Acosta del Campo, 1969: 8-9). Véase Capítulo x, San Juan Apóstol y Evangelista (Vorágine, 2006, t. 1: 65-70). En Europa tiene un fuerte vínculo con fechas de antiguos ritos agrícolas (Olavarrieta, 1977)



Fig. 5. Águila que muestra el martirio del santo joven

cruzana parece estar marcado siguiendo finas líneas en el entramado programa introductivo. El camino de los santos entre comunidades porteadoras de imágenes de los *divinos* comienza su periplo evangelizador de predicación mendicante de los ideales religiosos católicos a través de un patrón fundacional de nuevas congregaciones que siguen los senderos inaugurados por la migración señalada por vaticinio de los dioses indígenas.

La ascensión de la imagen de los divinos se inicia con la asociación y resimbolización de sus atributos a partir de la versión de los mitos etiológicos, asociando a la *pichahua* o “águila come niños” con el símbolo representativo de la figura de San Juan Bautista, como figura de auspicio divino, quien en el siglo áureo era conocido con la leyenda de “águila misteriosa” y “abogado de la peste”, aspecto central en que se justifica la movilización de grupos a tierras menos insalubres, como base práctica de la versión introductiva, inaugurada desde el momento del contacto. De forma paralela, se integran las imágenes de otros divinos como San Miguel Arcángel,¹¹ que cumple una labor fundacional, es decir, la función misional como estandarte de penetración militar y religiosa aspec-

¹¹ Véase capítulo CXLV, San Miguel Arcángel, (Vorágine, 2005, t. II: 620-630).

tos que, por otra parte, no pueden ser disociados y que, por ello, justifican su extendida presencia en todas las nuevas congregaciones.

Con esta particular función y papel de los santos, que busca desde su origen la apropiación de los territorios indígenas y, por ende, la perpetuación del territorio simbólico español en lo militar y en lo religioso, produce como resultado el trazo de una amplia red de caminos, estableciendo una unidad religiosa y la hermandad como sinónimo de pertenencia étnica entre poblaciones dispersas, tierra fértil para insertar el imaginario del grupo dominante y la continuidad de su heredad de pensamiento medieval.

Para la etapa colonial temprana se establece y reconoce como primera congregación a San Juan Pueblo Viejo, denominación que expresa el sentido que adquiere el asentamiento original y más antiguo de los pueblos misantecos; que al momento de la reasignación de nuevos santos y luego de la consolidación de dominio sobre el territorio indígena, la imagen de la divina gracia de San Miguel Arcángel será la que sustituya definitivamente a su santo original San Juan Bautista, pero en alusión a las nuevas migraciones que tienen su origen en este lugar, al pueblo seguirán denominado con base en la tradición: Pueblo Viejo o Antigua Misantla.

En general, esta segunda vertiente de introducción de la imagen de San Miguel Arcángel corre de manera paralela al esquema general de penetración, como símbolo en su figura de jefe máximo de las huestes divinas, que combate las idolatrías del pensamiento indígena; después será heraldo de todas las comunidades de la región y aparecerá en el lugar de honor en cada pequeña parroquia, que se irá edificando a su debido tiempo en las emergentes congregaciones de la región. Mientras tanto, los santos epónimos asignados como santos patronos protectores a las otras comunidades siguen la lista de la jerarquía de los apóstoles y de forma sucesiva a las otras imágenes que se introducen en cada fase de expansión y consolidación del dominio militar. La secuencia seguirá el programa de penetración al quedar establecidas las primeras edificaciones en los centros reguladores y difusores del pensamiento religioso y los sitios convertidos en cabecera de comunidad con pueblos sujetos a su jurisdicción, establecidas regularmente en las poblaciones que ju-



Fig. 6. Mapa del camino de los santos

garon un importante papel administrativo y religioso desde la época prehispánica.

Cerramos estas aproximaciones sobre la identificación de la figura de los divinos establecida por los pueblos totonacos misantecos, con la reflexión surgida de las palabras del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, quien señala que la introducción de la imagen de los santos operó de manera programada y como intención original de los franciscanos, los cuales consideraron adecuado enfatizar su propiedad *patognomónica*, que los inclina al dolor, la resignación y el martirio, como mecánica de identificación sincrética con los atributos dioses nativos, haciendo de los divinos una imagen más cercana a la realidad indígena.

Bibliografía

- ACOSTA DEL CAMPO, MARIO [coord. y autor], 1969, *Artes de México*, México, año XV, núm., 116: 6-25.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, 1992, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, Xalapa.

- ARRÓNIZ, OTHÓN, 1994, *Teatro de evangelización en Nueva España*, Universidad Veracruzana/Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- BARABAS, ALICIA, 2006, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Conaculta/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Porrúa, México.
- CASTILLO HERNÁNDEZ, ESTELA, 2006, "La configuración de un santo en Naufragios: el caso de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca", en *Contrapunto*, núm., 3, septiembre-diciembre: 48-61.
- ESCAMILLA UDAVE, JORGE, 2009a, "Ciclo de loas en honor a los santos en el centro de Veracruz", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.], *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla: 255-276.
- , 2009b, "Diálogos de lo divino y lo terreno: visita recíproca de comunidades y santos", Ponencia, en el II Coloquio BUAP, Puebla. 9.
- , 2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.
- FOSTER, GEORGE M., 1962, *Cultura y Conquista. La herencia española en América*, Universidad Veracruzana-Facultad de Filosofía y Letras, Xalapa.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, RAMIRO ALFONSO, 2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia. La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, JUAN JOSÉ, 1978, *Aportaciones para la historia de Veracruz*, t.I, Edición de autor.
- INFANTES VÍCTOR, 2009, "La santidad tipográfica en la España del Siglo de Oro. Las honras poéticas a San Juan Evangelista, patrón de los impresores", *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, núm. 2, 2005: 251-296.
- MELGAREJO VIVANCO, JOSÉ LUIS, 1984, *El códice Misantla*, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana/Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- OLAVARRIETA MARENCO, MARCELA, 1977, *Magia en los Tuxtla*, Instituto Nacional Indigenista, Xalapa.
- PÉREZ DE ARTEGA, DIEGO, 1962, "Relación de Misantla, 1579" (notas de David Ramírez Lavoignet), *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Veracruzana, núm., 8.

- RAMÍREZ LAVOIGNET, DAVID, 1959, *Misantla*, Editorial Citlaltépetl, México.
- SERRANO ESPINOSA, TERESA (coord.), 2009, *Sobre religión y cultura en el México virreinal*, INAH, México.
- SERRANO ESPINOSA, TERESA Y JORGE ARTURO TALAVERA GONZÁLEZ, 2009, “Un ejemplo de continuidad medieval en los primeros misioneros: Fray Bernardino de Sahagún”, en Teresa Serrano Espinosa (coord.), *Sobre religión y cultura en el México virreinal*, INAH, México: 29-48.
- VELASCO TORO, JOSÉ, 2000, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el santuario de Otatitlán*, IVEC/Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- VIVEROS DÍAZ, RAFAEL, 2000, *C-Xuchic-C (En una flor). Pesquisa de la historia de Juchique*, Conaculta/Pacmyc/Unidad Reginal Centro de Veracruz-Dirección General de Culturas Populares, Xalapa.
- VORÁGINE SANTIAGO, DE LA, 2005, *La leyenda dorada*, Alianza, Madrid: 508-989.
- , 2006, *La leyenda dorada*, Alianza Madrid: 74-98.
- WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO, 1951, “Landro y Coss, un pueblo totonaco en proceso de aculturación, Archivo Técnico del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa.

De santos y divinidades de la naturaleza

La interacción de los especialistas
meteorológicos con las entidades sagradas

Alicia María Juárez Becerril
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Introducción

Un aspecto fundamental a considerar en el tema de los graniceros —especialistas meteorológicos dedicados a controlar el temporal en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana— es la interacción que mantienen con las entidades sagradas. Para los fines del presente artículo, aclaramos que dichas entidades serán analizadas en un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza, es decir, su cualidad principal radica en propiciar el agua benéfica para los campos de cultivo, o bien, ser los causantes principales de los infortunios en torno al clima —exceso de lluvia, nubes negras, granizo e incluso sequía—.

En este sentido, las entidades sagradas se mantienen vinculadas al plano de la cotidianidad, donde las propias comunidades las han ubicado para recibir un apoyo de la realidad material, donde la salud, la prosperidad material, el temporal y la cosecha, entre otros aspectos, son las necesidades primordiales a cubrir (*Cfr.* Gómez Arzapalo, 2012).

El estudio de las entidades sagradas requiere, sin duda, un conocimiento general sobre el contexto dentro del que son referidas como parte de la cosmovisión. De tal forma que los graniceros o tiemporos —les han otorgado diferentes nombres— están dotados de cualidades mágico-religiosas: *dueños, señores, ahuaques, potencias, divinidades, niñitos* e incluso

encontramos algunos *santos* y a los *muertos*. Todos ellos nos remiten a interpretaciones complejas que dependen de una lógica regional, basada al mismo tiempo en una cosmovisión particular, donde se toma en cuenta el ciclo agrícola, así como la manifestación que imprimen en el paisaje.

Algunos aspectos teóricos

Hasta el presente, en varias comunidades campesinas se siguen haciendo rituales de petición de lluvia y de culto a los cerros, dirigidos a las entidades sagradas en un ciclo agrícola definido. Se trata de un culto que evidencia una vivencia religiosa peculiar, que se articula de manera única con la organización social, religiosa y productiva. Dichas manifestaciones culturales indígenas gestadas hoy en día en el seno de las comunidades devocionales católicas, que a la vez se sustenta en raíces remotas, conforman la llamada *religiosidad popular*.

El término *religiosidad popular* ha sido empleado desde distintos puntos de vista, así como desde diferentes posiciones teóricas. Bajo el enfoque contextual del que parte este trabajo, de acuerdo con Báez-Jorge, la religiosidad popular “supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial” (1994: 30). Por lo tanto, el término *religiosidad popular* está circunscrito a un contexto de ascendencia indígena, que identifica sistemas de creencias y prácticas en torno a lo sagrado, históricamente configuradas y estructuralmente condicionadas, construidas en condiciones mediadas por el dominio y la subalteridad (Báez-Jorge, 2011). En ese sentido, para entender el término de la *religiosidad popular*, también se combina el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas indígenas campesinas actuales, que de alguna manera han mantenido sus rasgos propios y característicos que las conforman.

Se considera como un término útil, porque “da cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es

un ritual acorde a su propia tradición cultural” (Gómez Arzapalo, 2012: 31). De esta forma, constituye una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que satisface a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas y que posteriormente se fusionó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades (Cfr. Giménez, 1978; Báez-Jorge, 1998; Gómez Arzapalo, 2009; Broda 2009).

De esta forma, al seguir haciendo rituales de petición de lluvia en los espacios naturales, colocar ofrendas al agua y a la tierra, así como a las entidades sagradas que los rigen, mediante la utilización de múltiples objetos sincretizados, se convierte en una situación comprensible, puesto que lo único que posee el campesino son sus tierras y lo que ellas producen; a ellas da un valor inigualable, debido a que son, en la mayoría de los casos, su único sostén económico y su único patrimonio. Asimismo, la comunidad agraria es la unidad social y económica fundamental que reúne a la población y la que permite su reproducción en términos sociales. De esta forma, se da sentido a los cultos populares y a la organización interna del pueblo que rige la preparación de las fiestas, peregrinaciones, danzas, mayordomías, visitas de santos, entre otras cosas.

Sobre las entidades sagradas

Las entidades sagradas se caracterizan por ser “protectores y benevolentes”, porque dan el sustento; un ejemplo concreto es mediante el agua —lluvia— vuelven la tierra fértil y así las comunidades obtienen buenas cosechas. Pero también se consideran severas, porque pueden castigar mediante los elementos climatológicos peligrosos como las lluvias torrenciales o incluso pueden enviar la sequía como una forma de castigo. Si bien son seres que controlan desde “allá” o desde “arriba”, el orden del mundo y los mantenimientos del hombre, para las comunidades campesinas también son seres que se encuentran en el “aquí” y en el “ahora”.

En este sentido, es necesario señalar que partimos de una noción de *divinidad* alejada de la concepción cristiana. Esta divinidad encierra una idea de reciprocidad, semejante a la que existe entre las relaciones

sociales al interior del pueblo (*Cfr.* Gómez Arzapalo, 2012). De esta forma, a los santos, los aires, los muertos y demás entidades sagradas, se les da —muchas veces mediante la colocación de ofrendas—, pero también se les pide, lo cual crea obligaciones y participación dentro del pueblo. Se trata de una visión horizontal donde las entidades son partícipes de los acontecimientos públicos de las comunidades.

En este sentido, las entidades sagradas se mantienen vinculadas al plano de la vida social, debido a que trastocan e inciden en la vida de las comunidades: tal es el caso de la regulación de los recursos como el agua o el maíz.¹ Ante estas características consideramos acertado denominarlos “entes divinos populares”, designación propuesta por Ramiro Gómez (2012), que encierra el concepto de divinidad ya mencionado, donde se encuentran redes sociales horizontales para con el pueblo, y que el fervor y el compromiso para con ellos no asume endeudamientos, sino coerción y obligaciones.

Las entidades sagradas tienen una presencia tangible —a partir de una estructura física, como la naturaleza: las montañas, los aires, la lluvia, etcétera, y al mismo tiempo éstos se humanizan en personajes definidos (*Cfr.* Juárez Becerril, 2012)— e intangible —que se plasma en los sueños de los graniceros y en el imaginario de la gente—. De esta forma se aproximan al hombre, regulando los recursos naturales en la medida de una relación que se sostiene por una reciprocidad mutua.

Según datos etnográficos consultados en relación con la región del Altiplano Central mexicano, las entidades sagradas están conformadas principalmente por los dueños, los señores, los ahuaques, las potencias, las divinidades, los santos, los muertos y los niñitos (*Cfr.* Juárez Becerril, 2010b). Se trata de los “variados y fascinantes disfraces de las divinidades” (Báez-Jorge, 1994: 30), característica propia de los fenómenos sincréticos que elaboran los diversos grupos sociales. Son ellos con quienes los especialistas rituales mantienen una relación estrecha en constante reciprocidad, ya que es posible mantener un intercambio benéfico, mediante un trato ceremonial. Estos tratados se pactan muchas veces en los sueños de los graniceros o tiemperos o se hacen presentes

¹ Para Félix Báez-Jorge (1998) las entidades sagradas funcionan entre otras cosas como 1) protectoras o guardianes de las comunidades; 2) como “dueños de lugares, y 3) como entidades vinculadas con el control o regulación de las lluvias y las cosechas. Sobre este último aspecto gira el presente texto..

en la retórica de sus oraciones, siempre en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz. A continuación, veremos de una manera general cada uno de ellos:

a) Los dueños

El concepto de *dueño* ha sido abordado por varios autores, especialmente por Pedro Carrasco (1976). Para este autor, la definición es la misma que *tecuhltli*, señor de la organización social y política aplicada a la religión. Sin embargo, en el libro *Dones, dueños y santos*, Alicia Barabas (2004) ha argumentado el concepto a partir de la etnografía actual. Se trata de las entidades a las que se le rinde culto, se les colocan ofrendas y se les piden las necesidades básicas y primordiales, por lo tanto, la comunidad rural tiene un estrecho vínculo con ellas.

Su nombre generalizado es el dueño del lugar, entidad multisignificativa en la cultura oaxaqueña —región en la que Barabas hace su estudio—, aunque su dominio por excelencia es el monte. Se manifiestan en sitios de la comunidad como el panteón, la iglesia, el terreno de la casa, la milpa o el mercado. Tienen una estructura social bien establecida, muy parecida a la de los humanos: “tienen mujer e hijos, salen a comer a las 12 del día, momento en que no se puede alterar el orden del monte, recorren la tierra y tienen un sistema jerárquico de cargos” (Barabas, 2004: 41).

Existen diferentes tipos: el *Dueño del Agua*, que mora en los nacimientos de agua en sus diferentes manifestaciones; *Dueño de los Animales*, que controla las riquezas del monte. Existen más particularizados como los *dueños del viento* (llamados también *chaneques*, duendes concebidos como aires traviesos; por lo común son vistos como niños o jovencitos rubios) los *dueños de la lluvia*, *dueños de la montaña* o *dueños del cerro*, dependiendo de la comunidad de que estemos hablando.

Existen jerarquías entre el dueño principal o jefe, generalmente el cerro más alto y emblemático. Para algunos, el dueño principal es el *Dueño de la Tierra*, para otros, el de los rayos y meteoros. El *dueño del cerro* se caracteriza porque él y sus ayudantes “cierran” y cuidan las fronteras comunales o étnicas contra la intromisión de fuerzas negativas de otros pueblos o grupos vecinos (Barabas, 2004: 42-43).

Los dueños suelen ser vistos como figuras humanas (o de animales) de diferentes fisonomías; si es alto y güero, montado en el caballo blanco, se reconoce al dueño protector, dador y justiciero; en cambio, si es charro (pequeño) o gigante, vestido de charro oscuro, con caballo negro, representa el dueño maligno (Barabas, 2004: 42-43). Estas entidades, según la autora, se han fusionado o relacionado con algunos santos (especialmente con San Marcos). Así, se puede hablarse de los *dueños-santos*, los cuales cumplen con la función de regular las relaciones de la sociedad con la naturaleza (Barabas, 2004, p. 46).

b) Los señores

El término *señores* se puede tomar como sinónimo del concepto de *dueños*,² debido a que se les reconoce como “propietarios de algo”. En la época prehispánica, *tecutli* o *tecuhtli* era un título de un funcionario con atribuciones militares, administrativas o judiciales. El cargo pertenecía a un linaje y tenía un rango social y político (Cfr. Sahagún, 2002, p. 1314). En este sentido, según Pedro Carrasco, los dioses entraban en calidad de señores.³ “De la misma manera que entre los hombres hay señores que gobiernan un lugar y tienen súbditos y criados, entre los dioses hay también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades llamados igualmente *teuctli*, que tienen a sus órdenes

² Tanto la categoría de *dueños* como la de *señores* son una buena alternativa para generalizar el término de *entidades sagradas*, aunque, como bien lo señala Ramiro Gómez Arzapalo (2012), desde ahí se incide en la autoridad sobre el campo de acción que les corresponde.

³ En su artículo “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, Pedro Carrasco nos describe varios tipos de señores. Los casos mejor conocidos, señala el autor, son “el del señor del infierno que reina sobre los muertos; el de la lluvia, señor del Tlalocan; y el del sol” (1976: 239). Sin embargo, Carrasco nos menciona los señores de los días y los señores de las noches: “Al parecer un día estaba regido por el señor del día desde media noche a medio día, mientras que de medio día a media noche, regía el señor de la noche (1976: 264). Los trece señores de los días son: 1) Xiuhtecuhtli: “Señor del Año”, dios del fuego; 2) Tlaltecuctli: “Señor de la Tierra”; 3) Chalchiuhtlicue: “Naguas de Jade” diosa del agua; 4) Tonatiuh: “El Sol”; 5) Tlazoltéotl: “Diosa de la Basura”, diosa de la carnalidad; 6) Mictlantecuhtli: “Señor del Infierno”; 7) Cintéotl: “Dios del Maíz”; 8) Tláloc: “Dios de la Lluvia”; 9) Quetzalcóatl: “Serpiente Emplumada”; 10) Tezcatlipoca: “Humo de Espejo”; 11) Chalmecateuctli: “Señor Chalmeca”, un dios del infierno; 12) Tlahuizcalpanteuctli: “Señor del Alba”; 13) Citlalinicue: “Naguas de Estrella”, diosa creadora (1976, 265).

Mientras que los 9 señores de la noche estaban conformados por: (1) Xiuhtecuhtli: “Señor del Año”; (2) Tecpatl: “Pedernal” o Iztli “Obsidiana”; (3) Pilzintecuhtli: “Señor Niño”; (4) Centéotl: “Dios del Maíz”; (5) Mictlantecuhtli: “Señor del Infierno”; (6) Chalchiuhtlicue: “Naguas de Jade”; (7) Tlazoltéotl: “Diosa de la Basura”; (8) Tepeyolotl “Corazón del Cerro”; (9) Tlaloc: Señor de la Lluvia (*Ibíd.*, 266).

grupos de dioses menores que los ayudan en sus actividades” (Carrasco, 1976: 239).

Para fines de este estudio, hablamos de los señores relacionados con la naturaleza, lugar en donde ellos habitan. Especialmente, se encuentran en las nubes, así como en el interior de los cerros y las cuevas.

Como se ha argumentado, los señores son vistos como los *patrones*, que mandan y poseen el poder ante los hombres. Al mismo tiempo, es una expresión respetuosa y de total reverencia hacia las divinidades. En la región de Morelos, los aires agrícolas,⁴ entidades que traen la lluvia, comúnmente son llamados los señores. La tiempera del poblado de San Andrés de la Cal, Morelos, se hace llamar de una forma humilde y servicial, como “la sirvienta de los señores” (Cfr. Juárez Becerril, 2010a). La identificación con la servidumbre, al servicio y orden de los señores no es tan común encontrarla literalmente entre los graniceros, aunque se está consciente de que ellos trabajan para alguien superior.

En la categoría de *los señores*, pueden encontrarse varias divisiones: *los señores del viento*, *los señores de la lluvia*⁵ (Cfr. Medina, 2001), pero son *los señores del tiempo* y *los señores trabajadores*, quienes se encuentran estrechamente vinculados y son los más usuales en las comunidades.

Los señores del tiempo (o señores del temporal) constituyen una categoría especializada, pues se entiende *tiempo* no en su connotación temporal, sino en una dimensión meteorológica. Ellos son los que mandan la lluvia, el viento, el granizo, mueven las nubes o restringen todos éstos. El nombrar a las entidades sagradas como los señores del tiempo es muy común en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl (Cfr. Paulo Maya, 1997; Glockner, 2001). Ellos eligen mediante el toque del rayo a los tiemperos y graniceros; al mismo tiempo, les otorgan las armas y los poderes para trabajar en el temporal y manipular las tempestades. Se manifiestan en los sueños y mandan las enfermedades y castigos para los que no cumplen con su función.

⁴ Entiéndase por aires agrícolas aquellas entidades volátiles, relacionadas con un culto agrícola, que se encargan de mover las nubes llenas de agua hacia la milpa. Es necesario diferenciarlos de los aires que traen consigo las enfermedades. El tema sobre los aires se desarrollará más adelante.

⁵ Según Pedro Carrasco, el *Señor de la Lluvia*, es decir el *Señor del Tlalocan*, tenía una multitud de diocesillos de la lluvia a su servicio (1976: 239).

Por su parte, *los señores trabajadores* son las entidades divinas catalogadas como las que laboran directamente en el temporal. Su trabajo consiste precisamente en controlar los elementos climáticos. En este sentido, *el trabajo* es el concepto organizador central de la vida y abarca todo uso de energía —ya sea física, espiritual, emocional, intelectual—, con cierta intencionalidad cargada de poder, carácter y sentimiento para lograr un objetivo (Cfr. Good, 2004: 154-155). Así, en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana, cada quien hace su parte; en términos generales, en las actividades rituales que están relacionadas directamente con el ciclo agrícola, los hombres colocan ofrendas y los señores envían el agua suficiente. Catharine Good (2004) apunta que bajo la categorización de “trabajando juntos” se alude a una circulación de reciprocidad, donde todos participan y cooperan en proyectos comunes, recibiendo el mismo beneficio. Por lo tanto, los señores trabajadores también participan en esta constante circulación de trabajo.

c) Los ahuaques

Ahuaques significa “los dueños del agua”, término utilizado en varias regiones. Según Robert Redfield (1930), viven en el agua, en los arroyos, lagos, ríos, rezumaderos, hasta en los tanques y lavaderos. Los datos etnográficos de David Lorente recopilados en la región de Texcoco señalan que los *ahuaques* son los espíritus que rigen el temporal, dueños del agua, y se asocian también a los cerros. Son nombrados a su vez como *niños* o *duendes* debido a su tamaño, por lo que se les relaciona a unos “muñequitos”, es decir, son hombres y mujeres, “pero en chiquito”: “Se piensan entidades de aspecto atractivo, ‘todos bien guapos, bien elegantes’, a menudo ‘güeros’ como ‘extranjeros’, pero también nativos ‘morenos’. Se dice que ‘andan bien vestidos’, y tanto adultos como niños refirieron que con traje de ‘charro’. Los *ahuaques* usan sombrero, camisa, pantalón y botas y además gabán; las mujeres blusa, falda y rebozo” (Lorente, 2006: 91).

En su investigación, Lorente señala la compleja concepción del término *ahuaque*, encontrando cuatro tipos de entidades: 1) niños de pecho (infantes que mueren sin ser bautizados, cuyo espíritu reside en los manantiales; 2) personas fulminadas por los rayos (aquellos que mo-

rían por una descarga, les era retirado el espíritu y eran trasladados al manantial); 3) personas que habían sido “agarradas” en el agua; 4) los que han sido graniceros. En estos dos últimos puntos, no es necesaria la muerte de la persona, sino que existe la posibilidad de que su espíritu pudiera ser proyectado temporalmente en el exterior del cuerpo. Por supuesto, los que habían sido graniceros, al morir, pertenecían al mundo del agua (Cfr. Lorente, 2006: 88-91).

Según testimonios de un especialista meteorológico registrados por el autor, los *ahuaques* viven en el agua, y sólo “trabajan” en la época de lluvias, no así en la de secas, ya que ahí “no están en chamba”. Con el término *trabajo* se refiere a que enviaban “rayos y granizo para obtener esencias necesarias con las que abastecerse y subsistir todo el año” (Lorente, 2006: 94).

Desde la perspectiva pluvial, los *ahuaques* son seres benéficos porque dan el sustento a través de la lluvia y, por lo tanto, hacen crecer las milpas. En este sentido, el agua es vista como el principal sustento y elemento regulador del mundo y de la vida; por eso, los *ahuaques*, los “dueños del agua”, es un término tan específico y particular, pues se refiere a un solo elemento, a diferencia de los señores y los dueños, que encierran una gran gama de esencias situadas en la naturaleza: los cerros, los aires, el rayo e incluso los animales.

d) Las potencias

Potencia es un término que utiliza Daniele Dehouve (2007) para nombrar a las entidades sagradas. Y, aunque la autora no parte de una definición precisa, se puede decir que, con base en su investigación etnográfica de muchos años entre los tlapanecos de Guerrero, mediante varios testimonios recopilados, “los hombres buscan la potencia de sus deidades” (Dehouve: 2007: 123). Es decir, retomando lo que anteriormente se había señalado con Good (2004), se trata de la fuerza, el poder, la energía intrínseca que poseen en sí los elementos.

Para Dehouve, las potencias adquieren el papel primordial; se encuentran conformadas por los difuntos (nombrados *alma* o *ánima*), así como por los elementos naturales: fuego, tierra, cerro, manantial y sol. De esta forma, Dehouve nos aclara que el hombre asocia su destino y

su vida con los elementos naturales más potentes, y será mediante los rituales, el espacio donde los hombres establecen los vínculos estrechos, que les permiten adquirir su poder.

A diferencia de otras entidades sagradas que se humanizan en algunos “seres” aparentemente tangibles, vistos por las comunidades merodeando el paisaje, las potencias sólo pueden ser antropomorfizadas en las ofrendas, con un cuerpo “visto como una forma oblonga con cuatro miembros, o bien como huesos duros cubiertos con algodón. En consecuencia se utilizan objetos alargados para representar a los dioses. Según su forma y los materiales aprovechados, esos objetos representarán de preferencia a los dioses” (Dehouve, 2007: 146).

Por otro lado, los santos y las vírgenes también son considerados potencias al mismo tiempo; se asocian con los elementos naturales, especialmente el del cerro, designado con el nombre de cinco santos cuyas fiestas se celebran en época de lluvias: San Marcos, San Juan, San Miguel, San Lucas y San Mateo (Dehouve, 2007: 52). De esta forma, los santos tienen la misma energía y, por lo tanto, la capacidad de sustentar los mantenimientos de los hombres.

e) Las entidades oníricas

El término *entidades oníricas* requiere cierta atención especial. Y aunque no existe una definición precisa, Julio Glockner la ha utilizado como aquella imagen que se sueña y hace revelaciones divinas (Cfr. Glockner, 1995: 35-45). Esta imagen es visualizada sólo en los sueños de los especialistas rituales. Las imágenes oníricas están provistas de un sentido que es interpretado al despertar del sueño. Así, para el granice-ro, se trata de una revelación divina en donde la entidad onírica le da a conocer las funciones concretas que llevará a cabo. En este sentido, el especialista “desempeña una labor de mediación entre el mundo de los hombres y la naturaleza deificada” (Glockner, 1995: 40).

Las *entidades oníricas* están conformadas por aquellas *divinidades* o *seres sobrenaturales* que se manifiestan en sueños. En el caso específico de las entidades que traen la lluvia y que se relacionan con el ciclo agrícola, su representación dependerá de la cosmovisión y el entorno natural del soñante. Por ejemplo, es muy común que en la región de los

volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, éstos se hagan presentes en los sueños del tiempero local, para hacerle petitorias especiales: desde un regalo extravagante (Cfr. Juárez Becerril, 2009), hasta cierto tipo de objetos para las ofrendas. Muchas veces, en los sueños, son humanizados o vistos en su forma física (el volcán en sí, como montaña), donde ambas representaciones transmiten un significado al especialista. Igualmente, en la comunidad de San Andrés de la Cal, las entidades oníricas se concretizan en los sueños de la granicera; se trata de los *airecitos*. Éstos son vistos en sueños como niñitos o simplemente como fluidos gaseosos invisibles que están en el ambiente. En este ejemplo, así como en el caso de los volcanes, depende de la forma en que hayan sido vistos para que los especialistas les den un significado particular.

En este sentido, al hablar de *entidades oníricas*, debe tomarse en cuenta que las imágenes reflejadas en los sueños son dotadas de realismo por parte del soñante, en este caso, de los tiemperos; esto implica un complejo proceso de interpretación. Para ser analizado en el discurso antropológico, dependerá de un marco teórico concreto.

f) Los muertos

En algunas comunidades, los *muertos* son considerados como “entidades sagradas”, puesto que tienen una activa participación dentro del ciclo agrícola y cumplen funciones específicas primordiales, tales como mandar la lluvia. Así pues, sólo señalaremos la relación que tienen los muertos con la función de los tiemperos y el mundo meteorológico que manipulan, pues el campo de acción de estas entidades no sólo se da en la agricultura, sino en otros ámbitos de la vida cotidiana.

Catharine Good (2004) señala que, en comunidades del Alto Balsas, Guerrero, los muertos siguen estando presentes en los aspectos habituales y domésticos de la vida de los pobladores. Se denominan *almitas* y, ante tal percepción, se conciben como “ligeras y veloces”, lo cual las hace movibles y presentes en todas partes. Éstos “trabajan igual que las personas vivas, sólo que ellos ‘trabajan’ en dos lugares: aquí entre los vivos y también en el lugar ‘donde andan’” (Good, 2004: 156).

Ellos no “trabajan” solos; colaboran con otras entidades dentro del mundo de la naturaleza, tales como el viento, los manantiales, las nu-

bes, los cerros, la tierra y la semilla. Asimismo, se coordinan con los santos, influyendo en ellos para que otorguen el agua necesaria y para que las plantas crezcan, de tal forma que también desempeñan un papel de intermediarios. Como propiciadores, los muertos traen directamente el viento y las nubes cargadas de agua: “La comunidad acude a los muertos con ofrendas cuando escasea la lluvia y las milpas están en una etapa de crecimiento crítico para la cosecha” (Good, 2004: 156-157). En este sentido, los muertos, de acuerdo con el pensamiento religioso y con base en una concepción nahua mesoamericana, tienen una función específica dentro de la actividad agraria. Es una concepción de la vida y de la muerte que “no está atravesada por una barrera impenetrable entre el *más allá* y el *más acá*. En cierto sentido, esa trascendencia a la que llega el difunto nunca es tan trascendente como para divorciarse de la inminencia de este mundo en el aquí y el ahora” (Gómez Arzapalo, 2012: 108).

Los muertos siguen presentes en la sociedad y pertenecen a ella. De esta forma, disfrutan de las esencias, olores y colores de las ofrendas, puesto que se trata de sus alimentos y tienen derecho a ello. Por eso, la palabra *muertos*, para designarlos, va más allá de la lógica occidental: se trata de una concepción compleja, donde “se vive” y “se trabaja” desde otra dimensión. Así, se consideran como “entidades sagradas” en activa relación con los humanos, producto de una visión ancestral de origen mesoamericano, que se ha reelaborado con el paso del tiempo en las comunidades tradicionales.

g) Divinidades

Como se ha señalado anteriormente, para abordar la categoría de las *divinidades*, debemos alejarnos de la asociación con acepciones de la religión católica, donde se ubican Dios y los santos con una supremacía sobre el espacio. Al respecto, Gómez Arzapalo nos señala: “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 consecuencia, 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” (2007: 31). Bajo esta

noción, de las divinidades se esperan milagros, pero en términos de la religiosidad, se espera un apoyo, en especial correspondiente a la realidad material.

En las comunidades indígenas, esta concepción se reformula bajo la cosmovisión mesoamericana, que permite distinguir sus propios principios, alejados de la ortodoxia cristiana. En este sentido, se reconocen las divinidades bajo otras connotaciones, donde son entidades próximas al hombre, funcionan como gobernantes sagrados que controlan los recursos naturales y las riquezas; los bienes los reparten en la medida en que se ofrenda y se les rinde culto. Las divinidades pueden distinguirse en dos grupos: *divinidades de la naturaleza* —que incluye a varias entidades sagradas definidas en el paisaje— y los *santos*.

Las divinidades de la naturaleza forman parte del entorno natural, es decir, son los elementos que constituyen el paisaje. Son equivalentes a los dueños o a los señores, porque son los amos de las áreas naturales, por lo tanto, dispensan de los bienes que se encuentran en la naturaleza. Al mismo tiempo, son protectores y celosos del ambiente, sobre todo, cuando es mal utilizado por el hombre. Constituyen los entornos naturales (montes, cerros, ríos, tierra, manantiales, etcétera), así como los fenómenos meteorológicos (lluvia, aire, granizo, truenos, etcétera), con base en la cosmovisión de las comunidades, las cuales practican sus creencias y cultos en función de sus necesidades para obtener los recursos pertinentes que sustenten el desarrollo de su vida y bienestar.

Los santos, por su parte, son divinidades aparentemente relacionadas con el mundo celestial; sin embargo, desde la percepción de los pueblos, constituyen una entidad divina popular, digna de ser considerada aparte.

h) Los santos

Los santos interactúan a la par con las divinidades de la naturaleza, ya que bajo una forma sincrética, aquéllos han sustituido parcialmente las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas y se postraron en concepciones católicas. Respecto a este punto, dentro del análisis social, se toman en cuenta las estrategias hechas por las comunidades para incorporar los elementos de la cosmovisión mesoamericana a la

percepción de los santos, donde se hicieron presentes significados culturales diferentes, es decir, una reinterpretación acorde con necesidades concretas. Al respecto, de acuerdo con Félix Báez-Jorge, los santos “evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo 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” (1998: 53).

De esta forma, los santos están presentes en las actividades humanas: “amparando su trabajo, los animales domésticos, las plantaciones. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación con los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola” (Gómez Arzapalo, 2009: 254-255). En este sentido, los santos se suman a la visión integradora de los seres que controlan el temporal,⁶ noción que se distancia de los presupuestos y fines católicos. Sin embargo, es de notar que esta integración no se da por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización al que los santos se han incorporado por considerarles ciertos atributos relacionados con el agua.

Los santos, al igual que las vírgenes, se estiman especializados para un propósito específico y funcionan mejor para ciertas solicitudes, es decir, cada uno, según sus características, es el adecuado para un determinado fin: propiciar o controlar el agua. Entre el papel de los santos, como propiciadores directos de la lluvia y cuidadores de los cultivos, se pueden encontrar a la Virgen de la Candelaria, san Jorge, san Marcos, san Juan, san Isidro, san Pedro, María Magdalena, san Santiago, san Miguel, santa Bárbara, santos relacionados con el temporal.

La participación de los santos permite el beneficio y la estabilidad en la comunidad, sin embargo, si su “trabajo” no es satisfactorio u oportuno, como traer una buena lluvia para la tierra, son sancionados y regañados: existen múltiples ejemplos, en donde varios poblados sacan las imágenes de sus santos —figuras de bulto— al sol o los “bañan”, como

⁶ Por otro lado, las imágenes de santos, pueden ser utilizadas generalmente como intermediarias para pedir agua o en su defecto calmar un mal temporal. La intermediación de las imágenes de los santos entre el especialista y las *entidades sagradas* es considerada efectiva. En este sentido, se puede decir que los santos tienen una dualidad de intermediarios y propiciadores. Al considerarlos como propiciadores son vistos directamente como los “dadores” del agua y “dueños de la naturaleza”, adquiriendo el papel de las *divinidades*.

una especie de “castigo”, para que así traigan la lluvia. Por otro lado, las comunidades se encargan de que las imágenes de los santos hagan acto de presencia en los campos de cultivo y en los entornos naturales; es una manera de mostrarles los lugares donde se les invoca y, al mismo tiempo, el campo de acción en donde deben actuar.

Tomar en cuenta el papel de los santos en el contexto de la religiosidad popular se suma a las propuestas metodológicas que existen para hacer un estudio integral de las entidades sagradas con las que interaccionan los graniceros. Lo que se espera de los santos no pertenece a un orden espiritual, sino material y concreto, por lo tanto, se espera su apoyo en el buen desarrollo del temporal o cualquier otra actividad productiva (Cfr. Gómez Arzapalo, 2009).

h) Niñitos y los aires

La veneración hacia los *aires* para atraer la lluvia por parte de los graniceros en beneficio de sus comunidades es una costumbre muy arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos, especialmente de la región de Morelos. Entender la percepción que las comunidades locales tienen acerca de estas *entidades sagradas* resulta complejo, puesto que los aires tienen la capacidad de individualidad y personificación, de tal forma que son vistos y considerados como niños que viven en la naturaleza.

En este sentido, se cree que el elemento meteorológico, los vientos y los aires, mueven las nubes cargadas de agua hacia las milpas y alejan el granizo. Al ser concebidos como infantes, a los aires se les da un trato especial en algunas poblaciones, el cual consiste en la colocación de ofrendas llenas juguetes, dulces, alimentos ricos en aromas, colores vistosos, entre otros.

Concebirlos como infantes tiene su explicación original en la religión y cosmovisión prehispánicas, donde, por una parte, eran asociados con los ayudantes del dios del viento *Ehécatl-Quetzalcóatl*, el cual tenía una multitud de pequeños servidores, denominados *ehecatontin*, que habitaban en las montañas (Broda, 1971). *Ehécatl* pertenecía al grupo de los *tlaloque*, ministros de Tláloc, a quienes se rendía culto mediante sacrificios de infantes en cierta época del año (los meses *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli*). Así pues, el significado también va ligado direc-

tamente con los niños, los cuales, en la cosmovisión mesoamericana, guardaban una relación especial con la lluvia; sus lágrimas derramadas y los sacrificios eran la parte esencial del culto (Broda, 1991).

De acuerdo con la cosmovisión mexicana, al ser sacrificados los niños se incorporaban al Tlalocan.⁷ Estos infantes no sólo se identificaban con los *tlaloque*, sino con el maíz que apenas iba a sembrarse. Bajo esta noción, los niños muertos eran el maíz (Broda, 2001). Con base en la información registrada por fray Juan de Torquemada, Broda señala que “los niños sacrificados vivían durante la estación de lluvias ‘con los dioses tlaloque en suma gloria y celestial alegría’ y desde allá mandaban la lluvia. Regresaban a la tierra al final de esta estación, cuando había madurado el maíz” (2001: 201).

Así pues, a los niños muertos se les asoció con seres que vivían en lo alto de los cerros, donde se forman las nubes que contienen el agua, las cuales pueden ser manipuladas por ellos, en forma de aire. Con el paso del tiempo, mediante la continuidad histórica y una reelaboración dinámica de la *cosmovisión*, sustentada por las creencias y las prácticas rituales, los *aires* llegan a ser concebidos como seres que habitan en las cuevas, las barrancas, los cerros y los ojos de agua, lugares donde se les depositan ofrendas en el mes de mayo (inicio del temporal), para que traigan la lluvia.

Son varias las regiones donde continúa vigente la creencia acerca de que los aires poseen influencia en la generación de la lluvia y se enfatiza el vínculo con la vida social y económica que se visualiza en los aspectos rituales y de la cosmovisión, como elementos fundamentales para la reproducción de su cultura, marcados por un proceso histórico de larga duración.

Estudios etnográficos, en su mayoría de los poblados del estado de Morelos, entre ellos las comunidades asentadas en el accidentado paisaje de Tepoztlán, demuestran una fuerte presencia de creencias relacionadas con los aires, personificados como niñitos que habitan el paisaje, especialmente las barrancas, las oquedades rocosas, los respiraderos,

⁷ Espacio en el interior de la tierra (dentro de los cerros) donde, en la estación de lluvias, germi-
naba el maíz (Broda, 2001).

los manantiales, los ojos de agua y las cuevas. A continuación señalaremos algunos ejemplos:

En la cabecera municipal de Tepoztlán, según Ángel Zúñiga, las cañadas son moradas de los airecitos y de duendes. Las personas que poseen el don pueden verlos y oírlos en los diferentes parajes, ya sea “arrojando piedras en las barranquillas o tocando sus tamborcillos inseparables, vestidos de diferentes colores y con espada en la mano, siguiendo veredas o atravesando la maleza con su eterna sonrisa que los caracteriza” (Zúñiga, 2002: 60).

En Ocotepec, comunidad morelense estudiada por Miguel Morayta, se tiene la creencia de que los *aires* habitan todos los lugares del poblado: parcelas, bosques, casas, barrancas y hasta las mentes de los habitantes. “Los aires para esta comunidad se pueden ver en los sueños [...] Las personas ancianas los veían en sus sueños vestidos de calzón, blusa blanca y sombreritos [...] Otros los ven como animales específicos: víboras que cuidan las siembras; sin embargo, también tenían un aspecto destructivo, como enfermar a la gente” (Morayta, 1997: 223).

En San Andrés de la Cal, son denominados *yeyecame*, que significa “vientecillos” y son vistos como “seres chiquitos de colores, vestidos de sarape” que andan moviendo los árboles o habitando las pequeñas oquedades insertas en el paisaje (Juárez Becerril, 2010a).

Ulises Fierro, en su trabajo etnográfico en San Bartolomé Atlacholaya, Morelos, comenta lo siguiente: “Los aires son seres que traen la lluvia y que viven en los cerros [...] La gente los describe como seres pequeños como niños, aunque no son precisamente niños; por esta razón [...] se les sirve la comida en platos pequeños. La gente afirma que son pequeños como niños” (2004: 341).

En Coatetelco, comunidad estudiada por Druzo Maldonado (1998, 2001, 2005), se conceptualiza a los aires como “entidades pequeñas, invisibles y volátiles, pero que en sus cualidades humanas adjudicadas, pueden manifestarse de forma visible a quienes han recibido ese privilegiado don de verlos” (Maldonado, 1998: 163). Los testimonios recopilados por el autor (1998, 2001) en esta comunidad documentan que a los airecitos se les “ nombra *pilachichincles*, en mexicano”: “Niño (o, niña) en mexicano, o náhuatl, se dice *piltzizintli*: seguramente el sustantivo nominal *pilachichinle*, que en Coatetelco se interpreta como

‘niño’, proviene de *piltzizintli*” (Maldonado, 1998: 164). Se describe a los aires como “niñitos chiquitos, negritos, chaparritos”, agregando el color negro, como las nubes que anuncian la lluvia. En dicho poblado, se les asignan rangos jerárquicos similares a los estratos sociales: “Hay aires de malos modos, sordos, castellanos: los castellanos son como nosotros, los mudos ni hablan, los sordos tampoco no oyen [...] Así como hay aquí de todo, así también hay de todo con ellos, en su mundo de ellos [...] Los aires son de otro espacio, son de otro mundo, no son del de nosotros, pero luego se revuelven con nosotros” (Testimonio de don Juan, tomado de Maldonado, 1998).

Es necesario señalar que al ser considerados como niños, los aires tienen la cualidad de ser “traviesos y juguetones”; se manifiestan con fuertes tronidos en el cielo, causando ensordecedores ruidos y luminosos relámpagos, pues aluden al fenómeno atmosférico de la lluvia (Maldonado, 1998). También son antojadizos y les gusta perseguir el olor de los alimentos, objetos y de los elementos de la naturaleza (frutos, árboles, etcétera), así como llaman su atención los colores vivos y brillantes. Por eso, algunos de estos artículos se ponen en la mayoría de las ofrendas.

Pero no sólo en el estado de Morelos existe la idea de estos niñitos. Existen otros ejemplos etnográficos que evidencian estas entidades como infantes en el Altiplano Central mexicano, los cuales también viven en la naturaleza y manejan directamente el temporal o trabajan como intermediarios de otras entidades mayores.

En diversos poblados del estado de Veracruz, existen igualmente creencias sobre la relación “aires-niños”: en Pajapan, los nahuas de la sierra los conciben como niños desnudos, llamados *chanecos* (los dueños del hogar), ayudantes del dueño de los animales (García de León, 1969).

Por su parte, en Jalcomulco, Adelina Suzan (2004) apunta que estos niñitos son percibidos de color verde, amarillo, azul y se les identifica como “duendecitos” juguetones que viven en las cuevas, los cerros y las fuentes de agua, donde pierden a la gente, especialmente a los niños. Se consideran protectores de las plantas y animales del monte; en ocasiones, pueden causar la muerte. Una variante local que la autora registró es un aire, la *coatachica*, constituido en mitad niño y mitad pez, dueño del río y patrono de los pescadores (Suzan, 2008: 190).

En Xico, la misma autora nos habla de los *cuauhxihuan*. Según sus testimonios recopilados, tienen el aspecto de “niños chiquitos que pierden”. Ellos viven en el monte, especialmente en el Cofre de Perote y junto a los ríos. Pierden a la gente, especialmente a los infantes: “Los niños de Xico saben que son peligrosos, que los pueden subir a los árboles o perder, por eso es riesgoso andar en el monte. Se habla de una pérdida física y en ocasiones de una pérdida espiritual, que se relaciona con el susto, en este caso el individuo, generalmente niños, pierden el ritmo del pulso” (Suzan, 2008: 157).

De tal forma que también estos seres tienen una concepción negativa ante los lugareños, porque aparte de llevarse a las personas, son groseros y pueden causar la muerte. Según datos de Suzan, andan desnudos y despeinados, les gusta salir el día de San Juan (24 de junio) y, para evitar que pierdan a las personas, es necesario ponerse la ropa o los zapatos al revés (Suzan, 2008: 156-157).

En la misma región de Xico, los aires se encuentran asociados a los *tlamatinime* y habitan los *encantos*;⁸ los describen como niños pelones o con cabello largo y vestidos de rojo, a quienes les gusta perder a la gente física y espiritualmente (Noriega, 2008). Adelina Suzan señala al respecto que los *tlamatines* están conformados por “los niños no bautizados, niños que no alcanzaron la crisma y ahora andan volando atrás de las nubes y hacen ruido cuando hay relámpagos. Los ubican atrás de las nubes, son los truenos y aires que generan la lluvia. También aparecen cuando hay neblina, aspecto muy común en Xico” (Suzan, 2008: 156).

Al hablar de estas entidades sagradas denominadas *niñitos* independientemente de los ámbitos locales o regionales existe una incidencia generalizada: se trata de pequeños, específicamente recién nacidos, que murieron sin ser bautizados o sin probar alimento alguno de la tierra (especialmente el maíz). A continuación, algunos ejemplos:

Para el Estado de México, en la región de Texcoco, recordemos que David Lorente (2006) señala que algunos de los *ahuaques* están conformados por los espíritus humanos de niños sin bautizar; éstos tienen forma de niños rubios y morenos, vestidos de charros y chinas pobla-

⁸ En la lista de entidades sagradas, habría que incluir la categoría de *encanto*, el cual es empleado en varios pueblos de Oaxaca para designar no sólo a los lugares donde las entidades sagradas moran o se aparecen, sino a las propias a las entidades sobrenaturales (González, s.f.).

nas. Por otro lado, el autor menciona que a los *ahuaques* también se les llama *ahuaquicoconetl* (niños del agua). En este sentido, Lorente hace una comparación con el rol de los hijos, los cuales colaboran en las tareas del hogar y adquieren un compromiso para con sus padres (Lorente, 2006: 101). Se está hablando nuevamente de un “trabajo” específico que éstos desempeñan en un aspecto social funcional, donde les “corresponde” distribuir la lluvia necesaria y suficiente, siempre y cuando la otra parte (los hombres), cumplan con su cometido.

David Robichaux (2008) registra que para la región de Tlaxcala, en la comunidad Acxotla del Monte, los niños que se mueren antes de ser bautizados, así como los abortos, son denominados *limbitos* (*limbotzitzitzi*) y son enterrados en un cementerio aparte, debido a que atraen el rayo.⁹

Igualmente, Catharine Good (2004), para la región de Guerrero, asegura que los niños muertos van a un lugar especial y tienen poderes para atraer la lluvia. Esto se debe a que están “limpios de pecado”, pues nunca probaron el maíz y por lo tanto no tienen deuda con la tierra. En Ameyaltepec, comunidad trabajada por la autora (2001), los niños que mueren muy pequeños se van al cielo y “como son muy ligeros, suben muy alto y traen la lluvia para la estación húmeda”. Asimismo, los niños adquieren un papel destacado en Citlala, durante las festividades de la Santa Cruz, en las cuales son los primeros en recibir la comida ritual, ir al pozo, etcétera. (cfr. Broda, 2001).

En otras regiones, como entre los *teenek* de la Huasteca, los niños están asociados con el maíz, es decir, conforman el alma de maíz y en los ritos agrícolas son comparados con el maíz tierno (Hernández, 2004).

En el estado de Puebla, la comunidad de Pahuatlán considera que los aires son los espíritus o dueños de los cerros donde ellos viven, y a quién pase por ahí pueden provocarle espanto. Por su parte, en la sierra, en el poblado de Santiago Yancuitlalpan, los aires son llamados *mazacame*, seres extrahumanos o duendes malévolos que viven en las

⁹ Este término está relacionado con el limbo. Según el catolicismo, es un lugar temporal o intermedio a donde van las almas de las buenas personas que han muerto antes de la Resurrección. Llama la atención que en abril de 2007, la Comisión Teológica Internacional, presidida por Joseph Ratzinger hasta su elección como papa Benedicto XVI, publicó un documento teológico que subraya que la existencia del limbo no es una verdad dogmática. En este sentido, la interpretación que dan las comunidades a sus creencias va más allá de las opiniones y mandatos de la religión oficial, por lo que se acuñó el término de *religiosidad popular*.

cuevas (Lupo, 2001). En San Marcos Tlacoyalco, según Alejandra Gámez (2005), se les llama “ruendes” (relacionado con “duendes”): se trata de niños traviesos relacionados con el agua. En la región de Santa María Tonantzintla, Julio Glockner (2000; *Cfr.* Wasson, 1995) advierte que los muchachos pequeñitos o niñitos son vistos únicamente por los graniceros al momento que consumen los llamados “hongos de agua”. Estos niños son los espíritus del agua: aguadores y regadores, trabajadores y cultivadores (2000: 17).

En el estado de Guerrero, existe también una fuerte creencia en torno a los aires y los vientos. Según Hémond y Goloubinoff (2008), de febrero a marzo, el paso de los vientos es evidente por la región nahua de Guerrero. De tal forma, los aires son caracterizados por “tolvaneras que causan las enfermedades”, pero al mismo tiempo son los que “barren y limpian”, preparando el camino para la llegada de las lluvias (2008: 140). Las autoras detallan que los vientos se agrupan en seres sobrenaturales con diversas funciones, donde sobresale la característica de “rasgos de enanos” (2008: 141).

Samuel Villela señala que en Zitlala, Guerrero, los vientos reciben una ofrenda por parte de los lugareños durante el periodo de petición de lluvias (25 abril al 3 de mayo). Éstos son representados por los zopilotes que simbolizan los “vientos negros provenientes del norte” (2008: 126), pero también se les relaciona con unos “hombrecitos” que emiten un soplo de viento en la base del altar de las cruces de la ofrenda, hecho que significa un augurio de buen temporal.

Ahora bien, parece significativo que existe una triada “aires-niños-duendes”, ya que, en varios de los ejemplos anteriores, los aires son personificados como niños, con ciertas referencias a los duendes; sin embargo, prevalece la concepción del infante: periodo dentro de la vida humana que abarca desde el nacimiento hasta la adolescencia. En las concepciones locales, se trata de seres pequeñitos que gustan de golosinas, juguetes y colores llamativos, traviesos y de carácter inquieto, características de un temperamento infantil.

Incluso en algunos lugares se habla de *ángeles*, es decir, seres vistos como infantes, pero con una cualidad divina en el contexto de la religión católica. Al respecto, Samuel Villela (2008) nos señala que en Petlacala, Guerrero, la petición de lluvias se hace para los ángeles, quie-

nes truenan las nubes cargadas de lluvia. En la misma región, Francoise Neff registra testimonios en donde conciben a dichos angelitos “como los pájaros, proveedores de las semillas que las lluvias transportan en la cima de los cerros” (2008: 328) y también son representados por la neblina, ya que “se juntan, se visten de algodón parecido a las nubes, bajan en los cerros, reparten la lluvia en los campos, humedecen la tierra (2008: 329). La autora enfatiza que los angelitos son “el estado volátil del agua cuando sube de la superficie del mar o de los pozos de agua, cuando se junta para formar las nubes” (2008: 329).

Por su parte, Aurora Montúfar (2009), en su trabajo etnográfico efectuado en Temalacatzingo, Guerrero, registra que en la Fiesta del Copal, celebración relacionada con la petición de lluvias y llevada a cabo el 25 de abril, las mujeres y niños hacen diversas figuras de una masa elaborada con harina de alegría o amaranto, agua y azúcar. Estas figuras en miniatura de color café tienen forma de animales relacionados con la lluvia, tales como ranas, sapos, arañas, camaleones, etcétera, cuya denominación es “angelitos de la lluvia”. Los angelitos, de siete centímetros aproximadamente, tienen ojos (compuestos por semillas de frijol negro) y boca (formada por un grano de maíz). Son responsables¹⁰ de “producir, transportar y traer la lluvia del temporal para que nuevamente comience la producción de la tierra” (Montúfar 2009: 378-379). El vestido que dichas figuritas usan es el humo del copal, puesto que en su elaboración no deja de estar presente el sahumerio con grandes fragmentos de la resina aromática. En este sentido, el copal funciona como un arma en contra de la acción fuerte de los vientos (Montúfar 2009: 378-379).

Annamária Lammel apunta que en la región totonaca (norte del estado de Veracruz y de Puebla) se invocan los *serafines*, quienes “traen el agua de las fuentes de la montaña en sus baldes y la derraman sobre los pueblos” (2008: 203). Existen dos clases de serafines, los buenos, que aportan el agua para las plantas, y los malos, que destruyen la cosecha.

¹⁰ A estos “angelitos de la lluvia” no se les debe extraer del contexto de las otras figuras que también se elaboran con la misma masa para la celebración: llama la atención la enorme víbora de cascabel de aproximadamente 60 centímetros de largo, cuyo rostro, formado con semillas de frijol y maíz, infunde terror; la figura está relacionada con la tempestad. Asimismo, se moldean otros elementos de la naturaleza, tales como volcanes (donde se utiliza el bicarbonato para asemejar su actividad volcánica o su “copete” nevado), las estrellas y el granizo (Cfr. Montúfar, 2009).

En este sentido, interesa la acepción que designa a los aires como benignos y los relaciona con el ciclo agrícola, donde siguen teniendo una especial importancia para las comunidades campesinas, ya que, en cierta medida, de ellos depende el acarreo de las nubes que portan la “buena agua” para el temporal. Por eso, hay que ofrendarles. No obstante, es necesario señalar que el hecho de llamarlos aires benignos no quiere decir que siempre traigan la lluvia “buena”; más bien, son aires relacionados con el ciclo agrícola que poseen una dualidad de caracteres; se trata de una ambivalencia característica de la *cosmovisión mesoamericana*. De esta manera, serán catalogados como “buenos” o “malos”, dependiendo de los factores climatológicos que traigan en beneficio o maleficio para los cultivos.

Reflexiones finales

Comprender la interacción que existe entre las entidades sagradas y los graniceros no es tan sencillo. Se trata de un análisis complejo que debe ir de la mano con un enfoque histórico; de esta manera, la *religiosidad popular* precisamente aborda y toma en cuenta estos aspectos de las comunidades locales y, con cierta atención, las actividades concernientes a sus especialistas rituales.

Estamos conscientes que cada entidad sagrada remite a una investigación específica, sin embargo, dentro de la complejidad del sincretismo cabe señalar que, al mismo tiempo, las divinidades pueden constituir el conjunto de todas las entidades a la vez. Por ejemplo, los aires son representados por los señores, los niñitos y también por los dueños, por mencionar sólo algunos. De esta forma, las interpretaciones y las explicaciones en torno a las entidades sagradas abordan una simbiosis de significados.

Respecto a este tema, es necesario señalar que para Bonfil (1968) no ha sido posible obtener una visión completa de los *seres sobrenaturales*¹¹

¹¹ La categoría de *seres sobrenaturales* ha sido tema de discusión, ya que su acepción indica una noción de entidades fuera de este mundo; en este sentido, se requiere una asignación que evidencie una presencia cotidiana, que forma parte de la naturaleza y que se asume desde aquí y en el ahora (cfr. Gómez Arzapalo, 2012).

con quienes los graniceros están en contacto, es decir, los que forman el mundo superior, el “arriba” que les otorga poderes y les dispensa favores especiales. Allí se confunden en una “simbiosis que no es contradictoria ni excluyente”, símbolos de la religión católica con raíces del mundo prehispánico, propios del sincretismo que caracteriza a la religiosidad popular en México. Lo cierto es que la definición que se maneje depende del lugar de análisis en cuestión, regido por sus propias recreaciones y significación con el tiempo. En este sentido, no es fortuito que los aires, a los cuales se les denomina señores del tiempo, tengan una percepción diferente en Morelos y se relacionen con el paisaje característico de la región, en comparación con Puebla donde los señores del tiempo representan directamente a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Este pensamiento se reformula a través de la memoria histórica de las comunidades indígenas de México bajo una relación dialéctica con el entorno natural.

Hay que dejar claro también que algunas divinidades fungen de “intermediarios”, es decir, que mediante su intercesión frente a entidades sagradas con más alta jerarquía, los hombres podrán conseguir un beneficio, siempre y cuando sea retribuido, tal es el caso de los niñitos, los muertos y algunas veces los santos.

Mediante la interpretación propia que los graniceros, junto con las diferentes comunidades mesoamericanas, les han dado a lo largo de la historia, las entidades sagradas adquieren otras dimensiones que se sustentan en la forma de ver la vida y que trasciende a las prácticas religiosas indígenas contemporáneas de un México tradicional y rural, que configuran una expresión cultural y conforman un elemento de identidad.

Bibliografía

- BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 1994, *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- _____, 1998, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

- _____, 2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BARABAS, ALICIA, 2004, *Donec, dueños y santos. Ensayo sobre religión en Oaxaca*, INAH/Miguel Ángel Porrúa, México.
- BONFIL, GUILLERMO, 1968, "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada", en *Anales de Antropología*, vol. V, México: 99-128.
- BRODA, JOHANNA, 1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. VI, Madrid: 245-327.
- _____, 1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé [eds], *Arqueoastronomía y Etnoastronomía*, UNAM, México, pp. 461 – 500.
- _____, 2001, "La etnografía de la Fiesta de la Santa Cruz", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], Fondo de Cultura Económica/Conaculta, México: 165-238.
- _____, 2009, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda [coord.], *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH-Conaculta, México: 7-20.
- CARRASCO, PEDRO, 1976, "La sociedad mexicana antes de la Conquista" en *Historia general de México*, t. I, El Colegio de México, México: 165-287.
- DEHOUE, DANIELE, 2007, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Plaza y Valdés, México: 325.
- _____, s.f., "El depósito ritual tlapaneco" en Johanna Broda [coord.], *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Instituto Veracruzano de Cultura, Xalapa, (en prensa).
- FIERRO, ULISES, 2004, "Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)", en Johanna Broda y Catharine Good [coords.], *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México: 339-350.
- GÁMEZ, ALEJANDRA, 2005, *El ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla: San Marcos Tlacoyalco*. Tesis de Doctorado, DEP/ENAH.

- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO, 1969, "El Universo Sobrenatural", EN *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII: 279-311.
- GIMÉNEZ, GILBERTO, 1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- GLOCKNER, JULIO, 1995, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, Grijalbo, México.
- _____, 2000, *Así en la tierra como en el cielo*, Grijalbo, México.
- _____, 2001, "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Conaculta, México: 299-334.
- GÓMEZ ARZAPALO, RAMIRO, 2007, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia*, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- _____, 2009, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular" en Johanna Broda [coord.] *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH/Conaculta, México: 21-35
- _____, 2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Editorial Académica Española, Madrid.
- GONZÁLEZ, DAMIÁN, s.f., *De nagueles y culebras. Entidades sagradas y "guardianes de los pueblos en el sur de Oaxaca"*, Tesis de Doctorado en Antropología, IIA/FFYL-UNAM.
- GOOD, CATHARINE, 2001, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Conaculta, México: 239-297.
- _____, 2004, "Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz" en Johanna Broda y Catharine Good [coords.], *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM: 153-176.
- HÉMOND, ALINE Y MARINA GOLOUBINOFF, 2008, "El 'Via Crucis del agua'. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero" en Anamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz [eds.], *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México: 133-169.

- HERNÁNDEZ FERRER, MARCELA, 2004, “*Idhidh kwitol: niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la husteca potosina*”, en Johanna Broda y Catharine Good [coords.], *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, pp. 215 – 234.
- JUÁREZ BECERRIL, ALICIA MARÍA, 2009, “Una esclava para el Popocatepetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.], *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348.
- , 2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- , 2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, tesis de Doctorado en Antropología, FFYL-UNAM/IIA, México.
- , 2012, “Las montañas humanizadas: los volcanes del Altiplano Central” en *Revista KinKaban del Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas*, núm. 1, México: 64-70.
- LAMMEL, ANAMÁRIA, 2008, “Los colores del viento y la voz del arco iris: representación del clima entre los totonacas” en Anamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz [eds.], *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México: 197-221.
- LORENTE FERNÁNDEZ, DAVID, 2006, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesíftero en la Sierra de Texcoco, México)*, tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- LUPO, ALESSANDRO, 2001, “La cosmovisión de los nahuas en la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, México: 335-389.
- MALDONADO, DRUZO, 1998, *Dioses y Santuarios: religiosidad indígena en Morelos (época prehispánica, colonial y etnografía actual)*, tesis de Doctorado en Antropología, ENAH, México.
- , 2001, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los Aires en Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Ar-

- turo Montero [coords.], *La montaña en el paisaje ritual*, UNAM/Conaculta/INAH, México: 395-417.
- _____, 2005, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía de Coatetelco Morelos*, INAH, México.
- MEDINA, ANDRÉS, 2001, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la Etnografía", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coord.], *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica/Conaculta, México: 67-164.
- MONTÚFAR, AURORA, 2009, "Rituales de apertura y cierre de temporal en Temalacatzingo, Guerrero", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.] *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 373-388.
- MORAYTA, MIGUEL, 1997, "La tradición de los aires en una comunidad del norte de estado de Morelos: Ocotepéc", en Johanna Broda y Beatriz Albores [coords.], *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, UNAM, México: 217-232.
- NEFF, FRANCOISE, 2008, "Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la Montaña de Guerrero", en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz [eds.], *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México: 323-344.
- NORIEGA, REBECA, 2008, *Tlamatine. Mito-lógica del trueno*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- PAULO MAYA, ALFREDO, 1997, "Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos", en Johanna Broda y Beatriz Albores [coords.], *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, UNAM, México: 255-288.
- REDFIELD, ROBERT, 1930, *Tepoztlan. A Mexican Village*, The University of Chicago Press, Chicago Illinois.
- ROBICHAUX, DAVID, 2008, "Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala", en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz [eds.] *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México: 395-432.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE, 2002, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. III [Glosario, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas

- de Alfredo López Austin y Josefina García Quintanilla], Cien de México, Conaculta, México.
- SUZAN, ADELINA, 2004, *Los seres sobrenaturales en el paisaje ritual de Jalcomulco, Veracruz*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- , 2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- VILLELA, SAMUEL, 2008, “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero”, en Anamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz [eds.] *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México: 121-132.
- WASSON, GORDON, 1995, “Santa María Tonantzintla y Piltzintli”, en Julio Glockner [comp.], *Mirando el paraíso*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Secretaría de Cultura de Puebla, Puebla: 103-124.
- ZÚÑIGA, ÁNGEL, 2002, *Las tierras y montañas de Tepoztlán*, Tepoztlán, México.

Este trabajo forma parte de la investigación de tesis de doctorado *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*. Posgrado en Antropología, FFyL, UNAM, bajo la dirección de Johanna Broda, con apoyo de beca CONACYT. (Actualmente se encuentra en prensa, IIH, UNAM).

El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular

Adelina Suzan Morales

En este artículo revisamos manifestaciones de la religiosidad popular, destacando algunos elementos del culto a los cerros y la fertilidad de la tierra, que se presentan como resultado del sincretismo y reinterpretación simbólica, mecanismos culturales dados entre sociedades de tradición agraria al recibir la influencia del catolicismo. Nos referimos a la concepción que se tiene en el pueblo de Xicochimalco, Veracruz, de Juan del Monte, entidad sagrada que regula las riquezas naturales. Su papel se articula con el trabajo del pueblo durante la vida ritual, especialmente durante el culto a los santos patronos, así como en la vida cotidiana. Comparamos estos datos con información de otros pueblos de México y un caso particular de España. La sociedad hispana utilizó en América la religión católica como método para introducir gradualmente una nueva ideología. La evangelización fue una parte importante del sistema de conversión en Mesoamérica, así como varios siglos atrás entre sociedades agrarias europeas.

El enfoque,¹ propuesto por Johanna Broda, integra los principios de la antropología y la historia. Permite estudiar los procesos culturales de

¹ Este enfoque surge del interés por estudiar la tradición mesoamericana, la cual se desarrolla en un espacio geográfico donde se propició la producción del maíz; vinculado a esta actividad se elaboró el culto a los cerros y la lluvia (Broda, 1971, 1983, 1991, 2001). En este enfoque, Broda combina conceptos de la antropología y la historia, que permiten el acceso a categorías que explican procesos culturales de larga duración (2001a: 20). En el estudio de la tradición mesoamericana, autores como López Austin (2001: 59) y Báez-Jorge (1998: 13) recurren a este mismo concepto propuesto por Braudel (1989). El tiempo de larga duración permite revelar cómo los hechos del pasado son la forma de explicar consecuencias presentes, se trata de encontrar por medio de un

México por medio de la organización social y la cosmovisión. De esta manera, puede abordarse el estudio de las devociones de los pueblos indígenas o de tradición campesina, como expresiones de la *religiosidad popular*. El uso de este concepto nos ayuda a entender, cómo, en los cultos de la religiosidad popular, ha existido, desde la introducción del catolicismo y hasta la actualidad, una dinámica de lucha y adaptación entre la visión del Estado, representada por la Iglesia oficial, y la visión del pueblo.

Siguiendo la propuesta de Báez-Jorge, resulta importante destacar que, durante este proceso de enfrentamiento entre las sociedad indígena y la hispana, surgen contradicciones y reformulaciones en tres momentos: “la destrucción de la configuración cultural prehispánica; las estrategias de resistencia indígena, y las expresiones diversas de la reinterpretación simbólica y ritual” (Báez-Jorge, 1998: 59).

Después de la devastación de la hegemonía mesoamericana, los invasores decidieron realizar otra conquista, que según Bernard y Gruzinski, se efectuó mediante “la pacificación”² del país (1996: 288). La evangelización era la mejor alternativa ideológica. Y para llevarla a cabo tuvieron la necesidad de conocer los principios que sustentaban la filosofía prehispánica. Así, también los indígenas generaron una dinámica de resistencia pacífica manifiesta a través del culto a los santos, que se logra a partir de la articulación de su propia versión del catolicismo y las normas que establece el catolicismo oficial. De esta manera el catolicismo popular puede abordarse desde la perspectiva que analiza Báez-Jorge, es decir, como “expresiones arcaizantes de la ‘resistencia pasiva’ de las clases populares frente a la tentativa de imposición religiosa por parte de las clases dominantes, incluyendo la Iglesia” (Báez-Jorge, 1999: 29).

análisis dialéctico de los ciclos, interciclos y crisis estructurales, continuidades o discontinuidades, que son causa del presente. El tiempo de larga duración permite explicarnos hechos que son resultado de un pasado muy remoto y que, además, está vinculado con la historia de las mentalidades (Braudel, 1989: 69-72).

² Resulta importante mencionar la cita que Báez-Jorge hace de Gramsci (1986, 1992), en relación con la definición de los tipos de control político, este último “opone las funciones de la dominación (coerción física) a las hegemonías o dirección (consentimiento y control ideológico). De tal manera atribuye a la hegemonía una función resolutive en consecuencia con la importancia que otorga a la sociedad civil” (Báez, 2008: 58).

Antonio Rubial (1991) ha argumentado que los santos tomaron el papel de los antiguos dioses tutelares; de esta manera, se convirtieron en elementos de resistencia, en ellos se ocultaron antiguas concepciones prehispánicas. Pero también los indígenas se adaptaron a códigos occidentales (Rubial, 1999: 15). Mediante el culto a los santos continuaron resolviendo sus conflictos. Éstos sustituyeron las imágenes de los antiguos dioses, principalmente a las divinidades telúricas que proveían la fertilidad de la tierra.

En el desarrollo de los cultos de la religiosidad popular, se presenta una dinámica de continua reelaboración simbólica al sustituir elementos culturales e integrar nuevos. Este proceso ha estado condicionado por los valores que cada comunidad posee, así como por el grado de influencias externas que reciben. Entre las sociedades indígenas el proceso evangelizador no fue paralelo, ya que Mesoamérica se ha caracterizado por su diversidad étnica, así como por sus regiones geográficas. Estas condiciones dieron lugar, desde el comienzo de la Colonia, a diversos métodos de evangelización impuestos por las distintas órdenes religiosas, que se distribuyeron en las variadas regiones de Mesoamérica. Para Gruzinski, “las reacciones indígenas cambian según el momento, el lugar, el grupo étnico y el medio sociocultural” (1986: 35).

El proceso de reinterpretación simbólica, observado en los cultos dedicados a las divinidades tutelares, destacó la participación de los grupos dominados, al tomar parte en las prácticas ceremoniales, por ejemplo, en las danzas, la música, la elaboración de ofrendas, las procesiones, el teatro evangelizador, etcétera. El grupo hegemónico permitió que la creatividad indígena se plasmara en el culto católico, así lo ajeno pasaba a tomar parte de lo propio.

Para Gómez Arzapalo, la religiosidad popular indígena es una expresión cultural original que respondió —y lo sigue haciendo— a las necesidades sociales de la comunidad en que viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico, donde indudablemente hubo una vivencia religiosa socialmente desestructurada, pero que durante todo el periodo colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo selectivamente elementos de la nueva religión traída por los europeos, muchas veces sólo en forma, pero no en contenido (2005: 3).

Sincretismo y reinterpretación simbólica

En este contexto, se entiende que las devociones católicas de los pueblos indígenas o de origen campesino son formas religiosas resultantes de procesos históricos de larga duración. El sincretismo puede ayudar a explicar los fenómenos culturales generados durante este proceso.

Báez-Jorge (1998), quien ha profundizado este aspecto de la cultura, lo delimita como:

un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas. Consideramos las síntesis o reinterpretaciones simbólicas resultantes dialécticas de lo sagrado, toda vez que en las manifestaciones del sincretismo religioso los antiguos núcleos numinosos no desaparecen; subsisten simbólicamente reelaborados como formas de conciencia social al lado de elementos más recientes (Báez-Jorge, 1999: 30).

De esta manera, el término puede comprender procesos históricos y culturales que dan origen a la articulación entre dos o más tradiciones religiosas. Para Lupo, “el sistema cosmológico y la religión de los indios mesoamericanos no son ‘sincréticos’ simplemente por haber surgido de la fusión de matrices culturales diferentes, sino por ser aún objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aceptado y compartido” (Lupo, 1995: 45; Báez-Jorge, 1998: 45).

Por otra parte, Ramírez Calzadilla considera que en las manifestaciones de la religiosidad popular puede observarse la riqueza del potencial creador del imaginario del pueblo (2004: 25). Quizás en Mesoamérica esto fue posible gracias a la visión de los pueblos indígenas. Según Gruzinski, éstos manejan un pensamiento flexible, abierto a soluciones alternativas con una amplia gama de opciones, distinciones, analogías y paralelismos (1986: 34).

En el estudio de las sociedades indígenas o campesinas de México, los mecanismos del sincretismo nos permiten explicar por qué se presentan rasgos de culturas ancestrales entre sociedades actuales. Para Johanna Broda, el sincretismo es el producto del cambio cultural que

ha operado en la historia de México y que ha establecido múltiples articulaciones entre el mundo rural y el poder hegemónico³ (Cfr. Broda, 2009a). Además sugiere que el hecho de que sigan vivos algunos rasgos y elementos conceptuales de las culturas indígenas consiste en que éstos se han recreado y transmitido de generación en generación después de la Conquista. Para Broda,

el sincretismo religioso que surge a partir del siglo xvi re-toma ciertas formas de culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo de maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones de lluvia, el viento, las fuentes, las cuevas, los cerros, las piedras, etc.) (Cfr. Broda, 2004: 19).

El culto agrario en las expresiones de la religiosidad popular

Los pueblos catequizados desarrollaron mecanismos que les permitieron articular los principios del culto agrario —los cuales seguían dando solución a las necesidades básicas de subsistencia— y el culto católico. Algunos investigadores consideran que este proceso también se desarrolló en España al introducirse el cristianismo entre sociedades de origen agrario. Luis Maldonado (1989), ha propuesto que “el catolicismo popular es una síntesis de un cristianismo implantado en poblaciones rurales de Europa, tras injertarse en sus creencias religiosas, es decir, en su religiosidad telúrica y en su estilo de vida agro cultural” (Maldonado, 1989: 33). Antonio Rubial supone que, cuando el cristianismo se trasladó al nuevo continente, todas las funciones de los santos (modelos, taumaturgos y héroes) ya estaban consolidadas y se transmitieron a las sociedades indígenas como parte de la evangelización (Rubial, 1999: 8).

³ Dicha autora define el sincretismo como “la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en un contexto multiétnico” (Broda, 2009a: 9).

Al registrar algunas manifestaciones de la cosmovisión en Xicochimalco, población ubicada en la región de las grandes montañas en el centro de Veracruz, me ha llamado la atención la creencia en el Dueño del Monte y su articulación con las fiestas patronales. La creencia en esta entidad sagrada se encuentra difundida entre diferentes comunidades de México. También se presentan manifestaciones similares en Burgos, España, donde se le rinde culto a San Juan del Monte.

Dueño del Monte en el contexto de Mesoamérica

Las descripciones características de esta entidad sagrada, en Xicochimalco, como en otras comunidades de México, nos hacen pensar en los atributos de la imagen prehispánica del dios de la lluvia, *Tláloc Tlamacqzqui*, para los mexicas. En el pensamiento mesoamericano, la montaña tiene un importante papel como fuente de fertilidad terrestre. Tláloc es la imagen sagrada que representa a la montaña, a los elementos de la naturaleza como fenómenos meteorológicos. En la cosmovisión de los mexicas, se consideraba que en estos espacios se almacenaba el agua, el maíz y otros alimentos; por eso eran llamados *Tonacatépetl*, “Cerro de los Mantenimientos”.

La continuidad de las sociedades agrarias permitió la gestación de los cultos sincréticos, entre las ceremonias y concepciones referentes a los santos católicos y el culto a los dioses de la fertilidad agrícola. Así, en la cosmovisión de los pueblos actuales existen las divinidades protectoras de la naturaleza y el Dueño del Monte cumple aun este papel.

Los Dueños del Monte o Cauxihuan en Xicochimalco

Las creencias y el culto acerca de Juan del Monte son parte del proceso ceremonial desarrollado durante el ciclo de fiestas patronales. Además, como en muchas partes de México, este calendario ritual mantiene cierta articulación con los ciclos agrícolas y con los ciclos estacionales (humedad y sequía). Durante el ciclo ritual, no sólo se les rinde culto a los santos patronos; existen otros seres sagrados a quienes también se les venera;

estos son los dueños de la naturaleza. Su culto es de menor importancia que el de los santos católicos, sin embargo, ellos tienen un lugar importante en el proceso ritual, especialmente en la elaboración de ofrendas. Entre santos católicos, dueños de la naturaleza y humanos, existe una convivencia y reciprocidad que se manifiesta durante el tiempo sagrado.

En el pensamiento sagrado de la gente de Xicochimalco, Juan y Juanita⁴ del Monte representan el espacio silvestre, la montaña y la tierra; ellos tienen un carácter dual (lo femenino y masculino, además tienen un carácter benéfico o perjudicial). Son entidades que viven y protegen las áreas menos ocupadas por el hombre. En Xico, algunas personas dicen que Juan del Monte no se puede ver; sólo se escucha cuando está haciendo ruido con su hacha. Sin embargo, hay quienes dicen:

Yo vi a Juan del Monte, anda trayendo un calabazo, un hacha, un machete y un sombrero bien viejo y roto. Es el guardián del monte, es igual que nosotros. Él es el dueño del monte y si quiere le da a uno; por eso se le pide: ‘con permiso Juan del Monte, voy a buscar esto, enséñamelo por favor, voy a cortar unas varas para la casa’. Es como cuando vas a la iglesia, hay que pedir al señor para entrar.

El concepto de *cuauhxihuan* es el nombre local e interpretado por la gente de Xico “los que viven en el monte”, “los dueños del monte” o “los que viven donde hay árboles”. (Noriega, 1994; Suzan, 2008: 182). La idea acerca de esta pareja dueña del monte sugiere cierta similitud con el concepto mesoamericano referente a la pareja divina Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl.⁵

El concepto de *cuauhxihuan* indica la importancia que representa para la sociedad la montaña, el espacio verde, los árboles y la relación con la vida en el interior de la tierra, la montaña como Tláloc o el Tla-

⁴ Ella se encarga especialmente de cuidar a los animales del monte, para que no perjudiquen los cultivos de los hombres. Por eso a ella se le pide antes de sembrar, con objeto de que proteja los campos de cultivo (Madrazo, 2000: 127-131).

⁵ “Se trata de una deidad masculina y femenina a la vez, en el sentido de la concepción prehispánica de la tierra referente a la fertilidad y a los mantenimientos (*tonacayotl*) de los antiguos mexicanos, Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl (el señor y la señora de nuestro sustento), así como con la diosa mexica del maíz y de los mantenimientos: Chicomecoatl” (Broda; 2001: 197).

locan. En el municipio de Xicochimalco, este pensamiento sagrado se asocia al Cofre de Perote, la montaña principal de la región que se conoció en el pasado como *Nauhcampatépétl*.⁶ La gente considera que este espacio es como una fuente de riqueza y fertilidad agrícola.

Vaya a donde se dice que hay encantos cuando se abren. En el Cofre de Perote se abren los encantos en virtud y se escucha música muy elegante. Allí hay muchas flores y semillas muy bonitas que en otro lugar no se pueden ver, pero debe salir uno pronto y no ambicionar.

Es allí mero el brazo del mar, tiene lagunonas, siempre llueve, es un trozo de mar. Se conecta con el mar, allí ha de vivir Juan del Monte y los duendes, allí sí hay bastantes. Un primo fue andar por allá, allá hay cantiles, el día del encanto [...] se metió en una cueva, que va viendo flores que no son de aquí, dicen que si cortas una ramita [...] se encantan, ya no sales. En el Cofre de Perote se abren los encantos en virtud, y se escucha música muy elegante. Allí hay muchas flores y semillas muy bonitas que en otro lugar no se puede ver, pero debe salir uno pronto y no ambicionar (Suzan, 2008: 151).

Estas percepciones pueden vincularse a la visión prehispánica que muestra a este volcán como una advocación de Tláloc.⁷

Se solicita la ayuda de Juan del Monte para el desarrollo actividades cotidianas (recolección de plantas, madera o caza de animales), así como en el contexto ritual, durante las fiestas patronales, se acude a él cuando

⁶ *Nauhcampatépétl*, nombre antiguo de esta montaña, se relaciona con el término náhuatl *nauhcampa*, de cuatro partes, en cuatro lugares; y *tépétl*, montaña (Siméon, 2007, pp. 306, 497). Así como, con el nombre del Dios llamado *Nappatecuhtli*: “lo mismo que Nauhtecuhtli. Es uno de los *tlaloques*, y puede interpretarse como “Uno de los cuatro Señores” (Sahagún, 1992: p. 48, cap.I, 20, 1, p. 938). También se considera como Señor de las cuatro direcciones o una advocación de Tláloc (A. Montero, 2004, p.133).

Napatecuhtlan o lugar del dios *Napatecuhtli* es un sitio arqueológico ubicado en las estribaciones del Nauhcampatépétl en el municipio de Perote, Veracruz, conocido por la gente local como Pueblo Viejo. Por otra parte Melgarejo Vivanco, basado en la historia Tolteca-Chichimeca, identificó este lugar con *Napatecuhtlan* señalado como límite del territorio de Quauhtinchan (en Medellín Zenil, 1975: 7). Durante las exploraciones arqueológicas realizadas por el arqueólogo Medellín Zenil (1975), se registraron vasijas con la imagen de Tláloc, asimismo obsidias labradas que posiblemente pertenecen a una máscara que representa el rostro de este mismo Dios (Zenil, 1975: 10-15).

⁷ Mapa de Cuauhtinchan 2, Sección B4 (Yoneida, 1991: 126); (Broda, 2009 b: 45).

se piden las flores para el arco que es depositado como ofrenda para los santos, en el atrio de la iglesia. Para elaborarlo se realiza una peregrinación en la que participa un grupo de hombres,⁸ que van en busca de flor.⁹ La peregrinación va dirigida por un capitán, quien se encarga de hablar con Juan del Monte y solicitarle la flor. El espacio que controla Juan del Monte es conocido como el “jardín”. Allí el capitán, al pie de un árbol, habla con él y le pide que le muestre las plantas. A cambio le ofrenda aguardiente, cigarros, copal y, en algunas ocasiones, alimentos verdes. Y le dice: “*Toteko in ixtlakabin tlemoinankeh santo xochil ti para totaxin, totatzin; dios no pueblo*. Nuestro padre, nuestro dueño, pagamos lo que se te pide, la santa flor para nuestro dios patrón y para nuestro pueblo”.

Estas creencias muestran la relación que se da entre la sociedad, los santos patronos y la naturaleza.

Los dueños del monte o Juan del Monte en otras comunidades de México

En otras comunidades de México también encontramos datos etnográficos acerca de los Dueños del Monte. Alain Ichon (1990), quien trabajó las creencias y prácticas religiosas de los totonacas del norte de la Sierra de Puebla, registra¹⁰ que los dueños y señores apenas alcanzan el carácter de divinidad; son intermediarios entre los dioses y los hombres (*Cfr.* Ichon, 1990: 102).

se trata de subdeidades, no creatrices, sino protectoras, estrechamente vinculadas a la casa, al poblado o a la zona que

⁸ Los hombres se someten previamente a una preparación ritual, que consiste en el ayuno de alimentos rojos y la abstinencia sexual. Esta práctica de la “ida por la flor” está prohibida para las mujeres.

⁹ Planta de zona semiárida, *Agavácea Dasyllirion Acrotriche* o comúnmente llamada flor deucharita. Es una especie de palma blanca que sirve para elaborar las flores o rosetones.

¹⁰ Entre los dioses totonacos se define una especialización geográfica y por delegación de poderes. En esta jerarquía se encuentran tres categorías: los dioses, las divinidades secundarias y los dueños. En el primer caso, se trata de los grandes dioses creadores, héroes civilizadores, son unos astros o una potencia natural divinizada, son equiparados con Dios y los santos (Ichon, 1990: 102). Estos dioses controlan a las divinidades secundarias especializadas en elementos como el agua, la tierra, el fuego o el trueno. Las divinidades secundarias son representadas en cada punto del mundo por una multitud de potencias.

lo contorna [...] los dueños son los dioses colocados al alcance de los hombres.

El Dueño del Monte (*Stiku wa kakiwi*: el dueño de todos los árboles, dueño de la parte no labrada: del monte). Se le llama Aksanjan, deformación de San Juan [...] o el perdedor: el que hace que los cazadores pierdan el sentido de la orientación (Ichon, 199: 153).

Alicia Barabas (2006), en su estudio sobre las entidades territoriales de los pueblos indígenas de Oaxaca, indica que los dueños son antiguas deidades, poderosas hierofanías que representan símbolos de poder. Además, siguiendo la definición de Miguel Bartolomé (2004), los dueños se consideran representaciones colectivas insertas en la conciencia colectiva y corresponden a vivencias compartidas manifestadas mediante prácticas rituales y creencias. Los especialistas religiosos los identifican como un principio que condensa fuerza, energía y poder. Barabas propone que estos seres representan una entidad multisignificativa y su dominio es el monte (Bartolomé, 2004: 41). Boege (1988) encuentra que para los mazatecos el monte tiene un dueño; este espacio incluye las milpas y el cerro, por eso hay que pedir permiso y ofrecer pago a fin de evitar la enfermedad de espanto (Boege, citado en Barabas, 2006: 41).

En la región de Huatusco, Córdoba, Orizaba y Zongolica, Luis Reyes Martínez (1970) registró datos referentes a la cosmovisión de los pueblos nahuas. Para ellos, las montañas reciben el nombre de *tépetl*; son espacios sagrados con voluntad, éstas son quienes permiten o no sembrar a los hombres. Los accidentes que ocurren en el monte a los trabajadores son consecuencia de que amo *motemaka in tepetl* no se entrega al cerro (Reyes, 1970: 544).

Aramoni registra que entre los nahuas de Cuetzalan se considera que en el *Talokan* se ubica el Corazón del Cerro, que representa la riqueza concentrada, “el *Tepeyolotl* o ‘tesoro del cerro’, cuyo dueño es *tepeyolo o tepeyoloti*, ‘corazón o espíritu de la montaña’; también llamado Juan del Monte” (Aramoni, 1990: 146). Elena Aramoni ha propuesto que estos nombres que personifican a la montaña son advocaciones de *Talokan* o del mismo *Tláloc* (1990: 146).

En la región de los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta, en la cosmovisión de comunidades nahuas y popolucas, García de León (1969) re-

gistró que, en el interior del volcán de San Martín Pajapan y de Santa Marta, existe el *Talogan*, espacio gobernado por el dueño de los animales (Encanto o Chane); es un lugar poblado por encantos (García de León, 1969: 293-298). Francisco Córdoba (1995) menciona que anteriormente, en este lugar, los nahuas de Pajapan y Mecayapan, así como los zoque-popolucas de Sotepan le rendían culto a la imagen del Dios Jaguar ubicado en el Cerro de San Martín Pajapan. Esta imagen era conocida como Señor del Monte y del Agua (Córdoba Olivares, 1995: 34-35). Actualmente se presentan creencias y prácticas rituales,¹¹ vinculadas al Dueño del Monte y dueño de los animales, también asociados a la imagen del Dios Jaguar, quien está relacionado con el control de los rayos y la lluvia.

Por otra parte, Sergio Suarez (2008) ha mencionado que, en las laderas de la montaña Matlacueye o Malinche, se localizan varios espacios sagrados visitados por pobladores de Puebla y Tlaxcala. Entre ellos se encuentra, en la ladera sur de la montaña, un santuario dedicado a Juan del Monte. En este lugar, un grupo de personas de la región¹² le rinden culto el cinco de mayo al divino Señor del Monte, imagen de un Cristo crucificado. Esta festividad es la más importante del ciclo de fiestas que se han asociado al culto de los cerros y la lluvia. Los festejos dedicados del Señor del Monte inician ocho días antes del tres de mayo con un novenario que culmina el día tres. Para Sergio Suarez (2008), esta festividad forma parte de un ciclo de fiestas, desarrolladas entre nacimientos de agua, cruces de camino, barrancas y los santuarios, donde asisten los pobladores a “‘pagar’ su deuda con las deidades del agua por haberles otorgado el vital líquido,¹³ para sus campos de cultivo” (Suárez, 2008: 237).

San Juan del Monte en España

Nos llama la atención que la creencia y el culto a San Juan del Monte no son exclusivos de los pueblos indígenas y campesinos de México.

¹¹ En octubre del 2007, en Tatahucapan, Veracruz, se llevó a cabo una ofrenda dedicada al facsímil del Dios Jaguar. El original fue bajado del Cerro de San Martín Pajapan en 1965 (Córdoba, 1995: 34). Actualmente se localiza en el Museo de Antropología de Xalapa.

¹² San Pablo del Monte, San Isidro Buen Suceso, San Miguel Canoa, San Francisco Papalotla, San Cosme, San Damián Mazatecochco y San Miguel Tenanzingo.

¹³ Motolinía, 1956:30; 1984:44.

William Christian (1976) registra la presencia de un santuario, que data del siglo xvi, dedicado a San Juan del Monte en un lugar de Burgos, España. Se trata de Miranda de Ebro, donde se realiza una romería dedicada a San Juan del Monte; ésta se desarrolla el lunes siguiente al domingo de Pentecostés¹⁴ (Ojeda y Vélez, 1989: 7). Entre el siglo xiv y el siglo xv, el pueblo de Miranda y otros vecinos acostumbraban hacer una procesión y romería el 6 de mayo; ésta celebración se realizaba en el mes agrícola, por lo tanto, la finalidad era solicitar buenas cosechas, así como la protección contra las enfermedades. Entre los años de 1500 y 1646, la fiesta de Juan del Monte era la más importante de un ciclo de fiestas dedicadas a conmemorar la Cruz de Mayo; durante éstas celebraciones también se colocaban pequeñas cruces de madera y ramos benditos en los campos de los límites municipales (Ojeda y Vélez, 1989: 5-10). En 1885, se realizaba una procesión a la laguna de San Juan del Monte. El recorrido se hacía con carruajes decorados con verdes ramares que obtenían de los árboles de álamo (choperas)¹⁵ de la laguna, así como de romero y tomillo del monte. Actualmente se venera en una gruta en la parte agreste del monte (Valdivieso, 2000).

Comentarios finales

Al comparar algunos cultos de la religiosidad popular en España y los cultos de sociedades indígenas o rurales de México, podemos darnos cuenta que existe cierto paralelismo asociado con antiguos cultos agrarios. Entendemos que estas comunidades, antes de la introducción del cristianismo, practicaban un culto enfocado a la tierra. Su religión se basaba en la sacralización de los espacios, ciclos y fenómenos de la naturaleza (cerros, cuevas, lluvia, el sol, etcétera).

Es posible que estas características comunes entre ambas culturas fueran reconocidas por la Iglesia, lo que les permitió en Mesoamérica

¹⁴ Se sabe que es una tradición con casi mil años de antigüedad. Existen documentos del siglo xiv que mencionan la existencia de una ermita dedicada a Juan del Monte, sin embargo, se cree que el origen de este espacio sagrado está asociado a la existencia de una ermita rupestre vinculada a las montañas que caracterizan a la zona (Ojeda y Vélez, 1989: 7).

¹⁵ Chopo es el árbol de álamo (*populus nigra*), característico en zonas boscosas de Europa. Su uso es desinfectante y astringente.

emplear antiguas estrategias de adoctrinamiento, similares a las utilizadas en Europa varios siglos atrás. Así los colonizadores lograron controlar un nuevo territorio y a la población indígena. Por otra parte, la sociedad indígena desarrolló métodos de resistencia pacífica, que les permitió resguardar los valores más profundos de su antigua religión, esto se consiguió al otorgar la esencia de antiguas divinidades a las imágenes sagradas impuestas por la religión católica. Posiblemente el papel de Tláloc como una de las principales divinidades de la hegemonía prehispánica no desapareció, sino fue sustituido por el Dueño del Monte o Juan del Monte, protector y dador de la lluvia y los recursos naturales de la montaña. Asimismo, destaca un carácter dual, como una entidad que puede otorgar bienes de la naturaleza o generar daños. Este aspecto puede ser una respuesta a los procesos de evangelización y en especial al introducirse la imagen del Diablo a Mesoamérica.¹⁶ Las variadas versiones que hablan del Dueño del Monte de las comunidades campesinas e indígenas de México la presentan como el dueño de la riqueza natural y habitante del interior de la tierra. En ocasiones, pide el alma de los hombres a cambio de la riqueza, por eso se dice que pierde a la gente. La pérdida puede ser física o espiritual, especialmente a quienes ambicionan al ver la riqueza del interior de los cerros.

En la cosmovisión de Xicochimalco, esta entidad sigue existiendo; como entidad sagrada, su papel se articula con el trabajo de los humanos y de los santos patrones. Asimismo, los procesos de reinterpretación simbólica continúan hasta la actualidad entre los pueblos indígenas o de tradición campesina, como respuesta de los continuos cambios culturales que se presentan como influencia del capitalismo y del nuevo modelo de la cultura global. Así, la capacidad creativa de los pueblos actuales de tradición campesina, sigue generando nuevas respuestas que se presentan en el desarrollo de su vida cotidiana, como en las manifestaciones de la cosmovisión que se expresan de manera simbólica en la religiosidad popular.

¹⁶ Este aspecto ha sido estudiado por Báez-Jorge en su libro *Los disfraces del diablo*.

Bibliografía

- ARAMONI, ELENA, 1999, *Talokan tata, talokan nana : nuestras raíces*, Conaculta, México.
- BÁEZ -JORGE, FÉLIX, 1998, *Entre los nahuales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 1999, *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 2003, *Los disfraces del Diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 2008, “Propósitos hegemónicos de la inculturación litúrgica en las comunidades indígenas”, en *Contrapunto*, vol. 7, núm. 3 enero-abril: 57-74.
- BARABAS, ALICIA M. 2006, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, inah/Conaculta/Miguel Ángel Porrúa, México.
- BERNARD, CARMEN Y SERGE GRUZINSKI, 1996, *Historia del Nuevo Mundo del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BRAUDEL, FERNAN, 1989, *La historia*, Alianza, Madrid.
- BRODA, JOHANNA, 1971, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia” en *Revista Española de Antropología*, vol. 6, Madrid: 245-327.
- , 1983, “Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica”, en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston [eds.], *Calendars in Mesoamérica and Perú Native American Computations of Time*, Great, Oxford: 145-165.
- , 1991, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”, en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México.
- , 2000, “Ciclos de fiestas y calendario solar mexica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 41, INAH/Raíces: 48-55.
- , 2001a, “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: Los sacrificios de niños”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero [coords.], *La Montaña en el paisaje ritual*, Conaculta/INAH/UNAM.
- , 2001b, “La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], *Cosmovisión, ritual e*

- identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México: 165-238.
- _____, 2001c, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México: 15-45.
- _____, 2004, "Introducción" en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman [coords.], *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México: 15-32.
- _____, 2005, "Historia y Antropología" en Virginia Guedea [coord.] *El historiador frente a la Historia*, IIH/UNAM, México.
- _____, 2009a, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda [coord.], *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, INAH/ENAH, México: 7-19.
- _____, 2009b, "La fiesta de la Santa Cruz y el culto de los cerros", en José del Val [coord.], *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, UNAM/Secretaría de Asuntos Indígenas, México.
- CÓRDOBA OLIVARES, FRANCISCO R., 1995, "El Señor del monte Chaneque de San Martín" en *Neskayotl*, Revista de la Facultad de Historia, Universidad Veracruzana, vol. 1, núm.2-3 Abril, Xalapa.
- CHRISTIAN, WILLIAM A., 1976, "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en Carmelo Lisón Tolosana [ed.], *Temas de antropología española*, Akal, Madrid: 49-103.
- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO, 1969, "El universo de lo Sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México: 279-311.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, RAMIRO, 2005, "La Religiosidad Popular", ponencia presentada en el seminario Cosmovisiones Prehispánicas y Organización Social del posgrado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- GRUZINSKI, SERGE, 1986, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de la Nueva España" en *Historia 15*, Revista de la dirección de estudios históricos, INAH, México: 31-41.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN, 2001, *El pasado indígena*, Fondo de Cultura Económica, México.

- MALDONADO, LUIS, 1989, "La religiosidad popular" en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra [coords.], *La religiosidad popular*, vol. I, Antropología e Historia, Barcelona: 30-43.
- MADRAZO MIRANDA, MARÍA, 2000, *El pavo real y el tapacaminos. Cuentos y versiones de Xico*, Universidad Veracruzana/Conaculta/FONCA, Xalapa.
- MEDELLIN ZENIL, ALFONSO, 1975 a, *Jalapa Prehispánica*, Mesa Redonda, Xalapa.
- , 1975 b, *Napatecuhtlan*, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa.
- MONTERO GARCÍA, ISMAEL ARTURO, 2004, *Símbolos en las alturas*, tesis para obtener el grado en Antropología, ENAH, México.
- OJEDA SAN MIGUEL, RAMÓN Y VÉLEZ CHAURRI, JOSÉ, 1989, *San Juan del Monte, Historia de una Romería (siglos XIV-1976)*, Instituto Municipal de Historia/Fundación Municipal de Cultura, Miranda de Ebro.
- REYES, LUIS Y MARTÍNEZ, HILDEBERTO, 1970, "Culto a las cuevas de Cuautlapa en el siglo XVIII", en *Comunidad*, vol. V, núm. 27, octubre: 541-551, México.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO, 1999, "Taumatúrgos, dioses y héroes. La función de los santos en los ámbitos religiosos novohispanos" en *Investigaciones Religiosas*, núm. 1, otoño-invierno, Monterrey, Nuevo León, México.
- SAHAGÚN, BERNARDINO, 1992, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.
- SIMÉON, RÉMI, 2007, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México.
- SUÁREZ, SERGIO CRUZ, 2008, "Matalacueye, la montaña sagrada y sus santuarios", en Tim Tucker y Arturo Montero [coords.], *Mapa de Cuauhtinchan II entre la ciencia y lo sagrado*, Mesoamerica Research Foundation, México.
- SUZAN MORALES, ADELINA, 2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- VALDIVIELSO ARCE, JAIME L., 2000, "Fiestas y Romerías de San Juan del Monte, en Miranda de Ebro (Burgos)" en *Revista de Folklore*, núm. 240, Fundación Joaquín Díaz: 184-189.

Este trabajo forma parte de la investigación de tesis de doctorado en historia y etnohistoria *Paisaje y ritualidad en la región de Xico, Veracruz*, presentada en la división de Estudios de Posgrado, ENAH, bajo la dirección de Johanna Broda con apoyo de beca CONACYT.

¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia!

Reciprocidad entre divinidades y humanos
al suroeste de la Ciudad de México¹

María Elena Padrón Herrera
Escuela Nacional de Antropología e Historia

El ciclo festivo y el sistema religioso en San Bernabé Ocotepéc² se expresa en complejos devocionales (Padrón, 2011) que imbrican, en un mismo proceso ritual, diversos elementos socioculturales, los cuales en conjunto objetivan en la práctica ideas, creencias y sentimientos que muestran la manera como el pueblo entiende y vive su religión.

Los santos patronos de los pueblos, la Santa Cruz, el Señor del Monte, la Madre Tierra, los cucuruchos o aires, constituyen entidades poseedoras de un poder divino, ambivalente y contradictorio. Son seres poderosos capaces de controlar las fuerzas de la naturaleza en beneficio o en perjuicio de los seres humanos. Por ello, es costumbre “pedir licencia o permiso” para iniciar un ritual, para ofrecer el trabajo de hombres y mujeres, para agradecer por haberles “prestado vida” y estar ahí venerando, renovando un contrato que les permite volver a pedir “licencia de vida para el año venidero”.

El principio de reciprocidad (Mauss, 1979) rige las relaciones entre los hombres y las divinidades. Cíclicamente se intercambia, esto es, se dan, reciben y devuelven dones, producto del trabajo humano y divino,

¹ Este texto forma parte de una investigación más amplia sobre la vida ritual de los habitantes de San Bernabé Ocotepéc (Padrón, 2011), un pueblo ubicado al suroeste del Distrito Federal, en las elevaciones de la Sierra de las Cruces.

² El topónimo en nahuatl significa “en el cerro de ocotes”, como asentamiento prehispánico se remonta hacia 1320 y la fundación española data de 1524 (García, 1979). Actualmente pertenece a la delegación política de Magdalena Contreras.

materializado de muy diversas formas. Los seres humanos ofrecen y los seres sagrados reciben ofrendas en forma de danza, música, flores, copal, velas, aromas, oraciones, alabanzas, velaciones, comida, fuegos artificiales, etcétera. A cambio, las divinidades veneradas otorgan un buen temporal, alimento, trabajo, salud, el sustento necesario para la reproducción de la vida, de la naturaleza y del cosmos.

San Bernabé Ocotepc y el Mazatépcl³ se integran a una región devocional (Velasco, 1997 y 2000), definida con base en las redes sociales que construyen los habitantes del espacio geográfico y sociocultural de la Sierra de las Cruces,⁴ región que traspasa las fronteras geopolíticas delegacionales, estatales.

Las transformaciones generadas a lo largo de la historia y en muy diversos ámbitos de la vida sociocultural de Ocotepc se orientan a partir del núcleo de las identidades profundas. Las creencias sobre las divinidades, el territorio, el universo, la Tierra, las formas de interrelación normadas, integran un complejo de elementos socioculturales que ordenan las nuevas unidades que se incorporan al sistema, dando continuidad y sentido a formas de pensamiento y acción (Valenzuela, 1991; López Austin, 2001).

Los procesos sincréticos (Báez-Jorge, 1998) toman forma, aún antes de la llegada de los españoles; así lo constata el dato arqueológico que refiere a distintos grupos que llegaron a vivir a Ocotepc y dejaron la impronta de su paso en el Mazatépcl, en el centro del pueblo, en el territorio étnico y en la región devocional.

³ En el Mazatépcl o Cerro de Venados, se encontró la existencia de un *momoxtl* en la cúspide, que contenía los restos de unas "ruinas cubiertas por la madre naturaleza o quizás, puestas en forma intencional, como es sabido que hacían los nativos, para evitar la destrucción de sus *teocalli* por el 'civilizador hispano'" (García, 1979: 90), se confirma por la opinión del doctor Ignacio Bernal y el arqueólogo Román Piña Chan, quienes dijeron del sitio y de la escultura de Tláloc "que ésta es una muy antigua zona arqueológica, posiblemente anterior a la creación del centro ceremonial azteca que existió en San Bernabé, cuya imagen de Tláloc (estructura monolítica labrada en la roca que aflora en la falda sureste del Mazatépcl) es 'la mejor de todo el Valle de México', agregó el Dr. Bernal" (García, 1979:29). En el año 2000, los trabajos arqueológicos pusieron a la luz el sitio (Rivas, 2006), resignificando su uso y evidenciando la importancia ritual que a través del tiempo ha tenido y tiene el Mazatépcl, para los habitantes de San Bernabé y de la región.

⁴ La Sierra de las Cruces abarca del Ajusco hasta la Marquesa, en el Estado de México. Está formada por un conjunto de estructuras volcánicas que delimitan la cuenca de México en su parte suroeste. Los pueblos de la región comparten condiciones geológicas y morfológicas, las elevaciones que la componen van de 2 300 a 3 800 metros sobre el nivel del mar.

La memoria histórica (Rappaport, 2000 y 2005) recrea, en espacio y tiempo, el caminar de los antepasados por las tierras del pueblo y de la región. La cultura y las formas de organización comunitaria dan cuenta de la forma de concebir un tiempo remoto, que se hace presente en las narraciones y en la práctica social.

Uno de los elementos que integra el núcleo de la cultura de los pueblos serranos es su concepción sobre los santos patronos, divinidades que constituyen el corazón de los ciclos festivos y de las prácticas rituales, base de su definición como pueblos y de su relación con la naturaleza. En el santo patrón se sintetiza el territorio, el tiempo, las concepciones sobre la divinidad, la participación, el trabajo y las relaciones de reciprocidad, como forma de una práctica social que da sentido a su vida, a formas propias de organización y a procesos identitarios que pugnan por el derecho a una cultura propia que hunde sus raíces en las profundidades del tiempo.

Alteridades sagradas: santos patronos y dioses protectores

Los santos, desde la época colonial y hasta el presente, cumplen el papel de intermediarios entre culturas, íntimamente ligados a las divinidades protectoras autóctonas; están vinculados a elementos naturales y cósmicos (Báez-Jorge, 1998; López Austin, 1999). Los santos son medio de identificación en contextos de dominio/subordinación o resistencia, es decir, están inmersos en formas asimétricas de relaciones de poder (Padrón, 2011).

Los santos, vinculados al territorio de los pueblos, operan como anclajes de la memoria colectiva y de la identidad familiar, comunitaria y regional. Báez-Jorge (1998: 238) nos dice que los santos “se vinculan lo mismo al mito que a la historia; su trascendencia llega a cubrir todos los planos que reproducen la vida social en una escala ascendente que va del individuo a la comunidad”.

Los santos venerados por los pueblos indios se conciben vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal; en tal dimensión son parte sustantiva

de las cosmovisiones. El Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, las cuevas, los ríos y manantiales se refieren directamente asociados con los santos. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico. Hay que acudir al antiguo sustrato cultural mesoamericano para explicar, de manera complementaria esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian de manera selectiva con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico (Báez-Jorge, 1998:155).

Báez-Jorge continúa con esta reflexión, explicando la posibilidad de desdoblamiento y unicidad, la dualidad de cualidades de los santos, como atributos de los antiguos dioses protectores y de antepasados comunes.

estos fenómenos de reelaboración simbólica o de sincretismo están signados por el desplazamiento de las virtudes cristianas sustentadas por la Iglesia católica como fundamento de la santidad. Así se explica el bautizo católico de las divinidades indígenas, dándose el caso de que a una de estas deidades correspondan diferentes nombres de santos y, de manera inversa, que el nombre de un santo pueda aplicarse a diversas entidades divinas. Galinier sostiene que el carácter antropomorfo de los santos facilitó su asimilación con los dioses autóctonos, así como la designación de funciones y atributos análogos (Báez-Jorge, 1998: 155).

Los santos patronos “comparten su alma con cada uno de los individuos del grupo protegido” (López Austin, 1999: 34); el patrón del pueblo “ocupa una montaña próxima al asentamiento, desde donde envía las lluvias, la riqueza y la salud y desde donde vigila la conducta de sus hijos” (López Austin, 1999: 34).

Acorde con esta postura analítica, se entiende que los santos, al hacerse propios, se consideran como personajes que viven y sienten la vida y necesidades del pueblo al que le dan nombre; se les venera y respe-

ta; tienen poderes sobrenaturales ambivalentes que pueden ayudar o castigar; se relacionan e identifican con otras divinidades en diversos grados de amistad y parentesco. Se les concibe como a seres dotados de inteligencia y poder de decisión. Considerados parte de la comunidad, los santos tienen derechos y obligaciones que deben cumplir; son responsables de un trabajo divino en beneficio de la comunidad. En su relación con los humanos y otros seres divinos, se rigen por el principio de reciprocidad y por relaciones de parentesco.

El culto a los santos hace posible la continuidad en el uso de los espacios rituales en los que antaño se veneraba a las antiguas deidades mesoamericanas. “El primer Concilio Mexicano de 1555, anticipándose al Concilio de Trento sobre el empleo legítimo de las imágenes, dio gran impulso al culto de los santos y de la virgen en sus distintas advocaciones como patronos de las iglesias, los pueblos y las comunidades” (Broda, 2008: 17). Santos, cruces y vírgenes se vinculan al territorio y dan sentido a lugares de culto, son el centro de la vida ritual de los pueblos, imágenes polisémicas compartidas con la Iglesia católica.

Pedro Carrasco (1976: 60-68) nos dice que los santos patronos se representan en imágenes depositarias de los atributos del ser sobrenatural, se conservan en una iglesia o capilla, el templo y el cielo es su residencia. No son sólo un símbolo, sino que se convierten en el santo mismo, se conciben como personas vivas, con sentimientos y emociones, se mueven, lloran, hablan. Si el santo sale de su casa, los indicios de su viaje se ven en la imagen. La gente los trata como a personas de respeto, les dan obsequios, los sacan a recorrer el territorio cuando no ha llovido para que vea por él mismo la necesidad de lluvia y cumpla con su trabajo divino como protector sobrenatural de su pueblo. El autor agrega que hay una división del trabajo entre los santos, cada uno se ocupa de diferentes actividades humanas o personifica elementos naturales en cada localidad.

La idea de que los santos son poseedores de un poder divino que les permite controlar a voluntad los fenómenos naturales y desplazarse en el espacio vivido, es una interpretación que se encuentra presente en comunidades rurales y urbanas contemporáneas. Para Gruzinski (2006: 61), la imagen es “receptáculo de un poder, presencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto (considerado como persona), un ‘ser ahí’, sin distinguir la esencia divina y el apoyo material”.

En un proceso de relaciones interétnicas contradictorias y conflictivas, las entidades protectoras de los antiguos pueblos se revisten con los ropajes de los santos, modifican sus rostros, se reelaboran, reinterpretan y transforman en el corazón de los pueblos. La devoción a los santos es dinámica, crece o disminuye según su eficacia; unos ganan adeptos, mientras otros pierden importancia, pero siempre en relación con el origen de los pueblos, el territorio, la reproducción de la vida, la fertilidad de la tierra, el trabajo, el beneficio del sol, la lluvia, el aire, la fecundidad, abundancia, salud, trabajo, protección y seguridad.

Las divinidades protectoras de los pueblos tienen una personalidad compleja, pueden desdoblarse asumiendo distintos atributos y responsabilidades de acuerdo con los diversos trabajos que deben realizar durante los ciclos festivos y productivos. Pueden tener múltiples identidades, pero son uno y poderoso, son seres duales masculino y femenino. San Bernabé y San José son padres protectores, la Santa Cruz y la Virgen de Guadalupe representan la fertilidad de la Tierra, a la que deben proteger y cuidar, “porque es la que nos da de comer”. Personifican elementos naturales (aire, lluvia, sol, fuego, tierra); tienen atributos positivos y negativos, aunque en los santos predomina la faceta benéfica y protectora. Las funciones de las antiguas divinidades coinciden con la de los santos, concretándose la integración entre ellos (Maurer, 1984:187-188 ss., citado en Baéz- Jorge, 1998: 133). Los santos son el corazón del pueblo (Giménez, 1978).

San Bernabé es una alteridad sagrada con la que se identifican los habitantes del pueblo. Los nativos⁵ dicen que

Ocotepec es el verdadero nombre, la raíz de donde provienen. San Bernabé fue el apóstol que impusieron los evangelizadores, pero en sí, el pueblo, en ese tiempo era pueblo, pueblo antiguo como todos los pueblos de la región: Ameyalco, Totolapan, Atlitic, Aculco. San Bernabé se adaptó y adoptó el nombre del lugar donde llegó, igual que San Bartolo Ameyalco, que es Ameyalco por el manantial que tie-

⁵ Categoría social con la que se autoidentifican los habitantes de San Bernabé y que refiere a su membresía a familias cuyo origen se remonta en el tiempo y a su derecho de posesión a la tierra ejidal o comunal.

nen ellos. Ocotepec es por nuestro cerro (el Mazatepetl), es el único pueblo que tiene su cerro con sus cruces (Giménez, 1978).

Entre las alteridades sagradas, ligadas al territorio del pueblo y a la región devocional, encontramos al Señor del Monte —señor de la tierra y de la lluvia—, a los cucuruchos o airecillos que hacen sentir su presencia en forma de remolino. Estos seres tienen su dominio en los cerros y montes, en los parajes y fuentes de agua, en las barrancas, en las rocas y peñascos, en los cruces de camino. Las cualidades que se conciben sobre estos seres divinos son las mismas que se atribuyen a los santos, pueden hacer bien, pero también pueden hacer mal. La faceta maligna y oscura de estas entidades sagradas se identifica con el diablo, a quien también se llama el *Malo*, el *Cornudo*, y se le personifica como un charro negro.

Los nativos se identifican con los atributos y valores morales que cualifican a su santo protector. Concebido como una persona, se le otorga capacidad de movimiento y acción; tiene sentimientos y emociones (ama y protege a su pueblo, llora, ríe, canta, se alegra, se enoja, hace milagros, castiga). El santo patrón es un *alter ego*, que tiene voluntad propia; él transfiere esos valores a sus hijos, da la pauta y orienta el comportamiento social.

San Bernabé, corazón del Mazatépétl,
corazón de Ocotepec

Desde que llegaste aquí, eres patrono de este pueblo,
aquí tienes a tus hijos, que los bendices desde el cielo.⁶

San Bernabé es nuestra vida, es nuestro suelo, es todo.
Porque aquí nacimos, aquí caminamos y aquí nos hicimos
lo que somos ahora. San Bernabé es el nombre,
Ocotepec es el apellido, la raíz de donde venimos.
Él vino a adoptar lo que es, lo del lugar, se hizo

⁶ Verso de la alabanza para San Bernabé, cantada en novenario de las Santas Cruces, junio de 2006, 2007 y 2008.

un santo propio de esta tierra [...]
 San Bernabé se adaptó a Ocotepéc,
 que es lugar de ocotes,
 así está pintado en el escudo.⁷

En San Bernabé, la fiesta patronal dura nueve días. Inicia el primero o segundo domingo de junio. En el primer día de fiesta, se venera a las tres grandes cruces *plantadas* en la cima del Mazatepetl; se pide permiso al Señor del Monte para poder bajarlas y trasladarlas en procesión a *descansar* durante una semana a “su casa”. El novenario, mantenimiento, arreglo, confección de un nuevo vestido y la velación son acciones con las que honran a los maderos sagrados. Las *crucitas*, como las llaman de cariño, *descansan* recostadas en su casa, renovando su fuerza; es el único tiempo del año que en lo alto del Mazatepetl no se observan *plantadas* sus cruces protectoras. Con el festejo a San Bernabé y a las Santas Cruces del Mazatepetl, se abre el temporal y el ciclo de fiestas de los santos patronos de los pueblos hermanos de la región devocional.

A los ocho días de iniciado el festejo con el que celebran el “cumpleaños” de San Bernabé, se desarrolla la veneración más grande y concurrida de este tiempo festivo. Es en el octavo día de fiesta cuando las familias suben a *plantar* nuevamente en la cima del Mazatepetl a las Santísimas Cruces, objeto de su devoción. En la octava de la fiesta, también reciben a los santos patronos de otros pueblos que “vienen a acompañar, festejar, platicar y compartir con San Bernabelito”.

El santo patrón del pueblo, resguardado en el nicho del altar de su templo, está representado por la imagen de un hombre blanco, de barba, bigote y cabellera negra ensortijada, de ojos claros muy abiertos. Viste túnica en color verde con flores estampadas de cuatro pétalos y remates dorados en mangas, cuello y el largo de la túnica; una cinta dorada ciñe su cintura y porta un manto rojo con su orilla dorada y bordados muy finos de flores y plantas. En su cabeza una aureola dorada, con cuatro potencias formando una cruz que señala los cuatro rumbos y el centro, potencias unidas por un círculo con pequeñísimos triángulos alrededor, figurando su resplandor. En su mano derecha lleva una pluma do-

⁷ Palabras de don José González Aguirre y don Enrique Pérez González, septiembre de 2009.

rada⁸ y en la izquierda su libro;⁹ sus pies descalzos¹⁰ y en movimiento se posan sobre nubes blancas. Esta imagen no se mueve del templo, desde ahí ejerce su poder sobre su territorio y desde ahí protege a sus hijos.

San Bernabé “chiquito” es la imagen peregrina, la que visita la casa de las familias del pueblo cuando hay algún enfermo. San Bernabelito llega hasta la vivienda familiar para consolar en el sufrimiento y conceder alivio. La visita del patrono puede ser tan sólo por el gusto de tener presente en el altar de la familia al protector del pueblo, para venerarlo rezándole un rosario, ofreciéndole flores y veladoras, para convivir y compartir. Este santo chiquito es el que suben a bañar en los cajetitos labrados en las rocas que están en la cima del Mazatepetl cuando se retrasa el temporal, o bien, lo suben a bañar hasta el ojo de agua en Oyamel, de esta manera el santo patrón siente la necesidad de agua y así “escucha sus ruegos” cuando le piden que haga llover.

La imagen pequeña del patrón es la que el día de su cumpleaños o el día de la torna fiesta, sale a las procesiones por el territorio, sube hasta los montes de Oyamel, recorre el centro del pueblo, que es la parte más antigua del asentamiento urbano. Es la imagen que está presente durante el cambio de integrantes de la comisión de festejos, el que legisla y legitima el poder, él es el que otorga la autoridad que se adquiere al asumir el cargo.

San Bernabelito, los estandartes con su imagen y la bandera que los identifica como mexicanos, son símbolos del mando otorgado, representa al pueblo y el pueblo lo representa a él cuando sale a peregrinar para cumplir con las correspondencias, mandas o promesas concertadas con los santos patronos de otros pueblos de la región devocional.

⁸ La pluma que los nativos le compraron a San Bernabé es de oro, objeto que está perdido según informan los hombres mayores del pueblo. La pluma que pintaron en el estandarte es la de un ave blanca, elemento que “portan los santos escritores de epístolas y reglas de alguna orden, *la pluma también simboliza el aire o el viento*” (Monterrosa, 2004:175). Las cursivas son nuestras.

⁹ San Bernabé tiene en sus manos el evangelio escrito por San Mateo, con el que, según la leyenda, curaba a los enfermos. Cuentan que San Bernabé fue lapidado, que en el lugar de su martirio fue encontrado abrazando el libro con el evangelio de San Mateo. Para los nativos, el libro que su patrono lleva en la mano izquierda simboliza la fuerza de la razón, “tener la ley en la mano”, la fuerza de la palabra contenida en las reglas que orientan su comportamiento al interior y exterior del pueblo. Algunos atributos que identifican al santo son la inteligencia, el don de la palabra, la astucia, su capacidad para exhortar a que se hagan las cosas. Comunica fuerza, vigor, bondad, entusiasmo, consuelo, firmeza y cohesión, tiene una gran capacidad para compartir. Estas son algunas de las cualidades que también identifican y definen a quienes pertenecen a San Bernabé.

¹⁰ Los pies desnudos identifican a los ángeles y a los apóstoles (Monterrosa, 2004: 174).

Es quien acompaña siempre a los encargados de la comisión de festejos, quienes a su vez lo representan y hablan por él al interior y exterior del pueblo. Todos los habitantes le pertenecen al santo patrón, son hijos de San Bernabé Ocotepéc y él es el padre de todos. En San Bernabé la relación de parentesco entre el santo y los habitantes es clara para los nativos del pueblo, así como es clara la raíz de donde provienen: Ocotepéc, raigambre que los liga al territorio que los vio nacer, crecer y construirse como personas propias de esa tierra.

La imagen de San Bernabelito es la de un hombre “chaparrito”, moreno, de barba, bigote, cabellera negra y ensortijada que contrasta con su aureola dorada de cuatro potencias, viste permanentemente una túnica blanca con estampados de flores de cinco pétalos en color dorado, su manto rojo cubierto de flores doradas y azules, porta su pluma dorada y su libro —todo en miniatura—, sus pies desnudos sobre una base en color café.

En contraste, la imagen del estandarte es la de un hombre rubio, vestido con túnica verde y manto rojo;¹¹ lleva una aureola sobre su cabeza, porta en su mano derecha una gran pluma blanca, sus pies descalzos y todo él enmarcado entre nubes blancas y un cielo azul. En las procesiones, se coloca atrás de San Bernabé “chiquito”; elevado —por encima de los hombres— ambos representan e identifican al pueblo ante otros pueblos, es símbolo de identidad y pertenencia para quienes lo portan.

El día que reciben a San Bartolo Ameyalco o cuando van a este pueblo de la región, además de llevar a San Bernabé “chiquito” y su estandarte, portan otro estandarte estampado con la imagen de los santos protectores de ambos pueblos, con la finalidad de hacer saber que son hermanos. El parentesco ritual establecido desde épocas antiguas se expresa en los símbolos que portan los santos. San Bernabé, además de los elementos ya descritos, tiene a sus pies el topónimo del pueblo, un cerro con un ocote y un maguey al lado; San Bartolo, su machete, un dragón

¹¹ Así era el vestido que le daban de regalo a San Bernabé para estrenar en su cumpleaños. Desde hace varios años, dejaron de vestir las dos imágenes del santo protector del pueblo, porque, por más cuidado que tenían, la imagen del altar se deterioraba cada que lo bajaban para vestirlo. Verde y rojo o azul y rojo son los colores del santo, son los colores que visten al pueblo los días de la fiesta patronal. Son también los colores de las cruces que se plantan en el Mazatepetl y de algunos fragmentos de cerámica encontradas en el sitio arqueológico del Mazatepetl, mostradas por el arqueólogo Francisco Rivas en sus oficinas del Templo Mayor, en agosto de 2006.

encadenado y un manantial a sus pies que representa el topónimo y uno de los recursos naturales de Ameyalco, el agua. Estos son los santos que peregrinan para cumplir con las promesas, mandas o correspondencias acordadas entre los pueblos hermanos.

En la interpretación que hacen de su Santo Patrono, San Bernabé está de pie sobre una nube, entre nubes y un cielo azul intenso, símbolo de su morada celeste y del control que tiene sobre los fenómenos atmosféricos,¹² en específico su control sobre la lluvia benéfica y sobre las tormentas, culebras o colas de agua y granizadas que destruyen, signos de la naturaleza ambivalente de la divinidad. El pueblo pide su protección, a cambio, lo halagan haciéndole su fiesta para que los cuide y libre de un mal temporal, para que mande lluvia benéfica para la comunidad y la humanidad entera.

La potencia divina de San Bernabelito también domina en la tierra, dominio representado por la imagen de San Bernabé peregrino, que con sus piecitos descalzos está sobre la tierra; colocado sobre su anda adornada con flores y plantas verdes, él está en el centro de un vergel, protegido por un arco adornado con flores y globos azules y rojos, transportado por cuatro cargadores que le ayudan a caminar al lado de su pueblo durante las procesiones. Recorriendo el territorio de Oco-tepec, sabe de sus necesidades, porque está entre los hombres, sabe que la vida, el trabajo, la salud de las personas, así como la fecundidad de la tierra dependen de su poder.

En estas interpretaciones podemos encontrar semejanzas con el pensamiento construido entre los pueblos mesoamericanos, concepciones en las que las nubes y las lluvias se atribuían a Tláloc, quien tenía a muchos *tlaloque* bajo su dominio. Pensaban que ellos criaban el maíz, frijoles, frutas, árboles, plantas y que enviaban las lluvias para que nacieran todas las cosas que se daban en la tierra (véase Sahagún, 2006, Libros I y VII, pp. 30 y 417-418).

Relacionado con los dioses de la lluvia está Quetzalcóatl, potencia que los nativos representan en la roca que tiene la forma de cabeza de serpiente. “Es el Señor del viento”¹³ que abría el camino para los dioses

¹² San Bernabé es considerado patrón contra el granizo, pues éste recuerda las piedras de su lapidación [Monterrosa, 2004:232].

¹³ Palabras de don Josafat de la Rosa. Abril de 2008.

de la lluvia, el viento “acarrea” las nubes que nacen en los cerros y contienen la lluvia”.¹⁴ Los ventarrones y remolinos preceden el tiempo de lluvia en la región, así como la fiesta para el patriarca San José (19 de marzo) precede la fiesta de San Bernabé (11 de junio).

Los santos patronos (San Bernabé y San José), las Cruces del Mazatepetl son devociones que marcan los tiempos propicios para la siembra, la petición de lluvia, el inicio y control del temporal. Las cruces *plantadas* hacia la esquina suroeste del templo prehispánico, *mirando* hacia los montes de Oyamel por donde, en el solsticio de invierno se oculta el sol, momento en que termina e inicia un nuevo ciclo en su recorrido anual.

Para los nativos, en la cima del Mazatepetl existe un centro (un hoyo o cajete), una puerta que comunica en los tiempos rituales al interior de la tierra con el ámbito celeste. Éste espacio lo conciben como un lugar delicado, donde hay mucha fuerza (positiva y negativa). Por eso es ahí donde se pide permiso cantando y ofreciendo copal a los rumbos del Universo (oriente, sur, poniente y norte), al cielo (arriba), a la tierra y su interior (abajo).

El proceso de síntesis ideológica queda signado en las cualidades que se le atribuyen al santo, atributos propios de deidades de la lluvia y de la tierra. Su relación con el Mazatepetl, con la escultura de Tláloc (Señor de la lluvia, del rayo, del trueno y de la tierra). En el uso ritual que dan al cerro, reelaborando sus prácticas y resignificando los usos del templo prehispánico que se levanta en lo alto del Cerro de Venados.

Establecen una estrecha relación entre las Santas Cruces *plantadas* en su cima y la escultura de la tortuga labrada en la roca madre al centro de la base del templo prehispánico (Rivas, 2005 y 2006). Cruz y tortuga, son símbolos de la fertilidad y del corazón del cerro, sentido reelaborado que se asigna a la Santa Cruz, símbolo polisémico que también representa a Cristo y al árbol de la vida que une el cielo y la tierra, arriba y abajo, oriente con poniente, norte y sur. Un centro delicado y venerado.

La orientación espacial se vincula con el oriente y el poniente, de acuerdo con la salida y puesta del Sol. La orientación

¹⁴ Palabras de doña Marina Jiménez y doña Porfiria Jiménez. Junio de 2008.

temporal se relaciona con la rotación del mundo: sur-norte y abajo-arriba. El cruce de ambos ejes forma la cruz, dando la orientación total. En la cruz se unen el cielo y la tierra, el tiempo y el espacio (Jiménez, 1992, citado en Celestino, 2004:158).

Todos estos símbolos sagrados se relacionan con ideas que provienen de creencias y prácticas “de muy antigua antigüedad”¹⁵, como narran los abuelitos del pueblo. Refieren a un universo social restringido e históricamente determinado que a su vez define las identidades (Broda y Báez-Jorge, 2001).

La reelaboración simbólica y la capacidad creativa de los habitantes del pueblo, se manifiesta en la festividad que hacen para su santo patrón San Bernabé, fiesta que coincide en su temporalidad con la fiesta prehispánica llamada Etzalcualiztli. Esta fiesta prehispánica dedicada a los dioses de la lluvia se realizaba en la VI veintena que corría del 23 de mayo al 11 de junio (Broda y Good, 2004:40). La correlación propuesta por Broda, es de utilidad para establecer una correspondencia entre el calendario de fiestas prehispánica, el calendario agrícola y festivo en Ocotepéc, con las divinidades y elementos del territorio devocional donde se realizan los cultos.

La memoria histórica se remonta en el tiempo y nos lleva a la matriz cultural mesoamericana de la que provienen creencias y prácticas religiosas actuales, así como a la confrontación con creencias y prácticas establecidas por la Iglesia católica y la religión hegemónica. Los recuerdos hechos palabra y acción, rememoran un pasado que se recrea en el presente, proyectándose al futuro,

o' verá, se sacaba a San Bernabé en procesión no me acuerdo si se subía al cerro del Judío o al cerro de la Guija para la lluvia. Pero cuentan que antes, más antes de los aztecas, que esa tradición era de la humanidad, porque en aquel tiempo de los aztecas, la religión era otra. Pues la religión de

¹⁵ Palabras de un habitante del pueblo de San Mateo Tlaltenango durante la fiesta patronal de San Bartolo Ameyalco, agosto de 2008.

los aztecas, la tenemos nosotros de vida, durante todos los años, porque se nombra al Dios Sol, pero tiene al santito de al lado que se nombra Jesucristo, pero de todas maneras los aztecas tenían la vida en el sol como le quieran decir.¹⁶

La conciencia de los cambios producidos a través de los años y de procesos sincréticos vividos por generaciones mantiene vivo el hecho de que ideas y prácticas actuales refieren a formas y tiempos remotos en los que éstas se amalgamaron, dando como resultado una síntesis ideológica que se expresa en un proyecto propio de vida religiosa, frente al proyecto dominante de la Iglesia católica.

Estas formas de vida religiosa no están desligadas de sus actividades productivas: el ciclo agrícola que en pequeña proporción se sigue realizando y la actividad comercial que se ve fortalecida con el ciclo festivo, actividad que hoy en día representa una de las principales fuentes de ingresos económicos para los habitantes del pueblo.

Sin embargo, las concepciones que se tienen con respecto a su relación con los elementos naturales y el cosmos manifiestan el proceso de síntesis en que han estado y están inmersos. Creencias que se objetivan en prácticas concretas, que renuevan su vínculo con la tierra, con las montañas, montes, cerros, ríos, cañadas, barrancas, con los animales y plantas del monte, con la lluvia, el aire, las nubes, los astros. La concepción de fuerzas positivas y negativas presentes en la naturaleza y el cosmos, atributos asignados a las divinidades, obliga a formas de reciprocidad a favor de la reproducción de la vida.

“La humanidad sigue necesitando la lluvia”,¹⁷ aunque la agricultura no constituya la actividad principal de Ocotepec, porque cuando suben al Mazatepetl para efectuar los rituales “se pide para todos y por todos, para todo el mundo”.¹⁸ Ésa es la razón por la que siguen honrando a los seres divinos, porque ellos en reciprocidad dan el sustento para la vida, por eso cuando falta la lluvia se debe llevar al santo patrón a bañar en la cima del Mazatepetl con agua traída del ojo de agua de Oyamel o de las barrancas de la zona. O bien, subirlo hasta Oyamel para bañarlo en

¹⁶ Palabras de don Othón Martínez (†), abril de 2007.

¹⁷ Palabras de doña Porfiria Jiménez, junio de 2007.

¹⁸ Palabras de don Josafat De la Rosa, junio de 2008.

el ojo de agua que nace entre los montes. “En el Mazatepetl vive Tláloc, en la cerrada de Lluvia”, ahí está su imagen esculpida en la roca, ubicado en la parte sureste del cerro y cuidado por los vecinos, hasta ahí le llevan ramos de flores el día 3 de mayo.

La continuidad ritual del Mazatepetl se confirma por el dato arqueológico (Rivas, 2005 y 2006), sin embargo, no por ello se plantea una continuidad ininterrumpida en las formas culturales y el contenido de los rituales desde la época prehispánica hasta nuestros días, sino que “se trata de un proceso creativo de reelaboración constante, sustentado a su vez en raíces remotas” (Broda, 2001).

Los procesos de cambio que se han vivido en la zona trastocan todos los ámbitos de la vida del pueblo, incluido el religioso. No obstante, la historia particular de Ocoatepec y el dato etnográfico nos permiten encontrar, a pesar de los cambios generados en la estructura productiva del pueblo, la relación que establecen entre su religiosidad, su entorno natural, el clima, el temporal, el ciclo agrícola, el ciclo comercial y de servicios como actividades productivas con las que obtienen el sustento.

Trabajo y reciprocidad

El tiempo de trabajo individual y colectivo que se invierte durante el ciclo festivo y, en particular, durante las fiestas patronales es intensivo y extensivo a lo largo del año, la gran cantidad de energía social que se invierte se materializa durante las fiestas patronales. El trabajo cotidiano también se ofrece al santo patrón, San Bernabé, a cambio, lo bendice rindiendo sus frutos y dando bienestar a las familias, sea cual sea la actividad productiva que les permite obtener el sustento diario y la reproducción de la vida. El trabajo colectivo que se dona para festejar a las divinidades y las ofrendas que se realizan en su honor es la materialización de esa relación recíproca.

Entre los trabajos realizados para agradecer al santo patrón y a las Cruces del Mazatepetl, está el de la comisión de festejos, el trabajo de los colectores, de las familias que realizan donativos especiales, el trámite de permisos, la búsqueda y contratación de la música, la búsqueda de apoyos logísticos y de eventos culturales, etcétera. El trabajo que se

dona, se agradece a nombre de los santos. Es la comisión eclesiástica y de festejos la encargada de coordinar todo el esfuerzo individual, familiar y comunitario realizado para venerar a los patronos del pueblo.

Muchos y variados son los ejemplos que podríamos dar de la energía que se necesita y gasta antes, durante y después de la fiesta patronal. El trabajo individual y colectivo que donan ancianos, adultos, jóvenes y niños fortalecen los lazos de unión familiar y comunitarios, lo cual no quiere decir que todo sea armonía y unidad. También se suscitan desacuerdos y conflictos, pero éstos se superan, se negocian o se dejan de lado cuando se trata de trabajar para el santo patrón del pueblo. En este sentido, la imagen protectora es el corazón de las identificaciones, de las creencias y la organización social familiar y comunitaria, el núcleo divino que dinamiza al pueblo entero y a los pueblos hermanos. El santo patrón estrecha y fortalece las redes sociales familiares, comunitarias e intercomunitarias.

Las fiestas y la práctica ritual en ella contenidas construyen un sentido de pertenencia e identidad como pueblo. Al respecto Broda propone que:

A los que participan puntualmente en los ritos, cumpliendo con sus obligaciones y tareas en el proceso de trabajo que implica el ritual, esta participación les confiere un sentimiento de pertenencia, una razón de ser y la convicción de desempeñar un papel útil dentro de la comunidad en un universo social restringido e históricamente determinado que a su vez define la identidad de los miembros (Broda, 2001:228).

Los productos del trabajo que se intercambian en las fiestas, objetivan el principio de reciprocidad que norma las relaciones sociales y divinas. La reciprocidad constituye un intercambio de dones que funciona como una forma de crédito, se confía en la ayuda y se promete pagar por esta ayuda en una fecha posterior, devolviendo lo prestado en la misma cantidad o con intereses. Para dar seguridad a esta transacción de contratar y pagar deudas, el acto se acostumbra realizar en público e implica un ceremonial (procesiones, recibimientos pautados

y formales, comida ritual, etcétera). La ayuda mutua y el intercambio entre santos construye redes sociales por las que fluye la vida ritual de los pueblos de esta región devocional.

El primer objetivo del ritual es pagar las deudas, son regalos que se dan y regalos que se devuelven. El segundo consiste en que los frutos del trabajo produzcan el máximo beneficio personal, familiar y comunitario. Los dones que se entregan en una fiesta se reciben como préstamo que se invierte en el momento, pero que se tiene la obligación de devolver en el futuro inmediato. El tiempo es un elemento necesario para llevar a efecto las prestaciones y contraprestaciones; el plazo que se cumple es el término del tiempo en el que se tiene que devolver dignamente, correspondiendo por el don recibido.

Se devuelve la visita, se establecen alianzas, se celebran fiestas alternativas, se participa en rituales, se establecen tratos y servicios rituales, hay manifestaciones de respeto mutuo. Son relaciones en las que se compromete el honor y el prestigio del santo y de su pueblo. En este sentido, las relaciones de correspondencia ritual entre el padre de la comunidad y sus hijos, entre los santos y sus respectivos pueblos, constituyen “un sistema de derecho y de economía en el que se gastan y transfieren constantemente riquezas considerables” (Mauss, 1979:201).

A manera de conclusión

Durante los días de fiesta es común escuchar las siguientes frases de despedida: “¡Hasta el año venidero, si el Señor nos da licencia! ¡Si el Señor nos presta vida!” Son palabras que adquieren un profundo sentido, si se enmarcan en el contexto sociocultural de los pueblos.

Pedir licencia no es sólo pedir permiso para realizar un ritual, para dar culto o venerar a la divinidad. Pedir licencia a las divinidades es pedir el don de la vida y dar licencia es prestar vida a cambio de veneración. El que pide, paga con su energía por la protección otorgada, éste es el sentido profundo que tiene el principio de reciprocidad, de intercambio de dones. Se pide licencia al santo patrón San Bernabé, a San José, al Señor del Monte, a la Tierra y a la Virgen de Guadalupe o al Niño Dios, para efectuar un ritual en el momento presente, también se



Fotos 1 y 2. San Bernabé Ocotepéc y San Bartolomé Ameyalco. Reciprocidad entre santos patronos, junio de 2010. Fotógrafo: Guillermo Gómez Arvizu

pide licencia para un tiempo futuro, se pide el don de la vida y a cambio se da vida y se ofrenda trabajo.

Estas potencias (Dehouve, 2007) o entidades divinas están vinculadas a las actividades productivas, al tiempo ritual, a elementos naturales; en este caso al Mazatépetl y a toda la carga simbólica que los cerros representan, complejos rituales imbricados en el fervor del pueblo. Divinidades que están presentes en los espacios sagrados de los que son dueños y en los que durante el tiempo ritual dan su licencia, prestan vida y reciben vida.

Las imágenes inertes de los santos han sido incorporadas como personajes dinámicos que están presentes en los cuerpos de madera, pasta de caña o resina. Predican otra historia, aquella que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas. Allí donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible, las redes de solidaridad y reciprocidad se extienden más allá del vecino tangible de carne, hueso y sangre, para integrar a otro tipo de vecinos que comparten esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades: los santos (Gómez, 2009: 7).

Bibliografía

- BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 1998, *Entre los nagueles y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BRODA, JOHANNA, 1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupomé [eds.], *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México: 461-500.
- , 2008, "La intermediación simbólica de los santos. Confrontar la etnografía con los conceptos teóricos", en Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, Universidad Veracruzana, México: 13-20.

- BRODA, JOHANNA y BÁEZ-JORGE, FÉLIX (coords.), 2001, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México.
- BRODA, JOHANNA y CATHARINE GOOD ESHELMAN [coords.], 2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Conaculta/INAH, México.
- CARRASCO, PEDRO, 1976, *El catolicismo popular de los tarascos*, Secretaría de Educación Pública, México.
- CELESTINO SOLÍS, EUSTAQUIO, 2004, *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo*, Guerrero, CIESAS, México.
- DEHOUE, DANIELE, 2007, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero/Plaza y Valdés/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- GARCÍA GARCÍA, MELESIO MELITÓN, 1979, *La Magdalena Contreras, DF. Su historia*, Tesorería del DDF, México.
- GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO, 1978, *Cultura Popular y religión en el Anahuac*, Centro de estudios Ecuménicos, México.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, RAMIRO ALFONSO, 2009, *Los santos mudos predicadores de otra historia. (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*, Editora de gobierno del Estado de Veracruz, México.
- GRUZINSKI, SERGE, 2006, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, 1999, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, IIA-UNAM, México.
- , 2001, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México: 47-65.
- MAUSS, MARCEL, 1979, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- PADRÓN HERRERA, MARÍA ELENA, 2011, *San Bernabé Ocotepéc. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la ciudad de México*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- RAPPAPORT, JOANNE, 2000, *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

- _____, 2005, *Cumbe renaciente: una historia etnográfica andina*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- RIVAS CASTRO, FRANCISCO, 2005, "Sincretismo de la deidad ocelote-tortuga (prehispánica) con San Bernabé y San Bernabé colonial, Magdalena Contreras, D. F.", en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu [coords.], *Arqueología y antropología de las religiones*, Conaculta/INAH/ENAH: 93-114.
- _____, 2006, *El paisaje ritual del Occidente de la Cuenca de México, siglos VII-XVI: un análisis interdisciplinario*, tesis de Doctorado en Antropología, División de Posgrado, ENAH, México.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE, 2006 (1956), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.
- VALENZUELA ARCE, JOSÉ MANUEL, 1991, "Mi barrio es mi cantón. Identidad, acción social y juventud". en Guillermo Bonfil Batalla [coord.], *Nuevas identidades en México*, Conaculta, México: 154-178.
- VELASCO TORO, JOSÉ, 1997, *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, Instituto de Investigaciones Histórico Sociales-Universidad Veracruzana, México.
- _____, 2000, *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Sanitario de Otatitlán*, Instituto Veracruzano de Cultura, México.

Este trabajo forma parte de la investigación de tesis de doctorado en historia y etnohistoria, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, bajo la dirección de Johanna Broda, con apoyo de beca CONACYT.

Entre vírgenes y santas

(Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)

*Alba Patricia Hernández Soc
Escuela Nacional de Antropología e Historia*

La alegría de una celebración, la necesidad de danzar,
de embriagarse, de peregrinar, de vivir su alegría a su manera,
no era fácil de trastocar, y las fiestas católicas, ofrecidas por los
misioneros, proporcionábales ocasión propicia.

Luis Cardoza y Aragón

El papel que juegan los santos católicos de la región de Mesoamérica es fundamental, éstos se entretienen en las relaciones sociales, políticas, históricas y culturales, a través de ellos podemos comprender más acerca del complejo sistema de relaciones con los númenes católicos y con los seres humanos, que en diversas ocasiones dista de los cánones establecidos por la religión ortodoxa.

Este trabajo aborda dos poblados del Departamento del Quiché, Guatemala. El primer apartado se nombra “Patzité, entramado de relaciones históricas”, donde la Virgen de la Candelaria es el ancla para contar la historia del lugar desde su fundación hasta la guerra que azotó recientemente al país. En el segundo apartado, “Santa Cruz del Quiché, danza de la serpiente”, el papel central lo tiene Santa Elena de la Cruz a quien se le ofrece una danza con serpientes, evento relacionado a la fertilidad del maíz. Y finalmente presentamos las conclusiones que dan

cuenta de las relaciones de los santos católicos y su compleja relación dentro de las comunidades.

El Departamento del Quiché limita al norte con México, al sur con Chimaltenango y Sololá, al este con Alta Verapaz y Baja Verapaz y al oeste con Huehuetenango y Totonicapán. Su altitud oscila entre 1 196 y 2 310 metros sobre el nivel del mar. Es uno de los Departamentos más antiguos donde se asentó el grupo Maya-Quiché durante el Posclásico y actualmente cuenta con 21 municipios en los que se hablan diversas lenguas del tronco maya; Ixil, Sapulteco, Quekchí, Uspanteco y K'iche'.

El municipio de Patzité forma parte del Quiché, se encuentra a una altitud de 2 300 metros sobre el nivel del mar, limita al norte con Santa Cruz del Quiché y San Antonio Ilotenango, al sur con Chichicastenango y Totonicapán, al este con Santa Cruz del Quiché y al oeste con Santa María Chiquimula. Su asentamiento data de 1833. Por su parte, Santa Cruz del Quiché se ubica a 2 021.46 metros sobre el nivel del mar, al norte limita con San Pedro Jocopilas y San Andrés Semetabaj, al sur con Chichicastenango, al este con Chinique y Chiche y al oeste con Patzité y San Antonio Ilotenango. A cuatro kilómetros de este lugar se encuentra Gumarcajj, centro importante de los Quichés durante el Posclásico. En ambos poblados, su actividad agrícola se sustenta en el maíz y frijol y, en su mayoría, los habitantes son hablantes del Maya-K'iche'.

La virgen de la Candelaria y Santa Elena de la Cruz no sólo están presentes en los momentos festivos, sino que se encuentran en diversos espacios de la vida comunitaria; tanto para explicar la fundación del poblado, la parentela con otros santos y la relación que se tiene con el maíz. De tal manera, los santos católicos obedecen a una lógica cultural que está inserta en la vida de ambos poblados. De tal manera que en Patzité y Santa Cruz del Quiché su vida religiosa es un acontecer diario, al igual que la vida comunitaria.

Patzité, entramado de relaciones históricas

El mito de fundación en Patzité involucra a los miembros de la comunidad, quienes hacen suyo el espacio geográfico, lo simbolizan y lo apropiarian para construir su génesis; el momento central es la hierofanía y a

través de ella se entreteje un continuo histórico. Al momento en que los habitantes y la naturaleza se ciñen en una relación diferente dentro de un momento histórico, se crea y recrea un rito para sostener la hierofanía. De tal suerte que la historia no sólo son aquellos hechos que se hayan registrado de manera escrita, sino también lo que se cuenta dentro de la comunidad.

En Patzité, cuenta la historia oral que sus antiguos habitantes escaparon de los maltratos de las haciendas y llegaron los primeros hombres provenientes de Chiquimula a fundar el poblado. Éstos eran ocho y se asentaron en este lugar:

Era un lugar lleno de árboles, no había casas donde salieran, sobre los techos, los humos de las cocinas, no existía nada. Así se vinieron los primeros pobladores, eran ocho hombres, por eso en nuestro pueblo hay ocho pueblos que representan a cada uno. Un día, estos hombres fueron a un ojo de agua donde estaba un árbol de pito y ahí se hallaba una mujer lavando su ropa.

A ellos les sorprendió tanto que le preguntaron qué era lo que hacía ahí, y ella desapareció. Pasaron los días y nuevamente en ese mismo lugar encontraron a esta mujer; nuevamente ellos se acercaron y le preguntaron, pero esta vez ella les dijo que era la Virgen de la Candelaria, que necesitaba que le hicieran un lugar especial donde pudiera estar.

Con la aparición de la virgen se construyó la iglesia. Se cuenta que donde está instalado el recinto antes era una loma, pero que fue rebajada para poder construir sobre ella; con eso se explica por qué en la construcción hay escalones antes de llegar a la entrada principal. El ojo que se expresa en el relato existe, sobre él se ha construido una fuente y ésta abastece a los pobladores del centro de Patzité.

Otro referente de la historia de Patzité es cuando sus habitantes señalan que su santa patrona, la Virgen de Candelaria tiene parentela con otra Virgen de Candelaria que se encuentra en Chiantla, Departamento de Huehuetenango, Guatemala, y cuya celebración se realiza el 2 de febrero, mientras que los habitantes de Patzité lo realizan hasta el 8 de febrero. De



Foto 1. Mujeres encargadas de vestir y cambiarle la ropa a la virgen de la Candelaria en la celebración del 8 de febrero. Patzité, 2009

esta manera, a la primera virgen se le considera como la hermana mayor y a la segunda, como hermana menor.

¿Por qué designan los de Patzité a la Virgen de Chiantla como hermana mayor? Para responder, primero nos apoyaremos en la tradición oral que refiere que la virgen de Chiantla apareció entre unos matorrales:

unos pastores descubrieron la imagen de la virgen. Los pastores (indígenas mames) inmediatamente trasladaron la imagen del lugar donde apareció hacia el pueblo de Chiantla (Chiantla Viejo), pero resulta que al otro día la imagen ya no se encontraba en la capilla del pueblo, sino que se encontraba nuevamente en el lugar donde se había aparecido originalmente. La gente regresó al lugar primitivo de la aparición y encontrando de nuevo a la imagen, ésta fue llevada a Chiantla Viejo, pero al otro día sucedió la misma historia: la imagen se encontraba en el lugar donde se había aparecido originalmente. Después de que esto se repitiera constantemente, el pueblo entendió que la virgen en rea-

lidad quería estar en el lugar donde se había aparecido, y no en Chiantla Viejo, motivo por el cual se construyó su capilla en el emplazamiento actual de Chiantla, con el consiguiente traslado del pueblo (Castillo: 15-16).

Dentro del contexto histórico escrito, referimos que Chiantla se fundó en 1540 por los dominicos. Entonces Chiantla es más antiguo que Patzité, porque éste se fundó hasta 1833.

Jean Piel refiere que el territorio de San Andrés Sajcabajá sufrió modificaciones entre 1794 y 1799. Uno de los principales motivos surgió a partir de la familia de los Sical que “han despojado por lo tanto ‘legalmente’ al ejido de San Andrés de las siguientes tierras de pastizal y de cultivo [...] en 1795 de Patzité (o Patzizé) con 7 caballerías” (Piel, 1989: 274). También dentro de la historia oral, un cronista del pueblo cuenta que

A mediados del siglo XVIII, se menciona que un indígena pudiente donó una extensión de tierras en las cercanías de Santa Cruz del Quiché, con la cual formaron una hacienda ganadera denominada Patzité. A finales del periodo colonial, grupos indígenas provenientes del pueblo de Santa María Chiquimula formaron en los terrenos de esa hacienda un poblado que se denominó Patzité, al cual, el 12 de diciembre de 1840, se le asignó un ejido de 38 caballerías de extensión

Con los datos anteriores, vemos cómo un poblado es más antiguo que el otro y que al primero (Chiantla) le corresponde su fiesta patronal el 2 de febrero, mientras que el segundo (Patzité) lo realiza hasta el 8 de febrero. Estos relatos nos hablan de procesos históricos que se manifiestan en la explicación de una tradición. Otra posible interpretación la podemos hallar en el campo de la religiosidad popular; Gómez Arzapalo cita de Millones 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 [Perú] la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrada 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 en 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 (Gómez Arzapalo, 2005: 6).

Otro dato interesante es que entre los santos se establece una relación familiar. Así la Virgen de Chiantla es la hermana mayor y la de Patzité, la menor. Cuando se celebra a la Virgen de Chiantla, el 2 de febrero, la de Patzité va a visitarla; por eso, en esos días, se le ve triste y pálida.

La humanización de los santos se puede observar también en otros poblados de México; así, María Elena Padrón Herrera (2009) menciona que en el Cerro del Judío, lugar que se encuentra dentro de la Ciudad de México, al santo patrono, San Bernabé, se le baña en el cerro cuando el temporal de lluvias se retrasa. En la vida religiosa de estos pueblos, las imágenes tienen un papel activo en las relaciones sociales; son ellas quienes están presentes en la vida diaria de sus pobladores y juegan un papel importante en la construcción de la historia de la comunidad, de su memoria colectiva y su entorno cultural.

Cuando se trata de relatos que circulan entre muchos, entonces son la memoria colectiva del pueblo. Como memoria colectiva, los relatos de este tipo sirven como modelos para que uno dé sentido a sus propias experiencias y a los hechos que suceden a su alrededor [...] Sin embargo, la memoria colectiva o cultura en los relatos no es inflexible sino que es

utilizada [...] para comprender los cambios en su comunidad y en su vida personal (Taggart: 5-6).

Los relatos se van construyendo a la par de la vida comunitaria. Así lo vemos ejemplificado cuando los de Patzité mencionan a la Virgen de Candelaria como su protectora durante el conflicto armado de 1980, en Guatemala.

Cuando fue la guerra, en Patzité se vino a instalar un cuartel en el pueblo, nadie podía salir en la noche porque si lo hacías te mataban. Así los soldados permanecieron mucho tiempo, hasta que un día una mujer caminó por el pueblo de noche. Los soldados al verla la quisieron capturar y matar, pero ella en vez de esconderse se acercó al lugar. Allí ella les dijo “salgan de aquí, éste no es su lugar, soy la Virgen de la Candelaria y no quiero que sigan matando más a mis hijos”. A los pocos días los soldados se fueron y ya no regresaron más.

Esta narración explica sucesos que no sólo se circunscriben a una localidad; es decir, el ejército formó destacamentos a lo largo del país y fue constituyendo las llamadas *Comunidades Organizadas en Patrullas de Autodefensa Civil* (PAC), generando un clima de represión, asesinatos y desaparición. Por lo tanto, para señalar este periodo la virgen no queda exenta de una participación activa en la vida de la comunidad y que se entreteje en los sucesos históricos del poblado. En el informe *Guatemala, nunca más*, tomo IV, en Patzité se recogieron 2 772 testimonios que recaban información sobre violaciones de los derechos humanos de esta región.

Con los relatos orales antes señalados, se observa una estrecha relación con una explicación del mundo, que se ajusta al devenir de sus pobladores y es al mismo tiempo un contrapeso a un modelo hegemónico, que dicta la historia oficial pero que anula las historias de los pueblos. Uno de los ejes sobre el que se entreteje la historia oral gira en torno a la Virgen de Candelaria; se guarda en la memoria de los pobladores y va más allá de una simple explicación sobre una creencia; está inserto en un plano mayor de procesos sociales, acontecimientos políticos e

históricos. Y también, la virgen entabla una comunicación más cercana cuando en las celebraciones litúrgicas o en la fiesta patronal, los devotos vierten plegarias anónimas, un diálogo entre el ser humano y la divinidad que rebasa el espacio piadoso-devocional.

Santa Cruz del Quiché, danza de la serpiente

Para los habitantes de Santa Cruz del Quiché, su santa patrona Santa Elena de la Cruz apareció en Gumarcajj, lugar ancestral donde se asentaron los Quichés durante el posclásico. “El paisaje ritual sólo adquiere significado a través de los grupos sociales, los hombres, que habitan en él” (Broda, 2003). Es decir, la santa no apareció de manera aleatoria, sino que dentro de la memoria colectiva este lugar simboliza la unión entre el poblado y su historia.

No son cuentos de antiguos y olvidados [sucesos], sino reflejos de eventos que todavía inciden en la vida diaria. En este sentido, son más que relatos, aunque ciertamente han crecido y cambiado desde que sucedieron los acontecimientos originales que registran [...] cuyos múltiples presentes se superponen a los pasados que buscan representar, transmitidos a través de una cuidadosa selección de palabras e imágenes que ayudan a los narradores a recordar por qué son importantes (Rappaport, 1994: 18).

Para sellar la unión entre la santa y los pobladores se realiza una danza donde su principal protagonista es una culebra: “la santa apareció en Gumarcajj y cuando se trajo a la iglesia ella se regresaba, así muchas veces, hasta que los hombres ya cansados y con su ropa ya gastada la fueron a traer, pero esta vez le ofrecieron un baile con unas culebras, a ella le gustó y por eso se quedó aquí”.

La serpiente es un animal que trasciende diversos planos, se le halla en la tierra y el cielo, atrae las lluvias y la fertilidad, se plasma en cantos, en obras arquitectónicas y ocupa un lugar especial entre los dioses de

Mesoamérica. Robert Carmack señaló que esta danza pudo observarse por Termer en la década de 1920-1930:

Ésta había sido modificada significativamente y difería del de otras comunidades. A diferencia de otros poblados, en Santa Cruz los bailarines vestían atavíos de diferentes comunidades quichés, y no usaban pieles de animales. El tema del baile era el mismo que en otras partes, nativos tratando de apartar a una mujer indígena (realmente un hombre vestido de mujer) de los españoles, al mismo tiempo que las serpientes se enrollaban y deslizaban en sus cuerpos. Pero el coito simulado entre la mujer y los bailarines, con el que termina el baile en otras áreas, fue eliminado en Santa Cruz (Carmack, 1979: 335).

En 2009, se encontró que para la organización de la caza del animal y de su representación sólo hombres participan; son los encargados de subir por tres fechas diferentes a diversos montes o cerros. Y las mujeres preparan los alimentos los cuales son convidados a los asistentes por cuatro días, periodo que dura esta celebración.

Para la captura del animal, no hay un cerro, cueva o monte destinado para esta actividad; tendrán que ir optando entre las sugerencias. Entre las propuestas de esa ocasión, fue la de ir a San Antonio Ilotenango, poblado a media hora de la cabecera departamental. Una vez en el poblado van al bosque, suponiendo que dentro de su espesura hay una mayor probabilidad para hallar a la culebra.

La caza es una actividad trascendental para diversas culturas; no se ejecuta de forma innecesaria o de manera azarosa. Está en estrecha relación con los conocimientos del entorno natural, los seres divinos y el hombre. Lo apunta así Hugh Brody, cuando reseña esta actividad con los indios del noreste de la Columbia Británica, Canadá. La planeación de la caza, no es como una empresa.

Planning, as other cultures understand the notion, is at odds with this kind of sensitivity and would confound such flexibility. The hunter, alive to constant movements of nature,



Foto 2. Este niño es el hijo del encargado de la celebración de la danza de la serpiente, Santa cruz del Quiché, 2009

spirits, and human moods, maintains a way of doing things that repudiates a firm plan and any precise or specified understanding with others of what he is going to do. His course of action is not, must not be, a matter of predetermination. If a plan constitutes a decision about the right procedure or action, and the decision is congruent with the action, then here is no space left a “plan” only for a bundle of open-ended and nonrational possibilities. Activity enters so far into this kind of planning as to undermine any so-called plans (1998: 37).

Para los hombres de Santa Cruz la búsqueda es una interacción con el medio natural y se da lejos de ser una caza. La no aprehensión es significativa, porque cuando se toma a la culebra se tiene que recordar el lugar donde fue hallada para poder regresarla al mismo sitio. El animal cumple su función dentro de la danza como un personaje primordial pero no es el objeto de apropiación. Leonhard Schultze Jena, pudo apreciar esta dan-

za en 1933, y señaló al respecto: “Después de este baile se deja libres a las culebras en el mismo lugar donde fueron capturadas habiendo sido devueltas ceremoniosamente al dios mundo; también en este acto el maestro del baile y algunos de los bailadores acompañan al adivino” (1954:78).

Esta danza no es una manifestación aislada, está en íntima relación con la estación de lluvias y el ciclo agrícola del maíz, como lo señala Carmack “esta santa hacía pareja con el Niño de la Cruz, santo masculino cuya celebración se realizaba en mayo. Ambos santos estaban asociados con la venida de las lluvias” (1979: 336). Durante la danza, el objetivo principal es la seducción de una mujer. Los participantes son dos hombres vestidos de mujer indígena, uno con el traje de Santa Cruz del Quiché y el otro de Chichicastenango.

La serpiente, que en este contexto simboliza la fertilidad, se pone en primer plano cuando la mujer se la enrolla en el cuello y la introduce por la camisa a uno de los danzantes, mientras él se contonea hasta que el animal desciende por la parte baja del pantalón, con este acto se



Foto 3. Hombre indígena vestido de mujer en Santa Cruz del Quiché, danza de la serpiente, 2009

termina la danza. Schultze Jena señala que la danza de la serpiente en Chichicastenango se desarrolla así:

En el curso del baile uno de los indios, deseando asegurarse a la mujer para sí, le dice “¡Xinyorá, katbé gük’pa gua gua chóch, rech mi kojril táj kaxlagüinák! ¡Nojím kojbék, ma x’égagüip pa gua chóch, kojbe güi!. ¡Señora, vente conmigo a mi casa, pero que no nos vean los españoles! ¡Andemos con cuidado, no tenga pena, vamos a mi casa, vámonos! Si con esta súplica no tiene suerte, debe compartir a la mujer con los demás bailadores (1954: 78).

En el mes de agosto la milpa ya creció, de forma previa se realizó un trabajo que se le denomina *Kamul*, para que llegue a buen fin la siembra, pero habrá que pedir que las lluvias continúen. Mercedes de la Garza refiere que este rito quiché:

Se relaciona con la ceremonia prehispánica náhuatl llamada Atamalqualiztli, “comida de tamales de agua”, que tenía el mismo sentido de propiciar la fertilidad, y que se describe en los “Primeros memoriales” del Códice matritense del Real Palacio. El rito consistía en poner una vasija grande llena de agua, en la que se colocaban muchas serpientes y ranas, delante de Tláloc [...] La fiesta se realizaba cada ocho años y se comían tamales lavados: sin chile, sal, cal ni tequesquite. Tenía como finalidad dejar que descansara el maíz y se rejuveneciera.

En otros ritos agrícolas nahuas también figura la serpiente; en la fiesta de *Izcali*, “Retoño, crecimiento”, asociada con el maíz, cazaban culebras, les quitaban las cabezas y las arrojaban al fuego; luego las comían los viejos. Y en la fiesta de *Hueipachtli*, “ofrecían tamales y unas culebras hechas de semillas, y los enfermos de las bubas las comían para sanar”, ya que las bubas eran una enfermedad producida por la energía mágica del agua: los que morían de ella, iban al paraíso de Tláloc (2003: 270-271. Cursivas de la autora).

Las danzas en Mesoamérica son infinitas, todas guardan un componente simbólico amplio, así como un profundo conocimiento de la naturaleza. Broda realizó un interesante estudio comparativo entre los ritos prehispánicos de México y la etnografía actual de los indios pueblo. Apunta acerca de la danza de la serpiente que los Hopi de Arizona realizan lo siguiente:

En Walpi, este ritual se asociaba además con el acto de cultivar y el simbolismo del maíz tierno. A fines de agosto, cuando se celebraba esta fiesta, el maíz tierno estaba crecido y necesitaba la continuación de las precipitaciones [...] En el mes de septiembre, los indios pueblo siguen ejecutando hoy día sus bellas danzas del maíz (Corn Dance). Estas danzas que giran alrededor del maíz tierno corresponden estructuralmente a la celebración de la fiesta mexicana de Ochpaniztli, fiesta del nacimiento del dios del maíz (Broda, 2008: 158).

El maíz como alimento ancestral es sagrado, se le vincula a un ciclo de vida y tiene una estrecha relación con los muertos. Para la zona del Quiché, la danza de la culebra se efectúa en agosto, cuando la milpa está verde y se mueve al compás del viento, se refresca con las lluvias y se gesta el grano que dará sustento a sus pobladores; sin embargo, se tendrá que procurar que llegue a buen fin este ciclo.

Dentro del espacio de la religiosidad popular, los protagonistas adecuan un mundo lógico que significa y simboliza más allá de las descripciones de la religión oficial. Esta danza se realiza por cuatro días afuera de la catedral, se acompañan los pasos de los danzantes con marimba y bebida alcohólica, se ofrecen sus pasos a su santa patrona, Santa Elena de la Cruz, y con ello se rememora el inicio de su relación, en la zona de Gumarcajj.

El sincretismo que se gesta al interior de los poblados es dinámico e integrador (Quezada, 2004). Al referir lo anterior, Noemí Quezada señala que no es estático, por lo que nosotros no pretendemos que los datos de Carmack o Schultze Jena, sean exactamente los mismos referidos en la etnografía de 2009, pero al apoyarnos en ellos, buscamos señalar que existe una cosmovisión coherente, donde la presencia de la santa,

su espacio natural y su historia están entrelazados y que expresan un vínculo con el ciclo agrícola del maíz y la fertilidad. Es decir, los hombres a través de la danza convidan a la naturaleza mediante un referente católico, y con ello se perpetúa la vida.

Para Luis Millones, las imágenes católicas “han adquirido valencias religiosas de proveniencia indígena. Además, han constituido un calendario propio, historias sagradas diferentes y explicaciones particulares de sus figuras y atributos, sin mencionar la manera de rendirles culto” (2000: 44). De tal forma que la explicación para la celebración de la danza es una forma de entablar una relación entre la comunidad y la naturaleza, que en épocas pretéritas vivían en comunión. Este sincretismo, comprendido desde la postura de Broda, se generó dentro de un contexto de dominio e imposición por la fuerza (2009). El sincretismo fue tomando matices que con el paso del tiempo gestó una relación donde los santos y los seres humanos son protagonistas.

Gómez Arzapalo señala que la religiosidad popular es una amalgama de conceptos (2009: 233-234). Su amplio abanico de posibilidades nos permite ir más allá de una relación entre una divinidad y el ser humano; hemos podido constatar mitos, ritos, danzas, alimentos especiales, vestuario, palabras y espacios sacralizados, una memoria colectiva inserta en un referente histórico. Sin embargo, se les sigue sancionando por un poder que rechaza aquellas prácticas que no están sujetas a los principios establecidos por éste. Las comunidades no son actores pasivos, sino que expresan una resistencia donde su identidad se sigue reproduciendo. Por esta razón, es interesante resaltar la relación que hay entre los santos y el ciclo agrícola, que responde a una lógica cultural.

Dentro de esta expresión religiosa se entabla una forma específica de organización que se sustenta en relaciones sociales, con un marco estructurado de ritos y mitos, y que funcionan hacia el exterior como un canal de comunicación con las instituciones hegemónicas.

Las manifestaciones de la religiosidad popular expresan, de manera dialéctica, la mediación ideológica entre el pueblo y el poder; interrelación abigarrada y complejísima que, semejando una estratigrafía de lo imaginario, acumula viejas imágenes numinosas al lado de nuevas soluciones simbó-

licas que deben observarse en relación con las asimetrías étnicas y sociales en que están inmersos los grupos que las configuran, sin abstraerlas de su inserción en formaciones sociales específicas. En todo caso, la religión popular implica creencias y prácticas ceremoniales distantes de la ortodoxia, si bien éstas refieren básicamente a cómo los pueblos practican y entienden la religión católica oficial. Se trata (en palabras de Gramsci) de expresiones arcaizantes de la “resistencia pasiva” de las clases subalternas frente a las imposiciones religiosas por parte de las clases dominantes en las que incluye a la Iglesia (Báez-Jorge, 1998: 56).

A manera de conclusión

Una vez iniciada la Colonia, las prácticas, símbolos y relación con los dioses cambió, pero al interior de las comunidades los especialistas como los *guías espirituales*, comadronas, hierberos, tiempberos, huese-ros, etcétera, herederos de una tradición cultural, mantuvieron la lógica cultural comunitaria. La gente continuó con sus creencias en torno a su alimentación, sus dioses, formas de relacionarse con el medio natural y un sinnúmero de hechos, mismos que se fueron transformando y a la vez resistiendo de acuerdo con su estructura interior. A pesar de que la iglesia oficial ha prohibido de mil modos estas prácticas, lo cierto es que podemos observar en Guatemala, que la gente asiste a la misa y también queman sus velas y copal, que acuden al guía espiritual o Aj Kij para ir a los cerros o cuevas a pedir por el buen temporal. Sin este proceso de interconexiones cómo podemos explicar que el encargado de la danza de la culebra ofrezca su representación a Santa Elena de la Cruz y que a la par acuda a un especialista ritual para solicitarle al “mundo” que le sea entregado el animal, o por qué los de Paztité cambian el día litúrgico para la celebración de la Virgen de la Candelaria con una explicación coherente y que no es sinónimo de un mal entendido de sus habitantes. De tal suerte, como apunta Báez-Jorge, la religiosidad popular no se limitar al ámbito canónico de la Iglesia católica.

La religiosidad popular no es escisión del cristianismo producto de la ignorancia o terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió —y lo sigue haciendo— a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Tampoco es de generación espontánea; responde a un proceso histórico en el cual, sin duda, hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que chocó en gran medida con los presupuestos de los españoles, la cual fue atacada en forma sistemática y socialmente desestructurada, pero durante todo el periodo colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo elementos selectos de la nueva religión traída por los europeos (Gómez Arzapalo, 2009: 45-46).

Sin duda, frente a este término, existen diversas posturas, empero pareciera ser que un argumento que vemos enfatizado en más de una vez refiere a que la religiosidad popular “no se constituye en los restos de una ignorancia secular del pueblo, sino en el proceso secular de asentamiento de la religión oficial” (García García, 1989: 29). En su interior, guarda la cohesión entre las entidades y los seres humanos.

Elige como intermediarios aquellos santos que, por una serie de detalles, aparecen más cercanos a la vida cotidiana. Algunos de ellos ni siquiera figuran en el santoral oficial. Los santos oficiales, sin embargo, ocupan los altares principales en las catedrales y en las iglesias importantes, y los populares se ven relegados a lugares secundarios; es por esta razón que las capillas y rincones de las catedrales e iglesias suelen estar llenos y otros vacíos. Son los santuarios y capillas perdidos en las montañas y en los valles, a veces de difícil acceso, los que arrastran la gran masa de peregrinos. Mucha gente no va nunca a la iglesia, pero va a la misa del santo el día de la fiesta (Mandianes, 1989: 50).

Por ello, acertadamente apunta Félix Báez-Jorge que “las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son

producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora” (2000: 64). Y es el resultado de una diversidad de componentes, los cuales se amalgaman en la práctica religiosa del pueblo, que, a decir de este acercamiento en los poblados de Patzité y Santa Cruz del Quiché, se torna más compleja, y que no es sólo una simple designación.

Bibliografía

- BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 2000, *Los oficios de las diosas*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa.
- , 1998, *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BRODA, JOHANNA, 2009, “Religiosidad Popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda [coord.], *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH/ENAH, México; 7-19.
- , 2008, “Los muertos, ‘seres de la lluvia y de las nubes’: la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”, en Báez Cubero, Lourdes y Rodríguez Lazcano, Catalina [coords], *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, México: 139-162.
- , 2003, “Los habitantes del paisaje. Comentarios”, en Breton, Alain, Becquelin, Aurore y Ruz, Mario Humberto [coords.], *Espacios mayas: Representaciones, usos, creencias*, IIFL-UNAM/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 659-671.
- BRODY, HUG, 1998, *Maps and Dreams. Indians and the British Columbia Frontier*, Waveland Press: Long Grove.
- CARMACK ROBERT, 1979, *Evolución del reino Quiché*, Piedra Santa, Guatemala.
- CASTILLO AGUILAR, VÍCTOR, s/f, *La imagen de la virgen de Chiantla: historia y tradición oral en los Cuchumatanes*, Universidad de San Carlos, Guatemala.
- DE LA GARZA, MERCEDES, 2003, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, IIFL-UNAM, México.
- GARCÍA GARCÍA, JOSÉ L., 1989, “El contexto de la religiosidad popular”, en Álvarez Santolo, Carlos, Buxó Ma. De Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador [coords.], *La religiosidad popular*, vol. I, Fundación Machado/Anthropos, Barcelona.

- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, RAMIRO ALFONSO, 2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- , 2005, *La religiosidad popular*. ENAH/UNAM, México.
- GUATEMALA, NUNCA MÁS, 1998, *Víctimas del conflicto*, t. IV, Oficina de derechos humanos del Arzobispado de Guatemala, Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica. Guatemala.
- HERNÁNDEZ SOC, ALBA PATRICIA, 2010, *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- MADIANES CASTRO, MANUEL, 1989, "Caracterización de la religión popular", en Álvarez Santolo, Carlos, Buxó Ma. De Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador [coords.] *La religiosidad popular*, vol. I, Fundación Machado/Anthropos, Barcelona.
- MILLONES, LUIS, 2000. *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- PADRÓN HERRERA, MARÍA ELENA, 2009, *Petición de lluvias en el Mazatépetl, San Bernabé Ocoatepec, Ciudad de México*. ENAH, México.
- PIEL, JEAN, 1989, *Sajcabaja. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala 1500-1970*, Seminario de Integración Social Guatemala/Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines, México.
- QUEZADA, NOEMÍ, 2004, *Religiosidad popular México Cuba*, UNAM/IIA/Plaza y Valdés, México.
- RAPPAPORT, JOANNE, 1994, *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*, Georgetown University/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- SHULTZE JENA, LEONHARD, 1954, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala* [trad. y prol. de Antonio Goubard Canren y Herber D. Sapper], Instituto del Ministerio de Educación Pública, Guatemala.
- TAGGART DE LARA, JAMES, s/f, *Los relatos orales y la historia de los nahuas de la sierra norte de Puebla*, inédito: México.

Este trabajo forma parte de la investigación de tesis de maestría en historia y etnohistoria *Religiosidad popular en Santa Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, bajo la dirección de Johanna Broda, con apoyo de beca CONACYT.

Epílogo

La pertinencia analítica del concepto *religión popular* se evidencia en las perspectivas que sustentan los ocho ensayos que integran este libro. Como se sabe, la polisemia inherente a esta noción ha motivado su manejo errático tanto en las ciencias sociales, como en el ámbito eclesiástico y el campo político, razón por la cual precisa utilizarse con sentido operativo, definiendo las coordenadas cognoscitivas, a las que articula su contenido y extensión significativa, por ejemplo, jerarquías de poder, complejos simbólicos, etcétera.¹ Este propósito se cumple con acierto en los diferentes artículos, más allá de sus diferencias de enfoque teórico y propósitos analíticos.

Por otra parte, los estudios reunidos en este volumen patentizan que las praxis religiosas de matriz popular se nuclean primordialmente en la dimensión doméstica y proyectan hacia el ámbito comunitario su compleja configuración ritual y simbólica, dejando al descubierto sus cimientos terrenales que, en sus planos liminares, denotan la relación directa del hombre con la naturaleza. Este vínculo es examinado en los ensayos de Alicia Juárez Becerril, Adelina Susan Morales y Alba Patricia Hernández Soc.

En otro orden de ideas, los artículos de Félix Báez-Jorge, Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Ana María Velasco Lozano y Jorge Escamilla Udave, subrayan desde diferentes ópticas las estrategias del poder eclesiástico que, con propósitos hegemónicos, han sido aplicadas desde los tiempos coloniales para dislocar los fundamentos de las reli-

¹ Cfr. Báez-Jorge, 2011, caps. I y IV.

giones autóctonas, tarea a la que en nuestros días se le llama “inculturación litúrgica”, en el marco de la “nueva evangelización”. Es evidente que la investigación exhaustiva y sistemática del quehacer eclesial en las comunidades indígenas es, todavía, una asignatura pendiente en las pesquisas antropológicas efectuadas en Mesoamérica. Precisa recordar que las distintas acciones de represión o regulación de la religiosidad popular indígena, propiciadas por los aparatos eclesiales —sean católicos o protestantes—, refieren, por ejemplo, al control de la ritualidad y de la autogestión ceremonial laica, y la oposición a las reinterpretaciones simbólicas y al ejercicio de las jerarquías cívico-comunitarias, cuando éste es contrario a los intereses clericales. En este sentido, los pronunciamientos doctrinales de la Iglesia católica conllevan una polémica que ha motivado diferentes posturas al interior del clero, si bien la Santa Sede continúa conservando la exclusividad para normar en esta materia con base en un canon centralista contrario al desarrollo de las praxis religiosas de matriz popular.

La reinterpretación simbólica de los santos operada desde los procesos inherentes a la religiosidad popular es el tema en el que concurren los diferentes abordajes presentados en este libro. Como lo indica Gómez Arzapalo en el apartado introductorio, si bien las imágenes del santoral corresponden al orden de los sagrado, se integran plenamente a la dimensión humana, imaginándose que poseen poderes específicos sobre el ámbito de la naturaleza. En este complejo proceso, la ritualidad y el *corpus* mítico son eficaces vehículos de comunicación y sustento de la memoria y de la identidad comunitaria.

Para dimensionar la importancia del culto a los santos en la tradición religiosa mesoamericana, es necesario recordar que, en el largo acontecer de la evangelización hegemónica iniciado con la teología colonial, se identifican tres procesos: 1) la destrucción de los antiguos cultos; 2) la superposición de creencias y rituales por ideaciones y prácticas semejantes derivadas del cristianismo; y 3) la inculturación orientada a la desnaturalización y mutación de los significados religiosos de su matriz autóctona.

Si bien dichos procesos son semejantes a los que la Iglesia aplicara en la evangelización de los llamados “paganos” en Europa,² es pertinente establecer algunas variantes fundamentales por cuanto hace a las respuestas que los pueblos indígenas manifestaron ante la imposición de la fe cristiana, cuya recepción no debe entenderse como “adhesión apática o sometimiento pasivo”, para decirlo con las atinadas palabras de Gruzinski.³

El planteamiento anterior implica considerar las complejas dinámicas de transculturación religiosa que emergen en el periodo colonial, así como las variadas manifestaciones de la religión popular indígena que operaban antes de la invasión de la espada y la cruz. Es preciso indicar que los arcaicos sistemas simbólicos autóctonos se reelaboran no solamente a partir de sus propios sustratos; tal reformulación implicó también significativos aportes de lo que se ha llamado “magismo cristiano” de factura medieval y barroca.⁴ En algunas regiones novohispanas, a estas abigarradas configuraciones culturales se adicionaron elementos míticos y mágicos de las religiones africanas, como resultado de la trata de esclavos. En sentido dinámico, estos serían los aluviones que convergen en la emergencia de la “tradición religiosa mesoamericana”, que López Austin refiere al “conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 a. C. hasta nuestros días”. En este inmenso lapso establece “una división básica: la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 hasta la época actual”.⁵ Después de señalar que la violenta evangelización “destruyó la religión oficial” precolombina, y “cortó las ligas con el aparato gubernamental indígena”, indica que “subsistió en cambio la religión unida al ámbito doméstico, al cuidado del cuerpo, al trabajo cotidiano y a las relaciones sociales aldeanas”. En efecto, “lo que no pudo vencer el cristianismo fue lo más profundo, lo que liga al hombre con sus valores cotidianos”. En esta línea argu-

² Véase las observaciones de Cardini (1982:28), a partir de las reflexiones de Le Goff. También Báez-Jorge (2011: 291 ss).

³ Gruzinski (1994:15,44).

⁴ Véase Cardini (1982:109-110).

⁵ López Austin (1999:22).

mental, observa que la vigilancia ejercida por los colonizadores sobre las creencias autóctonas dio pie a un proceso adaptativo que asumió diferentes formas: “Paulatinamente el culto a los santos patronos fue homologado a los dioses patronos. Esto se hizo ante la ambivalente valoración que los frailes dieron al proceso: en varias ocasiones denunciaron las equiparaciones, hablando de la mistificación del cristianismo, en otras actuaron con tolerancia, que era una vía de incorporación de las imágenes a la fe”.⁶

El tema del papel que juegan los santos en la acción evangelizadora y pastoral de la Iglesia en Europa ha centrado el interés de connotados estudiosos, a partir del libro *Les saints successeurs des dieux* (1907) escrito por P. Santyves (seudónimo de Emile Nourry). Esta obra amplió las pesquisas de Dom F. Cabrel, benedicto francés, reunidas en el volumen *Les origines liturgiques* (1906). Sostiene como tesis central que el culto de los “ídolos” ha sido con frecuencia sustrato de la devoción a numerosos santos y mártires, y que continúa latente bajo el disfraz del santoral.⁷

Años después, en su revelador ensayo *Le folklore* (1924), Arnold Van Gennep revisará la tesis antes indicada, enfatizando que 1) nunca se ha tratado de una mera sustitución de imágenes, sino de una transformación creadora; 2) la devoción a los santos (igual que el culto mariano) tiene un origen histórico, no es consecuencia de una simple incorporación parcialmente liberada de leyendas, mitologías o prácticas “paganas”.⁸ En otra de sus obras, Van Gennep explica:

La creencia en los santos (incluyendo a la Virgen María) se halla integrada en la Iglesia católica; más aún, esta creencia constituye uno de sus elementos más antiguos y a la vez más potentes. Pero el pueblo no se ocupa de la doctrina de la intercesión y considera al santo como directamente activo. El pueblo cambia también de santo según las necesidades; brevemente cambia sus atributos, y, finalmente, los representa bajo las formas más diversas, desde las más groseras hasta las más sublimes. Pero este ramaje no modifica jamás

⁶ *Ibid.*: 104-105.

⁷ Cit. en Maldonado (1985:62).

⁸ *Ibid.*

el principio fundamental del poder superior y autónomo que se le atribuye [...] ni este otro principio fundamental: el de la especialización de actividades.⁹

Los planteamientos de Van Gennep tienen enorme importancia para entender las estrategias de implantación, reinterpretación simbólica y sustitución de santos en los pueblos indígenas de México y Guatemala; son relevantes para comprender la génesis y concreción de las devociones a los santos articuladas a las necesidades e intereses comunitarios, operando la cosmovisión como trastelón paradigmático.

En las páginas de presentación a esta obra, Johanna Broda anota con razón, que el libro continúa una labor de investigación colectiva en torno a los procesos que configuran la religión popular indígena, tarea a la que ella ha contribuido desarrollando un destacado liderazgo académico, a partir del seminario Organización Social y Cosmovisiones Indígenas”, impartido en el programa de posgrado, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, entre 2002 y 2010. Desde diferentes perspectivas teóricas, quienes escribimos los ensayos que integran este volumen hemos ahondado en el estudio de esta temática, a partir de sus reflexiones teóricas en trono a los complejos procesos históricos de dominación ideológica, referidos en particular a la ritualidad y las cosmovisiones del mundo. Al respecto, conviene recordar una de las reflexiones centrales expresada por Broda: “el fortalecimiento hacia la veneración a la Virgen María y del culto a los santos patronos, produjo efectos profundos en América, porque permitieron la gestación de un sincretismo en la religión popular que incorporó muchos elementos de la cultura indígena. La religiosidad barroca, a partir de la política de la misma iglesia oficial, permitió la elaboración de estos cultos en las fiestas católicas, con una amplia participación popular”.¹⁰

Cabe señalar, finalmente, que los estudios que integran este volumen dejan constancia de que, en las comunidades con contextos culturales de ascendencia indígena, la religión popular ha posibilitado la configuración de un complejo entramado ritual y simbólico (evidenciado en

⁹ Van Gennep (1975:43).

¹⁰ Broda, 2009:13

sus cosmovisiones), en el que la memoria y la identidad interactúan a partir de condicionantes de orden material referidos a la cotidianidad y la interacción con la naturaleza, confrontando las teologías hegemónicas y las políticas contrarias a la cohesión comunitaria.

Félix Báez-Jorge

Bibliografía

- BÁEZ-JORGE, F., 2011, *Debates en torno a lo sagrado*, pról. de J. Lafaye. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BRODA, J., "Religiosidad Popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en J. Broda [coord.], 2009, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México, INAH, pp. 7-19.
- CARDINI, F., *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*, Barcelona: Península, 1982.
- GRUZINSKI, S., 1994, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ AUSTIN, A., 1999, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MALDONADO, L., 1985, *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Terrae.
- VAN GENNEP, A., 1975, *Textes inédits un le folklore française contemporain*. París: G. P. Maisonneuve et Larose.

Los Divinos entre los humanos,
se terminó de imprimir en los talleres de 1200+,
Andorra 29-2, Colonia Del Carmen Zacahuitzco, México D.F.
en junio de 2013, con un tiro de 1000 ejemplares.
El cuidado editorial y la composición tipográfica
estuvieron a cargo de Artificio Editores, S.A. de C.V.