

Los santos... esos vecinos enigmáticos

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Universidad Intercontinental

Un gran problema para las ciencias sociales es explicar cómo los grupos humanos se adaptan y recrean su propia cultura en condiciones históricas dinámicas y continuamente cambiantes que en numerosas ocasiones les resultan adversas. En Mesoamérica es clara esta característica en los pueblos nativos, es decir, han recreado y adaptado su cultura a las nuevas situaciones. En este proceso la actividad ritual funciona como un espacio privilegiado para crear y transmitir cultura debido a su funcionamiento como engranaje que articula dinámicas religiosas, procesos identitarios, relaciones sociales, políticas y económicas en contextos inter-étnicos.

Para poder hacer un acercamiento a esta temática, es indispensable considerar a los indígenas –y en general, a todos aquellos grupos humanos que se estudien– como protagonistas de su propia historia y no pasivos receptores de influencias externas. Hay que partir de considerar el proceso dinámico de las comunidades indígenas que permite establecer un nexo entre las del pasado y las de hoy a través de la continuidad de los ritos, lo cual refleja a su vez continuidad de las cosmovisiones, pero no una continuidad estática, sino activa donde se requiere de la reinterpretación, resignificación y reelaboración simbólica que responden a las nuevas peculiaridades históricas que se les presentan a estos grupos.

Enfoque etnohistórico

En primer lugar debemos mencionar que este trabajo parte de un enfoque 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* y 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

Sincretismo y reformulación simbólica

El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, 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 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.

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 totalmente 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 que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, 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.

Hay que tener en cuenta 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 aunque 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, y 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.

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 y apuntamos –en primer lugar- que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no-oficial, sino que lo

consideramos un término útil para dar 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 coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra 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 nivel 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 entonces, 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, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas 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 se lleva a cabo 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 tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten 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, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o

contextos culturales. Entonces dicha 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 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, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es 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, etc. Por esto, 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 a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan 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.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra 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 les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel 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 a través 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, le 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 es la que 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, logrando 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, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

Los santos como entes divinos y vecinos tangibles del pueblo

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

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

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

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

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

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el s.XVI, ya se había configurado desde la perspectiva arriba descrita, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como “dioses” o como “demonios”, lo hacen en contraposición a “Dios” como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de “dioses” a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la

interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles.

Surge entonces el problema de que si el término “dioses” da cuenta de lo que son estos seres divinos en contextos indígenas –desde su propia perspectiva y originalidad cultural-. Si no son “dioses” en el sentido greco-romano, ¿cómo llamarlos?, podrían ser referidos como seres sobrenaturales, pero... ¿lo son?, esta catalogación ¿realmente describe lo que los indígenas consideran que son dichos entes?, pues ya desde numerosos trabajos de descripción etnográfica ha quedado planteado que estos entes divinos se considera que habitan y actúan en la naturaleza. La concepción misma de lo sobrenatural, implica algo encima de la naturaleza, fuera de ella, en un más allá, e insistimos nuevamente que desde la observación etnográfica de los rituales propiciatorios para el ciclo agrícola, las ofrendas a los muertos y a los entes que rigen la naturaleza, es evidente que lo que se pide y espera, tiene que ver con un beneficio directo en esta vida, operante en el aquí y el ahora.

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

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

* 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.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio– inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en 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. 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 para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda– y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres divinos. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

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

Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos

estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos. (Millones, 2003: 12-13).

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

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

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

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

Los santos como personas vivas en medio de 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.

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

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

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

Las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular, son significantes no sólo a nivel particular sino comunitario. Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e

incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. No podemos dejar de destacar lo que Millones llama "la violencia de las imágenes" en ese proceso de apropiación de los nuevos seres numinosos cristianos presentados a los indios, pues como él mismo señala en su ensayo sobre San Bartolomé, "la explicación cristiana de las pinturas y esculturas de San Bartolomé en algún momento fue superada por la violencia de las imágenes. Ellas convocaron una interpretación diferente basada en la historia cultural de los Andes y, en una ideología en formación, que resultaba más cercana a las circunstancias sociales en que vivía el poblador andino" (Millones, 1997: 55). Esta noción de la "violencia de las imágenes", refiere al impacto que debieron tener en los indígenas las imágenes, y cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a estos nuevos personajes de orden divino. Báez-Jorge, por su parte, apunta que "los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación" (Báez-Jorge, 1998: 49-50). Evidentemente esta forma de tratar a las imágenes religiosas responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de ellas a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial.

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia* (Gómez Arzapalo, 2009: 9-32), expresión que responde a la forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son considerados como personajes dinámicos que se consideran realmente presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña, yeso o resina. Precisamente esa *otra historia* que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas, es decir, todos esos espacios vitales donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible.

Las imágenes de los santos en estos contextos culturales, se consideran los protagonistas de sus propias fiestas. No son vistas como "bultos" que ambientan una puesta en escena, sino como personas vivas, que son los invitados principales en las fiestas dedicadas a ellos. Así, como ejemplo, puedo mencionar la fiesta de la Virgen de

la Asunción en Xalatlaco, estado de México, la cual –al ser la patrona del pueblo- radica en la parroquia, por lo que el 15 de agosto “invita” a los santos patronos de cada uno de los cuatro barrios que conforman el pueblo para “oír misa” juntos. De esta manera, en el interior del templo parroquial, se “sientan” hasta adelante San Francisco, San Bartolomé Apóstol, San Agustín y San Juan Bautista, en derredor de la Virgen de la Asunción. Los mayordomos traen al sacerdote, el cual después de revestirse en la sacristía, sale a celebrar la misa... pero se encuentra con un templo vacío, y mientras todo el pueblo está entre cohetes y danzas en el atrio, muy atentos y sentados están los cinco santos antes referidos dispuestos a escuchar misa. No le mintieron los mayordomos al sacerdote al convocarlo a “decir una misa para los santitos”, pues efectivamente son los únicos asistentes. Sobra entrar en los pormenores del conflicto subsecuente: por un lado un sacerdote que siente que le han tomado el pelo y se burlan de él y la institución que representa, por el otro lado un grupo de mayordomos que no se moverán de su sitio –ni dejarán irse al clérigo- hasta que la misa sea celebrada, pues “ya está pagada” y ni hablar... a los santos se les cumple.

Conclusión

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

Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Así, las culturas indígenas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy es México, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son, adquiriendo un lugar en un plan ya diseñado, y una

caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Lo presentado en este artículo es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

Referencias bibliográficas

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.

Broda, Johanna

2001, "Introducción", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), 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", *Diario de Campo*, INAH, México, número 93: 68-77.

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, número 1: 139-153.

2001^a, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México: 239-297.

2001b, "Oztotempan: El ombligo del mundo", *La Montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Iván Iwaniszewsky y Arturo Montero (coords.), 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.

Millones, Luis

1997, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide"-Fundación El Monte, Sevilla.

Millones, Luis y Millones, Renata

2003, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.