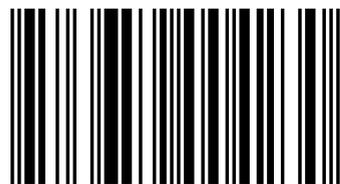


## Los Santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial

En las prácticas religiosas indígenas contemporáneas en México destaca la complicada organización social que gira en torno de los santos, los cuales, como personajes divinos, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa de manera radical de la concepción cristiana católica oficial. Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación autóctona de esas imágenes, en medio de un contexto social más amplio, homogeneizado y homogeneizante, que tiende a la uniformidad social desde la hegemonía y que generalmente les resulta hostil. En este devenir histórico signado por la desigualdad y el menosprecio, se han valido de distintas estrategias sociales que les han redituado en cohesión interna y fortalecimiento de redes de solidaridad, no sólo al interior de sus comunidades singulares, sino como regiones que se engarzan en conjunto. Uno de esos elementos que les ha servido como vehículo de preservación de su memoria y configuración de su identidad es la vivencia religiosa popular.



**Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes**  
Licenciado en filosofía(UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de las Maestrías en Filosofía y Crítica de la Cultura y Filosofía del Derecho. Miembro del SNI-CONACYT



978-3-659-00423-0

editorial académica española

Los santos en contextos indígenas

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

## Los Santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial

Religiosidad popular campesina en México y  
procesos sociales implícitos analizados  
desde la antropología

**Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes**

**Los Santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha  
oficial**



**Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes**

**Los Santos indígenas: entes divinos  
populares bajo sospecha oficial**

**Religiosidad popular campesina en México y  
procesos sociales implícitos analizados desde la  
antropología**

**Editorial Académica Española**

## **Impresión**

Información bibliográfica publicada por Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek enumera esa publicación en Deutsche Nationalbibliografie; datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Los demás nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la marca registrada o la protección de patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. El uso de nombres de marcas, nombre de producto, nombres comunes, nombre comerciales, descripciones de productos, etc. incluso sin una marca particular en estas publicaciones, de ninguna manera debe interpretarse en el sentido de que estos nombres pueden ser considerados ilimitados en materias de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizadas por cualquier persona.

Imagen de portada: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Editor: Editorial Académica Española es una marca de  
LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Alemania  
Teléfono +49 681 3720-310, Fax +49 681 3720-3109  
Correo Electronico: [info@eae-publishing.com](mailto:info@eae-publishing.com)

Publicado en Alemania

Schaltungsdienst Lange o.H.G., Berlin, Books on Demand GmbH, Norderstedt,  
Reha GmbH, Saarbrücken, Amazon Distribution GmbH, Leipzig  
**ISBN: 978-3-659-00423-0**

## **Imprint (only for USA, GB)**

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek: The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this works is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Publisher: Editorial Académica Española is an imprint of the publishing house  
LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Germany  
Phone +49 681 3720-310, Fax +49 681 3720-3109  
Email: [info@eae-publishing.com](mailto:info@eae-publishing.com)

Printed in the U.S.A.

Printed in the U.K. by (see last page)

**ISBN: 978-3-659-00423-0**

Copyright © 2012 by the author and LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG  
and licensors

All rights reserved. Saarbrücken 2012

A Leticia y Luis Ramiro, mis cimientos,  
la más dulce y constante caricia de Dios en mi vida.

A Ana Abigail y José Ramiro, que llenan mi vida hasta  
desbordarla en una forma que ni siquiera hubiera imaginado.

A Narci y Carlos, por compartir conmigo cada día  
dos de sus más preciados tesoros.



## ÍNDICE

### **I.- Introducción: 5**

*1.1. Planteamiento del problema: 5*

*1.2. Enfoque teórico: 7*

### **II.- Antecedentes Históricos: 11**

*2.1. Etnocentrismo e intolerancia religiosa en la España del s. XVI: 11*

*2.2. Religión de demonios: 13*

*2.3. Implantación del nuevo modelo religioso: la Tabula Rasa: 14*

*2.4. Los santos indígenas bajo eterna sospecha: recuento de un mestizaje infinito: 15*

### **III.- Conceptos teóricos involucrados en el análisis: 21**

*3.1. Cultura e identidad: 21*

*3.1.1. Cultura e interculturalidad en perspectiva intersubjetiva. Una reflexión liminar entre la antropología y la filosofía desde México. (Dinámica Intercultural en Contextos Pluriétnicos Negados): 24*

*3.2. Sincretismo y resignificación simbólica: 30*

*3.3. Religiosidad popular de tradición indígena: 31*

*3.4. Claves estructurales de la Religiosidad Popular: 36*

*3.4.1. Santuarios y peregrinaciones: 36*

*3.4.2. Sistemas de cargos: 37*

*3.4.3. Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de ascendencia indígena contemporáneas: 42*

*3.4.3.1. Algunas consideraciones históricas acerca del culto a las imágenes en el cristianismo: 47*

*3.5. La Iglesia frente a las manifestaciones religiosas populares: de lo prohibido a la integración litúrgica: 51*

*3.6. Concepción de la divinidad en contextos campesinos de origen indígena: 53*

*3.6.1. El Diablo como personaje numinoso en Xalatlaco, México: 57*

*3.7. Etnocentrismo e idea de Dios: 62*

*3.8. La Religiosidad Popular campesina de ascendencia indígena como forma de existencia social generadora de identidad: 64*

### **IV.- Presentación del fenómeno: diversos datos de campo: 67**

*4.1. Fiestas de santos en el ciclo de Cuaresma y Semana Santa en los estados de Morelos y México: 67*

- 4.1.1. Fiesta en honor a la Virgen del Tránsito, el Cuarto Viernes de Cuaresma, en Tlayacapan, Morelos: 67
- 4.1.2. Fiesta al Cristo del Calvario el quinto Viernes de Cuaresma en Ocuilan, estado de México: 70
- 4.1.3. Martes Santo en Tepalcingo, Morelos: procesión y reunión de las imágenes en el santuario de Jesús Nazareno: 73
- 4.1.4. Martes Santo en Huazulco, Morelos. Fiesta de Santa Catarina: 77
- 4.2. *El maíz y las fiestas de los santos en Xalatlaco, Mex (ciclo festivo agrícola): 79*
  - 4.2.1. El Tlaxinqui: 83
  - 4.2.2. La danza de los arrieros: 85
- 4.3. *La Fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Guerrero: 87*
- 4.4. *El Convento de Atlatlauhcan, Morelos y el conflicto entre católicos y tradicionalistas: 97*
- 4.5. *Fiesta de muertos en comunidades campesinas de ascendencia indígena: 102*

**V.- Conclusión: 115**

**Referencias bibliográficas: 117**

## **I.- Introducción**

En las comunidades de ascendencia indígena en México, el papel que se considera que juegan los santos en la vida social, es algo digno de ser considerado 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 humana. 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.

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

### *1.1.Planteamiento del problema*

Dentro de las prácticas religiosas populares en pueblos campesinos de origen indígena, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes sobrenaturales, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación india de dichas imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su

propia visión del entorno, tanto natural como sobrenatural, la sociedad humana y la organización social que los sustenta.

Ahora bien, dentro de esta vivencia religiosa peculiar, destaca la organización social que mantienen en su interior dichos pueblos indígenas, la cual, no es homogénea, pero sí presenta ciertos rasgos peculiares que parecen coincidir en cuanto al establecimiento, al interior de estas comunidades, de figuras de autoridad que el pueblo reconoce como tales aún cuando las instancias oficiales, como el Estado o la Iglesia, en muchos casos no lo hagan. Estas figuras de autoridad tienen a su cargo diversas actividades que involucran, de una u otra forma, a todo el pueblo. Para un observador externo a estas comunidades, algunos cargos le parecerían referirse a lo que en un contexto secularizado moderno llamaríamos civil, en clara diferenciación con lo religioso, mientras que otros cargos corresponderían a la organización meramente religiosa. En el contexto de las comunidades campesinas de origen indígena, dicha separación resulta inexistente, lo civil y lo religioso forman parte de un mismo conjunto que engloba la participación humana inmersa en el cosmos, que comprende la naturaleza y también lo sobrenatural. Es claro que las realidades culturales y étnicas que vive un grupo, impulsan dinámicas comunitarias que se perfilan desde el interior de la historia de la misma comunidad. Dentro de esas dinámicas comunitarias, los cultos populares han jugado un papel muy importante en la renovación cultural frente a la hegemonía no-indígena, hasta el punto de hacer una completa reinterpretación y refuncionalización de lo que el grupo hegemónico presenta como lo “oficial”, sirva aquí solamente como ilustración lo apuntado por Renata y Luis Millones desde su experiencia en el Perú al registrar la fiesta de Santa Rosa:

Como en Quites, la imagen invocada responde sobre todo a la necesidad de asegurar la fertilidad de la tierra y los animales domésticos. Pero como Madre Tierra, su culto engloba otros significados, que bien pudieran estar perfilándose en la representación de Atahualpa u otros actos durante el festival. De cualquier manera, lo que está ausente y sin nostalgias es la historia canónica de Santa Rosa. Otra historia, compuesta y narrada por los maestros o amautas locales la ha reemplazado irremediamente. (Renata y Luis Millones 2003: 105).

Enfoquémonos ahora a la siguiente característica de los cultos populares, éstos han sido materialmente posibles gracias a personajes concretos que se encargan de la organización y preparación necesarias para llevar a la praxis las fiestas, peregrinaciones, danzas, visitas de santos, y demás manifestaciones de la religiosidad popular.

Al hablar de organización interna del pueblo, se articulan de manera única la organización tanto social, como religiosa y también la productiva. De esta manera, no se pueden disociar cosmovisión, rituales, ciclo agrícola -u otro ciclo productivo-, cargos civiles y religiosos, relaciones sociales, personajes sobrenaturales, etc.

Es por esto que el problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron los indios, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo sobrenatural 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 sobrenaturales de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Pero 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 (2001a), 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.

### *1.2. Enfoque teórico*

El planteamiento teórico que articulamos en este trabajo con respecto a la religiosidad popular, se nutrió en primera instancia de las reflexiones que Gilberto Giménez vertiera en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978). Allí encontramos la primera aproximación teórica que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y –sobre todo– buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De Gilberto Giménez retomamos la idea crucial de que la religiosidad popular es un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

Abierta esta perspectiva de interpretación, el siguiente pilar que sostiene este planteamiento lo constituyen los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta bibliografía. La primera aproximación a sus atinadas reflexiones, fue a través de *Entre los naguales y los santos* (1998), obra que aportó en

primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Para nuestro marco teórico, esta aportación resultó determinante, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

Además de esta sugerencia de interpretación histórica, la citada obra sentó las bases para empezar a desglosar las “claves estructurales” de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Las aportaciones de este mismo autor siguieron a través de las páginas de *La parentela de María* (1994), *Los oficios de las diosas* (2000), *Los disfraces del Diablo* (2003) , y *Olor de Santidad* (2006), obra en la que –en su estudio introductorio- presenta una recapitulación excelente de sus anteriores reflexiones y nuevos aportes acerca de la religiosidad popular. Finalmente *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (2011), donde invita a evitar la vinculación exclusiva a la instancia católica oficial, que dejaría fuera la parte “original indígena”, esa donde se dan las “rarezas” contrastables con la instancia hegemónica, y que –en este caso, desde este enfoque antropológico- es lo que más interesa, pues evidencia una realidad socio-cultural históricamente configurada en la fricción y el conflicto entre la oficialidad y las instancias populares. La expresión de *Religión popular*, 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, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

El autor pertinentemente insiste en que los fenómenos suscitados en la religión popular, no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitivas decisivas acerca de los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, en sus propias palabras: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales” (Báez-Jorge 2011: 45), por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

A la par de la lectura de Báez-Jorge, tuvimos la oportunidad de acercarnos a los planteamientos que –desde Los Andes- propone Luis Millones, ante un contexto histórico semejante y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular. A través de la lectura de *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina* (1997), podemos señalar que dentro de su influencia para nuestro enfoque, destaca lo que llama “la violencia de las imágenes”, que hace referencia directa a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores.

En cuanto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, Noemí Quezada en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba* (2004), ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. Con referencia a este tema, también nos fueron de gran ayuda los planteamientos de Eric Wolf en *Figurar el poder* (2001).

Todos estos aportes deben contextualizarse en la forma de entender el ritual propuesto por Broda (2001 a), quien lo considera como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, (Cfr. Broda 1991; 1997; 2001 a, b y c; 2004 b; 2005; 2007 a y b). La insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, han influido decisivamente nuestro posicionamiento.

Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que 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 directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

## II.- Antecedentes Históricos

### 2.1. Etnocentrismo e intolerancia religiosa en la España del s. XVI

No podemos obviar las características históricas propias que experimentaba España al momento de la Conquista de América. Acababa de darse la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, lo cual consolidó el imperio español, a la vez que asentó su indiscutible supremacía en Europa como poder político-militar, a la vez que como baluarte de la Cristiandad. Al unificarse estos reinos, se da por terminado un largo período de ocupación musulmana de la península ibérica, por lo que –por vía natural- se expulsa a los musulmanes del territorio español, y de pasada, a los judíos, lo cual, por el lado económico significó una apuesta por el feudalismo, al deshacerse de los grupos sociales que iniciaban una incipiente actividad de corte capitalista, lo cual permitió en el ámbito ideológico prolongar por décadas, los valores y estructuras mentales del medioevo; por el lado político, se dio una sobrevaloración de la Monarquía y los títulos nobiliarios; y por el lado religioso implicó necesariamente el avivamiento de un fervor religioso intolerante que veía en el cristianismo la única posibilidad de religión y civilización.

Además, no podemos dejar pasar desapercibido el pasmo y asombro que generó el descubrimiento de América en la imaginación de aquellos hombres, los nuevos territorios fueron inmediatamente relacionados con lo hasta entonces conocido, ni siquiera cupo la posibilidad de que se tratara de algo completamente nuevo. Los relatos de los cronistas están llenos de referencias acerca de los posibles orígenes de las culturas mesoamericanas y andinas, se discutía acerca de que si provenían de los moros, o eran una de las tribus perdidas de Israel, o venían desde la estirpe de Caín. Lo cierto es que las culturas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy se conoce como el continente americano, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas culturales, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son. El término: *cuarto mundo*, al que recurre Brotherston al intitular su libro, ilustra claramente esa tendencia (Cfr. Brotherston 1997). América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos, recordando los planisferios del s. XV previos al descubrimiento, donde se presentaban tres mundos: Europa, Asia y África. En este sentido América viene a ser el cuarto mundo en ese diseño preexistente y adquiere 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.

Baste recordar en este sentido, la justificación para el sometimiento indígena a través de los conocidos métodos de la labor evangelizadora: requerimiento, guerra de pacificación, repartimiento y encomienda, hagamos este recordatorio a través de las palabras de Don Vasco de Quiroga:

De este modo han sido verdaderos reyes y príncipes aquellos que de Pedro recibieron sus cetros. Si acaso alguno tomó el reino prescindiendo de Pedro, ha sido usurpador, pirata y ladrón; pues no entró con orden al redil por la verdadera puerta, sino por camino vergonzoso y a la manera del lobo. [...] Éste es el orden de las cosas; ésta es la jerarquía correcta, suprema ley de quien habla con voz de

trueno: que en cualquier parte el inferior esté sujeto a su superior y quien contraviene o resiste el poder desagrada a quien puso Dios, orden supremo.[...]

Porque si la desorden y vida salvaje y tiranía de aquestos naturales se mandase por su Majestad ordenar conforme a lo contenido en mi parecer particular sobre la discreción, ellos no serían en ello agraviados, aunque reyes y señores legítimos y naturales fuesen, antes los muy bien librados y los que más en ello ganarían; y no sería quitarles, sino ponerles y conmutarles, ordenada la cosa, en muy mejor y más utilidad y provecho y al de todos. Ni se les haría agravio alguno[...]

Y así se podría cumplir con los que dicen que no se les pueden quitar sus derechos, dominios y jurisdicciones, pues que, haciéndose conforme a mi parecer, o a otro semejante, no era quitárselo, sino ordenárselo, dárselo y confirmárselo, y trocárselo y conmutárselo todo en muy mejor, sin comparación, lo cual todo, sin que nadie discrepe, tienen por lícito, justo, santo, y honesto; y que no sólo se puede, pero aun se debe de obligación, y así podría cesar todo escrúpulo y darse la concordia con justa y buena paz y sosiego, reposo y abundancia de todo y con gran sobra para la sustentación de españoles, conquistadores y pobladores, y con gran perpetuidad y conservación, y buena y general conversión para toda la tierra y naturales de ella. (Quiroga 2003: 113, 116, 117).

Queda claro que los indígenas, desde el primer momento fueron considerados como menores de edad, y por ende, con necesidad de tutoría por parte de los españoles. Toda posible referencia a sus diferencias valoradas desde una óptica descentrada de la cosmovisión española, no era posible dadas las perspectivas de la época. Así pues, toda diferencia fue vista como defecto, y cualquier intencionalidad indígena de preservar sus parámetros culturales, se consideró como abierta rebeldía y franca estupidez. En este sentido son de muy triste memoria las referencias que algunos frailes hicieron a sus superiores tratando de convencerlos de la condición casi inhumana de los naturales de estas nuevas tierras, como lo escrito por fray Tomás Ortiz en 1524 en una carta titulada “Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades”:

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos [...] son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo [...] inmicisimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; [...] son cobardes como liebres, sucios como puercos [...] no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas y si a algunos les nacen, se las arrancan [...] hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza o virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policia. Juzguen agora las gentes para qué puede su cepa de tan malas mañas y artes. (Mires 1989: 49-50).

Otra carta fechada en 1537, de Fray Juan de Quevedo, pone en tela de juicio la actividad evangelizadora en sí misma, pues desde su perspectiva, los indígenas apenas y alcanzaban un *status* rayando en el mínimo de lo que se requeriría para ser considerado humano:

Soy de sentir que los indios han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos hacer buenos. No nos lisonjemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta. Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales [...] ¿Qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres, sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz, y añado que es el único que se puede emplear. Sin esta diligencia, en vano se trabajaría en

reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos. (Mires 1989: 51-52).

Así pues, baste con estas aproximaciones documentales, para refrescar nuestra memoria acerca del convulsionado contexto donde se enmarca el inicio de la satanización de las religiones precolombinas, y llamo la atención del lector –y de hecho es la intencionalidad última de este texto– acerca del proceso que de forma dinámica, creativa y selectiva, se despertó en las culturas indígenas sojuzgadas que de forma protagónica –a despecho del discurso histórico oficial– idearon estrategias sociales y discriminaron entre los elementos impuestos, para llegar a una síntesis operante a nivel local que por un lado engarzaba con la instancia de la nueva oficialidad (religión católica) y por el otro posibilitó la pervivencia y continuidad de prácticas rituales imprescindibles para preservar y reproducir su cosmovisión ancestral.

## 2.2. *Religión de demonios*

Después del recorrido que hemos realizado en las líneas precedentes, queda claro que las expresiones religiosas profesadas por las diferentes culturas indígenas prehispánicas, fue interpretada por los frailes evangelizadores en la época de la Conquista, como “cosa demoniaca”. Motolinía se expresaba en los siguientes términos: “En cada pueblo tenían un ídolo o demonio, a el cual principalmente como su abogado tenían y llamaban, y a éste honraban y ataviaban de muchas joyas y ropas, y todo lo bueno que podían haber le ofrecían, cada pueblo como era y más en las cabezas de provincias”, (Motolinía 1995: 200).

Este mismo fraile expresaba en una carta dirigida al emperador Carlos V en enero 2 de 1555, la urgente necesidad de corregir las desviaciones y perversiones de los indios en lo tocante a los asuntos religiosos:

Sepa V.M. que cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Dios Nuestro Señor era muy ofendido, y los hombres padescían muy cruelísimas muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles que jamás fueron [...] Por amor de Dios V.M. se compadezca de aquellas ánimas, y se compadezca y duela de las ofensas que allí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatrías que allí se hacen a los demonios, y mande con la más brevedad y por el mejor medio que según hombre y ungido de Dios y capitán de su Santa Iglesia, dar orden de manera que aquellos indios infieles se les predique el santo Evangelio. (Motolinía 1995: 205-206).

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el s.XVI, estaba plenamente configurado desde la perspectiva monoteísta cristiana, 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. Además que ese término asignado de “dioses” fue siempre considerado como sinónimo de “demonios” o “ídolos”, en una evidente minusvaloración frente al *a priori* absoluto del Dios monoteísta.

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 sobrenaturales. 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 indígenas contemporáneas 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.

### *2.3. Implantación del nuevo modelo religioso: la Tabula Rasa*

La implantación del cristianismo entre los indígenas americanos, a través de los frailes provenientes de España, se efectuó en la unilateralidad plena que el momento histórico asumía. Cualquier consideración a lo que hoy llamamos “cultura”, o más aún, cualquier orientación que apuntara hacia la *interculturalidad*, están ausentes, dados los alcances mismos de la reflexión teórica y desarrollo conceptual para aquella época y ubicación histórica.

El proyecto evangelizador se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía –valga la metáfora- la completa demolición de las culturas nativas, para que desde el terreno llano resultante, poder edificar –sin ningún estorbo ni escollo- el cristianismo.

Obviamente, la ejecución de este proyecto lleva implícitas varias ideas centrales que lo posibilitan, en primerísimo lugar, la convicción plena de que lo propio está centrado en absolutos

incuestionables que hacen la particularidad de lo propio equivalente a Lo Humano en general. Esto genera una peculiar posición frente a los otros (aquellos fuera del ámbito del “nosotros”) en la cual todo aquello que no se refleje en el propio espejo es malo en sí mismo, pues no se adapta al modelo de lo bueno. Todas las diferencias son, así, calificadas moralmente. Desde esta óptica, el otro será humano, únicamente en la medida que ciertos aspectos de su forma de vida se dibujen opaca y fantasmagóricamente en el espejo de lo propio. Todo aquello que no tenga cotejo con mi propia forma de vivir, pensar, crear, celebrar, puede y debe ser rechazado pues atenta contra el modelo absoluto de Lo Humano, Lo Bueno, Lo Decente, Lo Valioso. Hoy en día, hacemos irrumpir en la reflexión intercultural la cuestión relacional, desde dónde nos ubicamos y la posibilidad misma de que haya otros centros de ubicación, pero para el período que estamos tratando, el s. XVI en el contexto específico de la conquista, colonización y evangelización de la Nueva España, estos parámetros eran totalmente inexistentes.

#### *2.4. Los santos indígenas bajo eterna sospecha frente al poder eclesial: recuento de un mestizaje infinito*

Desde muy tempranas épocas de La Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios, expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas con mucho recelo, desconfianza y abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia...* refiere lo siguiente: “[...] muchos destes yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son.” (Durán 2002: 13). De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber (Motolinía 1995: 22).

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral

(Cfr. Báez-Jorge 1998). Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente, lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

Habéis dicho  
que no son verdaderos dioses los nuestros.  
Nueva palabra es esta,  
la que habláis  
y por ella estamos perturbados,  
por ella estamos espantados.  
Porque nuestros progenitores,  
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,  
no hablaban así. (Sahagún 1986: 149).

Y más adelante en el mismo texto se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

Tranquila, pacíficamente,  
considerad, señores nuestros,  
lo que es necesario.  
No podemos estar tranquilos,  
y ciertamente no lo seguimos,  
eso no lo tenemos por verdad,  
aun cuando os ofendamos. [...]  
Haced con nosotros,  
lo que queráis.  
Esto es todo lo que respondemos,  
lo que contestamos  
a vuestro reverenciado aliento,  
a vuestra reverenciada palabra,  
oh señores nuestros. (Sahagún 1986: 155).

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa “obstinación” indígena: “[...] por doquiera que pasaba (Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían ... Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría” (Mendieta 2002: 377). Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los “naturales”, totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya expresados arriba de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en época de la competitiva Contrarreforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: “[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues

viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]” (Mendieta 2002: 179).

Los inicios de esa labor de indoctrinación debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes que lo único con lo que contaban para medir los parámetros de eficacia de su implantación doctrinal, era la observación atenta de los rituales celebrados entre los indígenas. En este sentido, el antes referido Fray Diego Durán recalaba la imperante e impostergable

[...] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión cristiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando [...] (Durán 2002: 15).

Y parece ser que esta “idolatría” que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares [...] en las comidas y banquetes [...] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos [...] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas [...] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río [...]. (Durán 2002: 15-16).

En el mismo sentido son las palabras de Fray Bernardino de Sahagún en el prólogo de su *Historia General...*, cuando señala:

Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen –que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan-. (Sahagún 1992: 17).

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menseter para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos, (Motolinía 1995: 72).

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas –ya cristianas- era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y – aunque a regañadientes- permitido y solapado. Sahagún plasma esa sospecha en relación al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe:

Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus preladados, que decían: “Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin”[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste. (Sahagún 1992: 704).

Termina nuestro fraile concluyendo páginas después: “bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece” (Sahagún 1992: 706).

Más adelante en el tiempo, ya en el S. XVII, llama la atención que Fray Jacinto de la Serna en su *Manual de Ministros*, apuntaba lo siguiente exactamente en los mismos términos que sus colegas antecesores lo hicieran en el s. XVI:

Nos damos cuenta que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que a Él. A ellos les piden ayuda en sus necesidades, en sus cosechas, en sus trabajos, y los ponen en sus cargas de maíz y en sus envoltorios, y van con sus ídolos o con el equivalente del ídolo, creyendo que así se incrementarán y conservarán sus creencias [...] Y hay maestros entre ellos [...] que les venden estos ídolos [...] y les dicen que los tales ídolos les traerán prosperidad [...] y así, a pesar de que trabajan duramente para hacer fructíferas las cosechas [...] creen que todo se lo deben a los ídolos, y el mismo pensamiento aplican a las desgracias que les ocurren [...] Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y les dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...] Sus dioses, pues, no están olvidados [...] entre ellos el de Sierra Nevada, cerca del volcán, donde dicen que vivían otros dioses [...] Llaman a la Sierra con el nombre de Tonacatépetl, que significa fuente de alimento; y veneran también la montaña de Toluca, en donde hacían sacrificios, y otras montañas, en donde tenían los grandes templos [...] y veneran también las aguas, los ríos, los lagos, a los que invocan cuando labran la tierra o cosechan [...] en general invocan a sus dioses en todas sus tareas. (De la Serna 1987: 283-284).

Y hay algo más que refiere De La Serna que es totalmente adecuado al tema que tratamos en este escrito, precisamente cuando apunta: “Y para mejor dissimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la cruz con las tinieblas a Christo con belial, reverenciando a Christo Señor Nuestro, y a su sanctissima Madre, y a los sanctos (á quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ydolos”, (De la Serna 1987: 281).

También en el mismo s. XVII, Sánchez de Aguilar refería lo siguiente en el área de Mérida, Yucatán: “los indios de esta Provincia, que por ochenta años conocieron nuestra Fe mediante la gran Doctrina de varones religiosísimos de la Orden de San Francisco [...] han recaído en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse por su insolencia, pertinacia y pereza”, (Sánchez 1987: 57).

Parecen ser ecos en el s. XVII de lo que en el s. XVI, fray Bernardino expresaba, extrañado por la forma peculiar que los indígenas celebraban en fechas y a santos cristianos, pero de una forma muy diferente a la propuesta oficialmente, lo cual sólo podía llevar por vía natural a la sospecha continua:

En México, en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci; en Tianquizmanalco, en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían Tonantzin, y Tocitzin, y al Telpochtli que exteriormente suena, o les ha hecho sonar a santa María, y a Santa Ana, y a San Juan Evangelista, o Bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo. (Sahagún 1992: 706).

Para cerrar esta aproximación histórica, refiero a lo escrito por Luis Millones, quien desde su experiencia en Perú, propone la siguiente reflexión que nos resulta *ad hoc*:

[...] 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, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias. (Millones 1997: 74-75).



### III. Conceptos teóricos involucrados en el análisis

#### 3.1. *Cultura e identidad*

Para entender el planteamiento general de este texto, es necesario, en primer lugar, dedicar algunas líneas al problema de la definición del término “cultura”, pues de ello depende la perspectiva interpretativa que sugerimos. Para empezar asentaremos nuestra posición teórica apuntando que la cultura es un proceso social dinámico que dista mucho de la posibilidad de considerarla como un arcaísmo. Se trata de un término complejo que articula muchos otros que de suyo –aisladamente– no tienen la capacidad de expresar la amplitud conceptual que la palabra *cultura* quiere acuñar. En este sentido nos adherimos a la formulación que Eric Wolf plasma en los siguientes términos:

El concepto de cultura sigue siendo útil cuando pensamos en lo que es genéricamente humano y pasamos a las prácticas e interpretaciones específicas que la gente idea y despliega para hacer frente a sus circunstancias. Esta cualidad amorfa y global del concepto nos permite reunir, de manera sinóptica y sintética, las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas. Por lo tanto, en el término “cultura” reunimos lo que de lo contrario se mantendría separado. La gente actúa materialmente sobre el mundo y genera cambios en él; a su vez, estos cambios afectan su capacidad para actuar en el futuro. Al mismo tiempo, crean y usan signos que orientan sus acciones en el mundo y entre sí. En ese proceso, despliegan mano de obra e interpretaciones y lidian con el poder que dirige esa mano de obra y forma esas interpretaciones. Luego, cuando la acción cambia, tanto el mundo como las relaciones de las personas entre sí, éstas deben reevaluar las relaciones de poder y las proposiciones que sus signos han hecho posibles. Tales actividades pueden separarse analíticamente; pero, al actuar en la vida real, la gente introduce y activa cuerpos y mentes desde su posición como persona completa. Si queremos entender cómo los humanos buscan la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que nos permita captar el flujo social, modelado de acuerdo con ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas dirige estos flujos a lo largo del tiempo. Semejante concepto es la “cultura”. (Eric Wolf 2001: 368-369).

Desde este punto de vista, el término *cultura* resulta útil, al tratar de englobar una realidad social total que cada uno de sus componentes no da por sí mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisociablemente unidas en el ámbito de la realidad humana, cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término “cultura” trata de expresar en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano.

Entonces, la cultura da cuenta de un proceso social interactuante entre diferentes dimensiones de lo humano, las cuales son evidentemente dinámicas, no permanecen estáticas en el devenir del tiempo, sino que afrontan el cambio y se ajustan a las necesidades humanas.

Para la propuesta de análisis que presentamos en este escrito, dicha característica dinámica de la cultura resulta imprescindible para entender ciertos procesos culturales que implican la resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias, es decir, en una relación de poder asimétrica, donde se imponen a una cultura subalterna, los elementos propios de la cultura dominante. En dicho

proceso, no podemos pensar que el cambio en la cultura subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social, implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), quedando solamente la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa, y para poder responder a la primera, es imprescindible considerar las estrategias sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para “traducir” los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

Seguimos esta reflexión desde los aportes teóricos en relación a la definición de “cultura” hechos por Gilberto Giménez, donde se ata de manera indisociable este concepto con el de identidad, siendo ambos factores claves para entender el proceso de conformación de las expresiones religiosas dentro de un grupo social. Este autor señala lo siguiente:

La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante. [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica –es decir, de una identidad-, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor. (Giménez 2000: 27-28; 44-45).

Tenemos entonces que la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como “personalidad” o “carácter social” que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado [...] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son

igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. [...] Por eso la identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heteroreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro. (Giménez 1996: 13-14).

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material. (Aguado y Portal 1992: 46).

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”, (Giménez 1993: 72).

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto”, (Báez-Jorge 1998: 85).

Desde este punto de partida tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que haría en un momento dado, desaparecer a esa cultura.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de lo que es la cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes- donde el grupo, a través de su cosmovisión, ritos, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etc., genera mecanismos de reproducción de su propia cultura. Al respecto, Good señala que:

La presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formasde

organización social a través del tiempo y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales. (Good 2001a: 241).

Entonces tenemos que la cultura se reproduce, no es algo que ya esté allí y perdura hasta que las fricciones externas la desgastan y la van diluyendo hasta hacerla desaparecer. Tampoco es un “camaleón” que se mimetiza en base a los cambios externos. Más bien es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del interior mismo de la cultura.

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características propias de la cultura.

### *3.1.1. Cultura e interculturalidad en perspectiva intersubjetiva. Una reflexión liminar entre la antropología y la filosofía desde México. (Dinámica Intercultural en Contextos Pluriétnicos Negados)*

Los problemas interculturales, no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente que fortuitamente se entrecruzan cada una desde su propia instalación cultural, sino también –y de forma muy compleja- en 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. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica.

El antiguo adagio de “la historia la escriben los vencedores” no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf en su bello libro *Europa y la Gente Sin Historia* (1987) presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia, o al margen de ella, como si todos esos sectores no privilegiados fueran “relleno” en una realidad social que hubiera podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia.

Las culturas indígenas, que se desarrollaron desde época prehispánica en una continua interacción en el territorio que hoy es México, después de la conquista, fueron vistos genéricamente como “indios”, sus diferencias fueron negadas por el ojo homologante de los colonizadores, todos se convirtieron en “indios”, y todo lo indio se consideró como igual, además, sus diferencias con respecto a los españoles fueron vistas como desviaciones y carencias, lo cual llevaba a sustentar su supuesta inferioridad. Sólo fueron reconocidos en aquellos opacos reflejos que se vislumbraban en el espejo de la nueva oficialidad, mientras que todo aquello que no encontró un correlato, o un paralelismo evidente con los nuevos parámetros culturales impuestos, se convirtió en superchería,

errores y mentiras; o en el mejor de los casos; en un burdo remedo de la Verdad implícita en el modelo occidental.

Frente a esta interpretación tan pobre en alcance y tan injusta en su consideración, se requieren enfoques de otro tipo que permitan otra interpretación donde el *otro* –no considerado en la historia “oficial”- tenga 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.

Ya no nos referimos a este término de cultura como “La única”, ya no hablamos de La Cultura como sinónimo de la cultura occidental, tal y como se suponía en el s. XIX, donde la distinción entre un nosotros occidental y un ellos no-occidental, equivalía a las denominaciones culto y salvaje. La diversidad existe, hay culturas (destacando el plural), por lo tanto, la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura me parece que debe apuntar hacia la maraña de problemas que se anudan en torno a la interculturalidad.

Dentro de estos problemas, destaca el de la instalación cultural donde se posiciona cada ser humano en el mundo... en realidad ¿quién construye a quién, el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de la toma de conciencia personal, hemos ingerido incuestionadamente durante más de una década de nuestra vida, lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero. Una vez instalados en este mundo enfrentamos otras formas de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término *etnocentrismo*, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el Sí Mismo, en la relación? Ontológicamente es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como si yo fuera un desollado.

Recordemos aquí que, en 1973, cuando la UNESCO declaró el *Año Internacional de Lucha contra la Segregación y la Discriminación Racial*, Lévi-Strauss fue invitado a dictar la conferencia inaugural de dicho año (Cfr. Lévi-Strauss 1971), y en ella, este autor hacía una interesante reflexión acerca de que el etnocentrismo no parece ser en sí un problema que aspire a solución, sino que más bien se trata de una característica inherente a nuestra antropología cultural. El problema –según Strauss- estaría en las consecuencias de ese etnocentrismo sin limitación alguna. En este sentido conviene recordar lo que Pérez Tapias señala en su artículo *Humanidad y Barbarie* (1993), cuando apunta que frente a la realidad del etnocentrismo, se requiere una sana dosis de “relativismo cultural”. No se promueve ni la una ni la otra, sino un sano punto intermedio, donde no se equipare la particularidad de lo propio con *lo humano*, sino ser capaces de reconocer que nuestra forma

concreta de ser humano, es eso, una sola forma –entre otras posibles- de desarrollar nuestra humanidad.

Ya Fernet Betancourt señalaba entre estos dos extremos una posible solución cuando escribe, refiriéndose a su propuesta de filosofía intercultural, lo siguiente:

Es nueva la *filosofía intercultural* porque decentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es sólo antieurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que en este sentido critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista, o de afrocentrismo [...] Ese anticestrismo de la *filosofía intercultural* no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente. No es ése el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como *tránsito y puente* para la intercomunicación. (Betancourt 1994: 10-11).

El otro constituye el problema esencial de la cultura, la cual podría cifrarse en términos de ser-con-el-otro. Desde la posición teórico-existencial defendida por Emmanuel Lévinas, más que *saber* –como tal-, urge encontrar el sentido previo a la construcción de un sistema teórico. Lo distintivo humano –desde este autor- no es el saber, sino la *socialidad* que se traduce como responsabilidad por el Otro y Trascendencia:

[...] la pluralidad en cuanto proximidad social no tiene por qué ensamblarse (*s'assembler*) en unidad del Uno; en la que ese tipo de pluralidad ya no significa mera privación de la coincidencia, esto es, una pura y simple falta de unidad. Excelencia del amor, de la socialidad, del “temor por los otros” y de la responsabilidad para con los otros que no es mi angustia por mi muerte, *mía*. La trascendencia ya no sería una immanencia fallida. En la socialidad –que no es ya simple mira intencional, sino responsabilidad por el prójimo-, alcanzaría la trascendencia la excelencia propia del espíritu: la perfección o el Bien precisamente. Socialidad que, por oposición a todo saber y a toda immanencia, es *relación con el otro como tal*, y no con el otro como mera parte del mundo. (Lévinas 2006a: 34).

En este orden de ideas, bien apunta José Luis Barrios lo siguiente:

Mientras que la pluralidad incontenible de nuestra época pugna por soluciones que nos devuelvan el orden y donde la pluralidad sea sometida a los grandes sistemas, Lévinas propone asumir esta última, para desde ahí volver a significar el sentido de la historia y sus instituciones. El pensamiento de Lévinas es un pensamiento de rupturas, pero aquí la ruptura no significa el fin trágico de un proyecto, sino la posibilidad misma de todo proyecto. Se trata de permitir la “mostración” de la diferencia, de lo otro, de aquello que no se subsume bajo ninguna categoría, noción, idea o sistema. Es el sentido de la responsabilidad como respeto a lo diferente, se trata de la ética como metafísica. (Barrios 2004: 60).

En estos planteamientos, subyace una reinterpretación del quehacer filosófico, donde la piedra angular de la reflexión no parte desde el interior de la mismidad, sino que ésta se despierta en

el mismo por la irrupción de lo otro, lo diferente, lo ajeno. La conciencia de sí inicia su movimiento no desde las propias fronteras, sino precisamente desde lo que está fuera de ellas. A partir de este punto, se bifurcan las propuestas, por un lado, desde la filosofía anclada en la epistemología y la ontología, encontramos un esfuerzo constante por la inmanentización de lo alterno. El mundo, los prójimos y hasta Dios mismo, son despojados de su otredad en aras de una conciencia que lo interioriza todo.

Desde esta perspectiva, la conciencia del otro, invierte el movimiento de la conciencia centrada en el sí mismo, al hacerse conciente de aquello que no puede aprehender ni asir, como cualquier objeto del mundo: el otro hombre.

Este despertar del sueño de la conciencia ensimismada, es –para Levinas- donde se juega la máxima manifestación del espíritu humano. La excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la propia conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro, cuyo advenimiento no depende de mí. En la liberación del Mismo por el Otro, es donde se alcanza –como mencionamos líneas arriba- la excelencia del espíritu humano y este filósofo lo denomina la “santidad”:

El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino “santidad”. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El “rostro” en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: “no matarás”, que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro –ser único-, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocermé único, irremplazable, de poder decir: “Yo”. (Levinas 2006b: 193-194).

En este sentido, Silvana Rabinovich apunta lo siguiente refiriéndose precisamente al papel del sujeto en la responsabilidad por el otro: “debemos tomar el término “sujeto” literalmente, es decir, uno sujeto (sujetado) a la mirada del otro, y no como la modernidad occidental lo propone, sujeto soberano en la relación con el objeto” (Rabinovich 2002: 10).

Se trata de una apuesta ética en lugar de una epistemológica, propia del mundo moderno, una apuesta donde no se pretende la aniquilación de los procesos epistémicos y sus beneficios en la confrontación-manipulación del mundo, sino de un nuevo orden de valores, donde lo ético prima sobre lo epistemológico, y el Otro, ya no es parte de ese mundo manipulable. A la concepción de sujeto moderno capaz de inmanentizarlo todo a través de su razón, se le antepone una concepción subjetiva incapaz de reducir la Trascendencia del otro rostro pues éste está fuera del alcance de la

voluntad del sujeto que pretende aprehenderlo todo a través de la todopoderosa fuerza de su razón, siempre hay algo que escapa, que no se subsume bajo este esquema, que preserva su alteridad y que requiere otro tipo de aproximación. Eso que se escapa a la totalidad inmanente de la epistemología, es el otro, y requiere otro tipo de acercamiento: el ético

Construcción de un proyecto donde el otro rostro se incluye no como producto del pensamiento del Mismo, sino como novedad exterior a toda ipseidad. En la segunda *Meditación Metafísica*, Descartes se pregunta: “¿No hay algún Dios o algún otro poder que haga nacer en mi espíritu estos pensamientos?”, e inmediatamente se responde: “No es eso necesario porque puedo producirlos yo mismo” (Descartes 1992: 59). En el sentido que hemos venido exponiendo en esta disertación, el espíritu es incapaz de producir la diferencia de la alteridad, pues en tanto que encerrado en su ipseidad, sólo es capaz de dar cuenta de lo idéntico. La irrupción de lo diferente, de lo otro, no es una iniciativa del propio espíritu, tanto como una manifestación o revelación de lo ajeno, que no responde a la voluntad del sujeto ensimismado.

Siguiendo con Levinas, en *Trascendencia e inteligibilidad* señala que “la atención del filósofo se dirige a la vivencia humana que se reconoce y se declara experiencia, es decir, que se deja legítimamente convertir en enseñanzas, en lecciones de cosas des-cubiertas o presentes” (Levinas 2006a: 21).

En esta atención que se dirige a la vivencia humana se abre el amplísimo horizonte de la vastedad de formas concretas que esa vivencia asume. Frente a ello, crecen a la par la curiosidad por lo ajeno y la preocupación por permanecer fiel a sí mismo. Es el inicio de un drama perenne, el yo, instalado en el mundo a partir de una conciencia de sí mismo, encuentra frente a sí lo no-yo, lo otro, lo diferente, y como si esa alteridad fuera demasiada osadía, inmediatamente se asimila para que ya no sea ajeno, sino propio. En este sentido

El saber es una relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro; en la que ya es lo propio, ya mío. [...] Es inmanencia. [...] o sea que nada absolutamente nuevo, nada otro, nada extraño, nada trascendente podría afectar ni verdaderamente ensanchar un espíritu destinado a contemplarlo todo. (Levinas 2006a: 22-23).

Sobra decir que en relación a este planteamiento, es donde se sitúa la crítica levinasiana a la apuesta de la filosofía por la epistemología y la ontología, cuando –según él– su preocupación central nunca debió ser otra que la ética, en una relación con el Otro donde la subjetividad se conserva a pesar de la revelación fenoménica, es decir, a la tradicional relación Sujeto-Objeto, antepone una relación Sujeto-Sujeto, donde la imposibilidad de objetivación del Otro hace justicia a su otredad que sólo puede darse a través de su propia presencia como rostro que se manifiesta,

nunca tematizable, nunca conceptualizable, sino siempre presencia inconmensurable pero próxima. Es trascendencia plena.

El Otro no se convierte en objeto a la mano para que sea lo que el Mismo decida que sea en el mundo, de acuerdo a sus requerimientos, sino que conserva su cualidad de Otro, a pesar de la relación. Así pues, no se plantea –desde estos principios levinasianos- la existencia de mónadas incapaces de articulación, sino una relación de *otro tipo*, diferente a la instrumental, donde la relación no implica el sometimiento de una de las partes, un diálogo donde no se requiere la supremacía de uno de los interlocutores. Es sensibilidad ante la diferencia y reconocimiento de ella, como algo siempre ajeno, pero no indiferente. Despertar del sueño de la Mismidad y descubrir que la novedad existe: el Otro, lo cual no aniquila mi identidad, sino que la significa, pero la convoca a una responsabilidad irrenunciable.

Aunque la relación con los otros haga aparecer ante mí la responsabilidad de su presencia, no significa ésta una interrupción de mi libertad, “no hay ninguna esclavitud incluida en la obligación del Mismo hacia el Otro” (Levinas 1993: 182). No se trata de que la autonomía del sujeto racional sea negada por la heteronomía, pero sí reconocer que esa heteronomía existe y es previa a la propia toma de conciencia, es decir, es anterior al sí mismo como tal. Previo al reconocimiento de la propia subjetividad, nos encontramos inmersos en las subjetividades ajenas. Así pues, no se desecha la importancia de la autonomía del sujeto racional y su libertad, sino que éstas se sitúan en un nuevo plano que no ignora la presencia del otro.

Se trata de una responsabilidad ética donde el Otro y el Mismo, al descubrir mutuamente sus rostros, se convocan por su presencia a responderse y en ese espacio de la respuesta se construye un espacio común. En cierto sentido, quedan involucrados uno con el otro. Aunque Yo no pida al Otro que venga, él ya está allí, eso está dado y no depende de mí su aparición en la existencia. Su sola presencia es para mí una realidad ética, metafóricamente soy su rehén, dependo de él para mi propio reconocimiento; soy “rehén de los demás” (Levinas 1993: 33).

Levinas apunta: “La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad” (Levinas 1992: 226) porque es cuando el Yo puede situarse en su interioridad y lo que es exterior a él: el Otro. Cabe recalcar que esta relación es eminentemente ética, pues el rostro que se me revela, al contemplarlo cara-a-cara convoca a mi responsabilidad, porque yo puedo decidir qué actitud asumir frente a él, ya sea de respeto, o bien, de violencia, y cualquiera de estas formas lo afectará como Otro. Por eso convoca a mi responsabilidad de tratarlo como Otro y no como extensión de mí Mismo.

Dichos conceptos abren un vastísimo horizonte de posibilidades y perspectivas para intentar explicar la compleja realidad social que se vive en México, que ha incorporado a sus sistemas culturales tradicionales, modelos religiosos, educativos, económicos, políticos y sociales

provenientes de la modernidad occidental. Esta incorporación se realiza en grupos culturalmente no homogéneos, que son más bien mosaicos interculturales que han quedado indiscutiblemente interrelacionados en condiciones sociales desiguales, por lo que la aceptación de esos nuevos modelos afecta de manera diferente a los grupos que cohabitan dentro de esos espacios sociales, generando conflictos, tensiones y fricciones que tienden a la negación absoluta del interlocutor más débil, en un estéril monólogo incapaz de reconocer la humanidad del *otro* hombre.

### 3.2. *Sincretismo y resignificación simbólica*

El concepto que nos ayuda a dar cuenta del proceso social, histórico-dialéctico, donde ubicamos el fenómeno religioso expuesto anteriormente, 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 2007b: 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 resignificación 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.

### 3.3. Religiosidad popular de tradición indígena

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.

Gilberto Giménez, en *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac* presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que nos es muy útil, (Cfr. Giménez 1978: 11-13). Sostiene que dicha delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una desviación, permitiendo la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.
- *Socio-cultural*; hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica*; la religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la Contrarreforma.

Por su parte, al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, Jorge Ramírez Calzadilla asevera que:

La religión, en resumen, en tanto concepto, es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente, se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina y varía según sus cambios y, también, al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos, sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian con ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a éstas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular. [...] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos la explicación a la religiosidad popular. (Ramírez Calzadilla 2004: 30).

Cabe destacar que, de acuerdo a este autor, la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Noemí Quezada, por su parte, considera el poder como la categoría básica para diferenciar la religión hegemónica, de la religiosidad popular:

Una categoría de análisis fundamental para estudiar la religión es la de poder. Ésta permite definir la religiosidad popular. Históricamente, la religión hegemónica oficial de los conquistadores catalogó las religiones de los grupos conquistados y sometidos como superstición y magia ligadas con el

demonio. La religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a los grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización. (Noemí Quezada 2004: 9).

Ya Eric Wolf expresaba su preocupación acerca del tópico del poder y la forma como se entrelaza con otros conceptos en los estudios de las ciencias sociales, cuando apuntaba: “desde hace ya algún tiempo, he pensado que una gran parte del trabajo que se hace en las ciencias humanas no da en el blanco por no querer o no poder abordar la forma en que las relaciones sociales y las configuraciones culturales se entrelazan con las reflexiones sobre el poder” (Wolf 2001: 11).

Las posiciones frente a la religión popular, básicamente pueden ser dos: descalificar abiertamente la religiosidad popular a partir de criterios teológico-pastorales, o bien, valorizar –con sus debidas reservas- de manera positiva a la religiosidad popular como expresión de la cultura del pueblo y elemento de identidad. Los dos autores en que fundamentalmente estoy basando mi marco teórico en este punto (Báez y Giménez) se sitúan en esta segunda posición. Giménez señala: “Nos proponemos analizar la religión popular rural, no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto” (Giménez 1978: 19).

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 en las comunidades que viven su religiosidad desde esta perspectiva, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular [...] 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).

Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino que más bien implica una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de una: “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”, (Broda 2001a: 16). La religiosidad popular, pues, la hemos entendido como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido –con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones- que esto implica.

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 immanencia, 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: 64). 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.

### 3.4. Claves estructurales de la religiosidad popular

Tratar acerca de la religiosidad popular sin tocar aquellos elementos evidentes y visibles que posibilitan su expresión original en medio de las diferentes comunidades, sería abstraer un proceso que es rico en manifestaciones históricas y sociales concretas.

#### 3.4.1. Santuarios y peregrinaciones

Uno de los aspectos concretos a destacar en el marco de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de la comunidad particular hacia un centro religioso fijo ayudan a delimitar el espacio sagrado, pero al mismo tiempo a expandir el espacio propio del pueblo, entendiendo ese espacio como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual hace que dichas peregrinaciones se constituyan en un afianzador y reafirmador no solamente de la propiedad comunitaria, sino también -y principalmente- de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo.

En cuanto a este punto de la peregrinación, Victor y Edith Turner, recuerdan que en cierto tipo de sociedades, la peregrinación es el único pretexto para salir del pueblo, especialmente si hablamos de comunidades de escasos recursos y una fuerte vida tradicional que los ancla a su lugar geográfico,

The point of it all is to get out, go forth, to a far holy place approved by all. In societies with few economic opportunities for movement away from limited circles of friends, neighbors, and local authorities, all rooted alike in the soil, the only journey possible for those not merchants, peddlers, minstrels, jugglers, tumblers, wandering friars, or outlaws, or their modern equivalents, is a holy journey, a pilgrimage. (Victor y Edith Turner 1978: 7).

Hay también que señalar el carácter histórico que determina a las peregrinaciones, es decir, son como un molde donde quedan impresas las ideas, relaciones sociales, económicas y políticas del momento en el cual aparecen, y no son estáticas, como si ese molde se fosilizara, sino que los cambios en el entorno, en su conjunto, condicionan la peregrinación como tal:

A pilgrimage's historical origin, then, determines its design and modulates its later development. Nevertheless, whatever their origin, pilgrimages have never been immune from the influences exerted by subsequent periods, with their modes of thought and politics, patterns of trade, military developments, and the ecological changes brought about by these and other forces. Thus, we must consider, in identifying types, the relationships between a given historically derived pilgrimage paradigm and the influences to which history has subjected it. (Victor y Edith Turner 1978: 19).

Ahora bien, conviene abordar el tema en cuanto al cómo puede ser usada una peregrinación para fines ajenos a la piedad o la fe. Brian S. Bauer y Charles Stanish, hacen interesantes observaciones con respecto a esto, desde su estudio en los Andes:

Numerosos destinos y santuarios por todo el Ande pueden asimismo interpretarse como expresiones populares de resistencia por parte de los pueblos locales en contra de fuerzas políticas más allá de su control inmediato, o al menos como santuarios controlados por poblaciones que no pertenecen a la elite. [...] Estas *huacas* podrían haber sido “destinos de peregrinaje” en un sentido limitado, pero eran adoradas y mantenidas principalmente por un grupo relativamente pequeño y culturalmente homogéneo de personas en un área geográfica confinada. En estos casos la perspectiva turneriana funciona bien y explica las diversas fuerzas sociales, políticas, ideológicas, económicas y culturales que giran en torno a los santuarios. Sin embargo, el complejo de santuarios incas en la parte sur de la cuenca del Titicaca era profundamente distinto de estos santuarios locales. Junto con la multitud de *huacas* locales de los Andes que pueden comprenderse dentro de un marco turneriano, hubo unas cuantas de ellas que eran centros de importancia religiosa pan-andina (por ejemplo, el Coricancha, Pachacamac y las islas del Sol y la Luna). [...] Hubo una diferencia cualitativa con los santuarios mayores del imperio, no sólo en el número de personas que los visitaban y los recursos que les eran dedicados, sino también una diferencia cualitativa en el papel de la *dacha* dentro del estado y la sociedad. El complejo de peregrinación en la parte sur de la cuenca del Titicaca esencialmente pasó a ser una institución estatal, aunque una que contaba raíces locales. Este punto de llegada final, el complejo en las islas del Sol y la Luna, fue diseñado para que proyectase ciertos significados asociados con la cultura cuzco-inca, y una ideología política ajena a la cuenca. (Brian S. Bauer y Charles Stanish 2003: 35-36).

El tema de la peregrinación está intrínsecamente relacionado con el lugar a donde se peregrina, es decir, el santuario, el cual se constituye en un punto de referencia de la vida religiosa de un pueblo, al lado de otros pueblos que también peregrinan al mismo santuario. Así, el santuario no puede considerarse de forma aislada como simplemente un lugar que se considera importante y que atrae multitudes, sino que más allá de esto se yergue como un “fenómeno social total”, pues implica una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región, y naturalmente, donde las estrategias de organización económica juegan un papel prioritario, (Cfr. Báez-Jorge 1998: 93 y ss.).

#### 3.4.2. *Sistemas de cargos*

Entre los aspectos relativos a las claves estructurales de la religiosidad popular, están las jerarquías cívico-religiosas al interior de las comunidades indígenas.

Los sistemas de cargos constituyen una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, las cuales tienen sus funciones propias al interior de las comunidades que las mantienen. Acerca de dichas funciones, Frank Cancian en *Economía y prestigio en una comunidad maya*, apunta las siguientes, que él señala como “funciones integrantes” del sistema de cargos en Zinacantan (Cfr. Cancian 1989: 234 y ss):

- Delimitar la comunidad a través de la participación en el sistema de cargos.

- Fortalecer las normas comunes que distinguen a la comunidad, mediante la participación en el ritual, y todo lo que esto implica, principalmente el esfuerzo económico y la relación de grupos que trabajan en común.
- Encauzar el gasto del excedente económico al interior de la propia comunidad, sin derramar ese beneficio en el "mundo ladino".
- Reducir las diferencias económicas mediante el derroche festivo, lo cual funciona como un mecanismo de nivelación, redistribución y justificación de la riqueza.

Por otra parte, Pedro Carrasco, en su importante reflexión: *Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas*, enuncia una serie de rasgos comunes en las descripciones de lo que llama "sistema político-ceremonial" (Cfr. Pedro Carrasco 1991: 307):

- los cargos constituyen una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad.
- Es un sistema tradicional, diferente al constituido desde la municipalidad.
- Los puestos son por un período corto de tiempo (generalmente un año) sin reelección.
- Los cargos están en escala y se sigue un orden determinado.
- Dicha escala combina puestos civiles y religiosos que se alternan.
- La participación está abierta a todos los miembros de la comunidad.
- Cuando la comunidad se divide en barrios, se da una alternancia de puestos entre los representantes de cada uno de ellos.
- Se da un patrocinio individual de las funciones públicas, incluyendo las ceremonias religiosas. (Esto incluye la característica de no-sueldo por la prestación del servicio en el cargo).
- Los gastos sustraen recursos del organizador, pero le retribuyen en prestigio.

De entre todas estas características o rasgos generales, Carrasco toma dos para definir el sistema de cargos:

Primero, el *escalafón*. Los puestos de la jerarquía son de periodo corto y se ocupan en orden ascendente, con la participación de la totalidad de la población o de un amplio sector de ella. El sistema de escalafón es, por lo tanto, una forma de adquisición de *status* y de movilidad social que contrasta con la adscripción hereditaria y los cargos vitalicios o de periodo largo.

El segundo rasgo es el *patrocinio individual*. El funcionario cubre con sus bienes propios las obligaciones ajenas al cargo. Éstas son de varios tipos. Incluyen los gastos de subsistencia del funcionario durante el periodo de servicio, puesto que el desempeño del cargo impide o mengua la dedicación para obtener ingresos de actividades económicas privadas. Más importante aún es que el cargo exige gastos para costear funciones públicas, especialmente ceremoniales como misas, danzantes, músicos, cohetes y, sobre todo, convites. Tanto el desempeño del cargo como el gasto se consideran servicios públicos que todo miembro de la comunidad tiene obligación de realizar. (Carrasco 1991: 308-309).

Aguirre Beltrán coincide con Carrasco en lo que corresponde a los dos elementos ya mencionados de escalafón y patrocinio individual, pero los presenta de una forma diferente. Considera que dentro de lo que él mismo llama “complejo cultural de las mayordomías” hay dos rasgos fundamentales en esa institución religiosa:

- 1.) el gasto excesivo que se impone a la persona del mayordomo, el cual contiene por la honra y el ascenso en la escala de prestigio dentro del grupo.
- 2.) La bebida alcohólica consumida de forma ceremonial, lo cual consume gran parte de los recursos<sup>1</sup>. (Cfr. Aguirre Beltrán 1992)

De acuerdo a lo anotado arriba, este autor ve en estos dos rasgos una concurrencia entre las sociedades indias de hoy y las de ayer, donde las mayordomías son una expresión cultural que no puede explicarse desde una sola de las partes:

La investigación etnográfica en Zongolica, al confrontar el pasado, descubre un caso acabado de conversión polar en la práctica religiosa; éste es el que configuran las mayordomías, donde los dioses muertos del panteón mesoamericano renacen en el culto a los santos de la hagiografía católica. Su análisis es, ciertamente, ilustrativo de la continuidad cultural al través de la persistencia del contenido en un nuevo continente; bajo una forma nueva. (Aguirre Beltrán 1992: 142).

Regresando a los dos rasgos antes mencionados, que Beltrán considera fundamentales en la institución de las mayordomías, (gasto excesivo y bebida ceremonial), hay que señalar que los interpreta como un derroche institucionalizado de bienes, lo cual es aceptado por la comunidad como un medio para adquirir poder y prestigio. El lugar privilegiado donde actúan los mayordomos es la fiesta, la cual:

[...] crea una nueva organización social menos señorial y más abierta a la competición por el poder, [...] funda una estructura de gobierno y una jerarquía eclesiástica que emerge del servicio –no remunerado en dinero–, mediante un sistema de cargos ubicados en una escala por la que se asciende grado a grado en dignidad y sabiduría. [...] El cargo implica una economía de prestigio, un gasto cuyo monto sube y se desvanece a medida que se pasan cometidos de mayor responsabilidad; el carguero se siente compelido a acumular bienes de consumo a un compás progresivamente acelerado con el fin de cubrir el derroche súbito de la fiesta. A cambio, suma año tras año poder, carisma y

---

<sup>1</sup> Aguirre Beltrán recuerda que en el contexto indígena prehispánico “la embriaguez no es simplemente concebida como un estado de euforia sino como uno de los medios para alcanzar la esencia de lo sacro; para entrar en comunicación con el orbe sobrenatural. La ingestión de pulque, vino de palma, chicha y otras bebidas fermentadas es un rasgo común no sólo en las festividades invariablemente escenificadas cada veinte días en honor de los grandes dioses que patrocinan los meses del año, sino también en sucesos que nosotros estimaríamos profanos”(Aguirre Beltrán 1992: 146). Más adelante, en el mismo texto, añade: “contemplar el alcoholismo prehispánico en su verdadero contexto y para afirmar que la función integrativa, de coherencia, del alcohol en la sociedad tribal nunca implicó un deterioro grave físico, mental o social” (*Ibid.*p. 149).

vigor mágico hasta convertirse, llegada la edad proveya, en un ser que comparte con dioses y antepasados la esencia inmarcesible de la divinidad. [...] La fiesta es dispensadora de identidad; sólo quienes participan en el sistema de cargos son considerados miembros acabados de la comunidad étnica. (Aguirre Beltrán 1992: 154-155).

Siguiendo con los planteamientos de Aguirre Beltrán, cabe destacar lo que este autor apunta en *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, pues allí enumera algunas funciones características del sistema de cargos, las cuales, acentúan el aspecto político de la religiosidad popular y lo que podría considerarse como una economía indígena de distribución. Dichas funciones son las siguientes (Cfr. Aguirre Beltrán 1967: 200-215):

- 1.) El sistema de cargos pertenece a un sistema político-religioso que concede recursos comunales especiales.
- 2.) Este sistema político-religioso impone la redistribución de excedentes a los miembros del grupo, mediante el consumo de los recursos en actos ceremoniales que benefician a la comunidad.
- 3.) Este sistema ayuda a resolver las tensiones de aquellos que compiten entre sí por el poder.
- 4.) Los funcionarios “político-religiosos” delimitan la comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos locales.
- 5.) El sistema político-religioso vigila las desviaciones de conducta frente al “costumbre”, usando la coerción física y la amenaza de los castigos sobrenaturales.

Cabe incluir en esta discusión, lo propuesto por Eric Wolf (1955 y 1957), cuando distingue entre dos tipos de comunidades, las “abiertas” y las “cerradas”, donde las primeras se identificarían más con comunidades campesinas mestizas cercanas a la hegemonía nacional, mientras que las segundas corresponden a las comunidades indígenas y se caracterizan por formar una especie de pantalla aislante entre sus miembros, diferenciando claramente entre “los de adentro” o propios y “los de afuera” o ajenos, es decir, la sociedad circundante. Según esta propuesta, varias de las prácticas de las comunidades indígenas contemporáneas corresponden al esfuerzo por mantener separados esos ámbitos de lo propio y de lo ajeno, como por ejemplo, el control comunitario de la propiedad de la tierra, lo cual impide a los indígenas vender a “los de afuera”, conservando así su integridad territorial y productiva. De igual manera, al interior de la comunidad, estas medidas sirven para lograr cierta igualdad y equilibrio, como cuando se asegura a todos los miembros, el usufructo de una parcela, lo cual imposibilita la concentración de tierras en unos cuantos. Desde

esta interpretación, las jerarquías de cargos sirven como reforzadores de estas medidas conservadoras y –sobre todo– niveladoras. Los hombres que ascienden en la escala jerárquica cumplen con cargos, civiles y religiosos, en los cuales son inducidos a gastar periódicamente durante las celebraciones comunitarias el excedente que han acumulado en el pasado.

Con respecto a estas comunidades cerradas específicamente en Mesoamérica, Wolf señala lo siguiente:

Históricamente, la configuración campesina corporativa cerrada de Mesoamérica es una criatura de la conquista española. Las autoridades discrepan sobre las características de la comunidad prehispánica de la zona, pero existe el general reconocimiento de que grandes cambios diferencian a la comunidad poshispánica de su predecesora anterior a la conquista. En parte, la nueva configuración fue el resultado de las serias crisis sociales y culturales que destruyeron a más de tres cuartas partes de la población india y la expropiaron de sus tierras y su abastecimiento de agua. Las nuevas comunidades indias recibieron derechos a la tierra como grupos locales, no en razón del parentesco; la autoridad política quedó en manos de los nuevos ocupantes de los cargos locales y se hicieron electivas; los tributos y los servicios de mano de obra recibieron nuevas bases; y el rápido crecimiento de las llamadas cofradías indias después del s. XVI dio a los feligreses una serie de asociaciones organizadas y estables en las que fácilmente se podía conseguir la identificación personal y comunitaria. (Eric Wolf 1981: 88).

Líneas más adelante apunta: “La comunidad campesina corporativa cerrada es hija de la conquista”, aclarando más adelante que “no es un vástago de la conquista en cuanto tal, sino más bien la dualización de la sociedad en un sector dirigente y un sector dominado de campesinos indígenas” (Eric Wolf 1981: 89).

Hay que precisar que esta noción de comunidades cerradas, nos resulta sugerente en cuanto al reconocimiento de una relación conflictiva entre un grupo subalterno frente a uno hegemónico, donde se hace necesaria la distinción entre lo propio y lo ajeno. El término mismo “cerrado” parecería indicar un ostracismo y aislamiento social que no opera dentro de este tipo de comunidades, que siempre han estado articulados –de una u otra forma– con el contexto social más amplio en el que se hallan imbricados.

Ante la concepción de la jerarquía cívico-religiosa, al interior de las comunidades campesinas de ascendencia indígena, como un sistema de cargos constituidos por una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, puede haber otras interpretaciones que integren nuevos elementos en esta reflexión, situando estas jerarquías o cargos en un contexto más amplio de la forma de vida y organización indígena. Concretamente hay que recordar lo que Félix Báez apunta en *Entre los naguales y los santos* acerca de esto: “ninguno de los autores considerados clásicos en el estudio del sistema de cargos cívico-religiosos ha planteado reflexiones explícitas de las vinculaciones que éstos mantienen con la articulación y dinámica de las identidades étnicas” (Báez-Jorge 1998: 38). En esta obra señala que este hueco tal vez se deba a que

los anteriores enfoques han posado su interés en otros aspectos, pero es necesario reconocer el papel que estos sistemas de cargos juegan en el proceso de identidad de las comunidades. En este sentido, es importante reconocer la coherencia de estos sistemas autóctonos, 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 ha sido tan diferente, y que ha ejercido la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

### *3.4.3. Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de ascendencia indígena contemporáneas*

En tiempos contemporáneos, dentro de las prácticas religiosas populares en pueblos campesinos de origen indígena, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes divinos, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial, acercándose su culto más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo (Cfr. Broda 2007a: 9).

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 los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa Catarina o San Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación autóctona de dichas imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como divino, la sociedad humana y la organización social que los sustenta. Lo cual responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial.

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, en el ritual se expresan visiblemente los contenidos abstractos de la cosmovisión (Broda 2001a: 15-45), 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.

Así pues, consideramos que las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí.

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. Con respecto a los santos, Giménez señala:

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. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados *mayordomías*. (Giménez 1978: 66).

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 indígenas, 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.

El entramado social que se articula en derredor de las fiestas religiosas del pueblo en estos contextos culturales, tiene como centro de gravedad la figura del santo o los santos celebrados. Es a partir de estas imágenes y su presencia –considerada como real- que se enarbola este complicado conglomerado ritual.

En este sentido, quien patrocina la fiesta es el santo. Aún los mayordomos, quienes se encuentran indisolublemente unidos a los santos, como los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo, se diluyen al lado de éste, quedando como meros acompañantes del personaje sagrado. Los mayordomos se convierten en una especie de “brazos y piernas” del santo (Cfr. Gómez Arzapalo 2010), pues es el santo quien “oye la misa”, o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en parte del cortejo del santo, pero el protagonista es éste último.

Desde esta perspectiva, la relación entre los hombres y los Santos es compleja y profunda. Se enraza no solo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que lo ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana, o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, sino que también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo precolombino. Creencias que fueron armonizadas de algún modo con la nueva realidad traída por los conquistadores.

El culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, a través de las imágenes religiosas los entes divinos están presentes tangiblemente involucrados en las actividades humanas amparando además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones, etc. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación a los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola. Todas estas razones los hacen muy populares, a la vez que apreciados y temidos.

La forma de tratar a los santos en estos pueblos campesinos de ascendencia indígena, denuncia una concepción del mundo, la trascendencia y lo divino que definitivamente no proviene de la religión católica oficial.

El santo se considera como una persona en sí misma, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un

mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, immanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente), (Cfr. Gómez Arzapalo 2009: 253-256).

En base a lo observado en los cultos populares en los pueblos donde he tenido oportunidad de realizar trabajo de campo en México, a saber, en el estado de Morelos (Atlatlauhan, Yecapixtla, Cuautla, Oaxtepec, Tlayacapan, Amayucan, Tepalcingo, Mazatepec, Chalcatzingo), el estado de México (Xalatlaco, Tlilapa, Chalma, Ocuilan, Amecameca) y en el estado de Hidalgo (Ixmiquilpan), esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que otorgue algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

En este orden de ideas, y atendiendo a la dinámica cultural interna de estos pueblos, los Santos son integrados al repertorio de entes divinos autóctonos, a través de la vivencia religiosa popular que opera en estas comunidades depositaria de un largo e intrincado proceso de resignificación y resemantización, dando lugar a un mestizaje interminable, donde en palabras de Luis Millones: “se descubre, a la lejanía, la oscurecida presencia del cristianismo, detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye” (Millones 2010: 54).

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia*, (Cfr. Gómez Arzapalo 2009: 7-32), expresión que responde a la

forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son asumidos 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.

Uno de los puntos sintomáticos más relevantes dentro de las prácticas religiosas populares son las imágenes mismas de 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 los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa Catarina o San Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes. Evidentemente esto no proviene de la enseñanza clerical, que insiste en los niveles de veneración, con las referencias a la latría, dulía e hiperdulía<sup>2</sup>. Más bien responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial. 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.

Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades sobrenaturales cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sobrenatural que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí.

Los santos se muestran como verdaderos actores al interior de los pueblos y 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

---

<sup>2</sup> Desde la teología católica, la latría es la adoración debida sólo a Dios, la dulía, es la veneración debida a los santos y la hiperdulía, la veneración especial debida a la Virgen María, por ser madre de Dios.

les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. No podemos dejar de destacar lo que Millones llama "la violencia de las imágenes" en ese proceso de apropiación de los nuevos seres sobrenaturales 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 indios las imágenes, y cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a estos nuevos personajes sobrenaturales. Báez-Jorge, por su parte, apunta que "los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación", (Báez-Jorge 1998: 49-50).

El santo y su fiesta, es mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión, implica la organización de la comunidad en lo económico durante todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario más allá de lo requerido inmediatamente para la fiesta.

El santo queda constituido como una figura central del proceso social implícito en la fiesta religiosa, un proceso que implica una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas entre familias, estrategias económicas aplicadas durante todo el año, y la participación (o no-participación) de las familias de la comunidad y la consecuente incorporación o rechazo que cada una implica.

#### *3.4.3.1. Algunas consideraciones históricas acerca del culto a las imágenes en el cristianismo*

La cuestión de las imágenes en la religiosidad popular de las comunidades campesinas en México es de suma importancia debido a que es la imagen 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 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 vestan, 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 le cae bien y se lleva bien con todos? también tiene sus diferencias con algunos, así que es totalmente indiferente frente a ellos, o francamente hostil 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, y 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. 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 estaría más bien enfocado a la construcción de un *ethos* específico, donde lo que se espera del santo es primordialmente espiritual y no material, recibiendo –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 que estamos estudiando en esta tesis, puede expresarse en tres puntos esenciales que se han develado desde la labor etnográfica:

- a.) La imagen del santo en la religiosidad popular no representa a un ausente, sino que es él.
- b.) En la oficialidad católica el santo es 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.
- c.) 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 el otro ¿cómo lo interpretaron aquéllos a quienes se los enseñó? Estas preguntas pueden –y deben- referirse al momento mismo del contacto en el s.XVI, pero en realidad son 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, etc. 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 incorporación 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 para 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.

Así pues, aquí me propongo hacer una breve revisión de algunos datos históricos que no podemos pasar por alto, del momento del primer contacto entre el catolicismo y los indígenas.

Es necesario recordar que en el momento que los europeos arriban a América, Europa se encuentra dividida por el surgimiento del protestantismo. El movimiento de la Reforma protestante amenaza seriamente la hegemonía católica consolidada siglos atrás. Esto originará un movimiento desde el catolicismo para hacer frente a los embates de los protestantes y será la Contrarreforma, que hará hincapié explícitamente en los puntos donde los protestantes han introducido una nueva interpretación a cuestiones que tradicionalmente se habían desarrollado sin problemas.

En este contexto, el Concilio de Trento, celebrado de 1545 a 1563, se constituye en una respuesta de la iglesia a los embates del protestantismo. Así, en las decisiones tomadas en este concilio es evidente que se responde a cada uno de los principales puntos cuestionados por los protestantes, a saber:

- la indisolubilidad matrimonial y la imposibilidad del divorcio
- la virginidad de María, madre de Dios
- la presencia real de Jesucristo (“en cuerpo, alma y divinidad”) en la hostia consagrada
- la necesidad de la intermediación de la Iglesia entre los hombres y Dios

- el celibato obligatorio de los sacerdotes
- el bautizo de infantes
- la validez de la veneración de las imágenes religiosas

Este concilio establece puntos doctrinales mucho más concretos que el precedente (el concilio de Florencia, celebrado de 1438 al 1445), pues es totalmente una respuesta al problema concreto del protestantismo, en un intento claro por mantener la hegemonía católica frente a la crisis originada por el cisma.

Desde mi punto de vista, tres de estos puntos son muy destacables y tenemos que considerar de manera especial, los que corresponden a la Virgen y a la hostia consagrada, dada la importancia de las marionetas y el *Corpus Christi* en la religiosidad colonial; y el tercero, el tema que aquí nos ocupa, la cuestión de las imágenes.

La vigésimo quinta sesión del Concilio de Trento en diciembre de 1543 repite fielmente los principios establecidos desde el Concilio de Nicea II en el 787:

El santo Sínodo ordena que las imágenes de Cristo, la Virgen Madre de Dios, y otros santos deben ocupar sus puestos y ser guardados especialmente en las iglesias, que se les debe brindar honor y reverencia a ellos (*debitum honorem et venerationem*), no que se piense que cualquier divinidad o poder reside en ellas en virtud del cual deban ser venerados, o que pueda pedírseles cualquier cosa a ellas, o que debe ponerse alguna confianza en las imágenes, como era hecho por los paganos que depositaban su confianza en sus ídolos, sino porque el honor que se muestra hacia ellos esta referido a los prototipos que ellos representan, de modo tal que besándolas, descubriéndonos, arrodillándonos ante las imágenes adoramos a Cristo y honramos a los santos cuya semejanza portan. (Trento, Ps. cxxxiv, 15 sqq.)

No queremos decir –de ninguna manera- que la reflexión del catolicismo empezó con Trento, pues como ya pertinentemente apunta José Sánchez Herrero:

Para familiarizar a los fieles con los temas bíblicos la Iglesia utilizó lo que se llamó la *predicación muda*, esto es, la imagen. Escribiendo al obispo de Marsella, que se quejaba de ver a sus fieles adorar a las imágenes, el papa Gregorio I Magno (590-604) le recomienda no suprimirlas: “a fin de que los iletrados puedan al menos mirando a las imágenes... Una cosa es adorar las imágenes, y otra aprender, a través de la historia representada por la imagen, lo que se debe adorar”. Esta carta que ha pasado al Derecho Canónico, define la actitud ante las imágenes. (José Sánchez Herrero 2005: 25).

Así pues, la discusión acerca de la validez o no de la veneración de las imágenes, hunde sus raíces en siglos atrás, pues la Iglesia siempre se ha preguntado qué separa la exageración en la veneración de la idolatría. Lo que aquí nos interesa destacar es que en el momento del primer contacto entre españoles e indígenas mesoamericanos, los parámetros oficiales de la Iglesia estaban centrados en su atención, entre otras cosas, en el uso de la imagen, no sólo por razones piadosas y

didácticas, sino como elemento identificador de lo católico frente al enemigo protestante. Así, no es difícil pensar, en la insistencia de los frailes mendicantes entre los indios para venerar las imágenes, pues estaba en la punta de la discusión teológica de la época y era la última palabra del clero en cuanto a formulación dogmática a través de las decisiones tridentinas.

Sin embargo, lo que nos interesa destacar es 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 tajantemente 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).

### 3.5. *La Iglesia frente a las manifestaciones religiosas populares: de lo prohibido a la integración litúrgica*

Lo que podamos decir acerca de la religiosidad popular necesariamente se alimenta de una dicotomía que opone a ésta aquella otra 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 ésta de darse entre los estratos de población «bajos» del sistema de estratificación social, 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 lo que es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, en relación a sí misma - la religión oficial-, juzgada a priori como “auténtica” y “verdadera”.

Para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerar a éste 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 la puesta en relación con su respectivo contrario, pues no podemos perder de vista que la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de 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, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que 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 ser usada 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 redituarse en beneficio propio.

Desde los pronunciamientos oficiales de la iglesia en cuanto a la religiosidad popular destaca el contenido en los documentos de Puebla, donde se define este fenómeno, desde la perspectiva eclesiástica como:

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. (CELAM 1979: num. 444).

A pesar de este intento de acercamiento a la instancia religiosa no oficial, más adelante en el documento se puede apreciar el intento de control pastoral con el que se exhorta a los obispos, sacerdotes y agentes de pastoral a “tomar el control” de la religiosidad popular, para “salvarla de las desviaciones”, por eso asevera: “Por falta de atención de los agentes de pastoral y por otros complejos factores, la religión del pueblo muestra en ciertos casos signos de desgaste y deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos” (CELAM 1979: num. 453). Y más adelante, apunta lo que considera aspectos negativos de este tipo de religiosidad:

Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización. (CELAM 1979: num. 456).

Debido a estas características que se consideran peligrosas –desde la religión hegemónica-, se propone la imperante tarea de la iglesia para redefinir la religiosidad popular:

Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el panssexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja. (CELAM 1979: num. 469).

Desde esta aproximación queda claro que el conflicto entre ambas instancias responde a proyectos implícitos en cada una de ellas, los cuales son antagónicos y establecen una relación dialéctica preñada de tensiones, contradicciones y estrategias de solución diversas provenientes de ambos lados.

### *3.6. Concepción de la divinidad en contextos campesinos de origen indígena*

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 rija. Esta forma de religiosidad se acerca más al politeísmo que al monoteísmo. 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 palabra misma “Dios” proviene en su raíz más profunda del griego Θεός, en nominativo, que significa “el dios”, usado

para la referencia a Zeus como líder de una comunidad de entes divinos, una comunidad jerarquizada donde Zeus era el que detentaba el poder absoluto sobre los demás entes divinos y sobre el resto del cosmos. Así pues, la palabra "Dios" proviene del latín "Deus" que a su vez viene del griego "Zeus", quien en su mitología era el dios de los dioses. La palabra "Zeus" cambió a Deus y después a Dios.

La visión judaica aporta a esa visión de lo divino la peculiaridad del monoteísmo. Yavé como el único Dios, sin semejantes, tan intangible y lejano que ni siquiera su nombre puede ser conocido, mucho menos pronunciado. Un Dios celoso que no acepta rival y frente al cual todo otro ente divino es atacado, derrotado y desechado por el único y todopoderoso Dios verdadero.

El cristianismo conjunta ambas tradiciones en lo referente a la concepción de la divinidad. Postula un Dios único, lejano en principio, pero cercano al hombre por su decisión en la encarnación. Sin embargo, no se agota en esta concepción judaica, sino que integra numerosos elementos del mundo griego, el nombre en principio, como ya habíamos mencionado líneas arriba, pero también en un sentido mucho más profundo al identificar a este Dios único con el λόγος, en los primeros años del cristianismo donde se intentaba expresar el contenido cristiano echando mano de lo existente y operante en los ámbitos culturales interactuantes en ese contexto específico: judío, griego y romano. El prólogo del evangelio de San Juan es el ejemplo más representativo de esta unión: "En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios" (Jn 1, 1 y ss). Ese Verbo, o λόγος, se identifica plenamente con Jesucristo, con todos los atributos de Dios, expresado ahora con el λόγος que desde Heráclito, trataba de dar cuenta –dentro de la filosofía griega- del principio de todo. Se unifican así dos tradiciones que parecían irreconciliables, el judaísmo y el ámbito racional griego; por un lado Yavé, el eternamente lejano e innombrable, con el Θεός, jerarca de una comunidad de dioses, identificado plenamente con el λόγος como principio de todo lo existente y principio ordenador del cosmos desde la filosofía griega.

Esto se refleja en la incorporación dentro del cristianismo de ciertos aspectos que –en el fondo- implican contradicción, como la creencia en la inmortalidad del alma (proveniencia griega) matizada desde lo cristiano por un premio o castigo de acuerdo a la vivencia ética; y la resurrección (proveniencia judía) como propuesta novedosa en un contexto cultural donde la muerte era concebida como la extinción absoluta, la total inexistencia, un contexto en el que la sugerencia de una resurrección, representaba una gran noticia, ya que tradicionalmente dentro del judaísmo la única forma posible de subsistir de alguna manera al acontecimiento de la muerte era la descendencia. ¿Para qué una propuesta de resurgimiento de la vida, cuando la vida misma está garantizada en un alma inmortal? Ambas proveniencias culturales se conjuntan en una nueva propuesta religiosa cristiana, en la que adquiere preeminencia la adscripción incondicional a un

determinado camino ético que se considera único, verdadero y bueno, a imagen del Dios que lo establece.

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, 2001 a y b).

Un término que podría resultar propio, 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 católicos después de la conquista.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en 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 sobrenaturales. 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. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados "mayordomías", (Giménez 1978: 66).

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).

### *3.6.1. El Diablo como personaje numinoso en Xalatlaco, Mex.*

Xalatlaco es una comunidad de origen náhuatl que se encuentra situada entre la Ciudad de México y la de Toluca, trasladarse a una u otra de estas urbes desde Xalatlaco toma entre 30 y 45 minutos. Se trata de una comunidad que conserva celosamente sus rituales y los mecanismos que los posibilitan en la práctica, tales como mayordomías, fiscalías, danzantes, entre otros.

El pueblo se divide en cuatro barrios, los cuales llevan el nombre de sus santos patronos: San Agustín, San Juan Bautista, San Francisco de Asís y San Bartolomé Apóstol. En cada uno de estos barrios, se tienen otros santos –aparte del patrono- que “viven”<sup>3</sup> en el barrio, tal es el caso de San Rafael que vive en la misma iglesia con San Juan Bautista, o Santa Mónica, que vive con su hijo: San Agustín, y San Isidro Labrador, que al no tener casa propia “es arrimadito” –según lo refieren tiernamente los pobladores del barrio- y vive con San Agustín y su madre. La Santa Cruz, tiene casa aparte, pero dentro del mismo barrio de San Agustín. Se trata de una pequeña capilla en el borde del cráter del volcán Cuáhuatl, obviamente a las afueras del pueblo, pero en territorio del barrio de San Agustín.



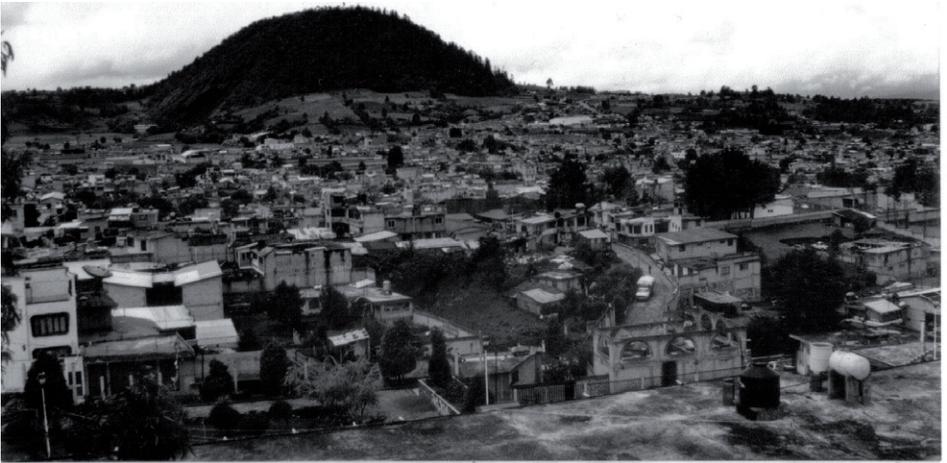
**Imagen 1. San Agustín en su templo ataviado para su fiesta. En el territorio de este barrio se encuentra el volcán Cuáhuatl en cuya cima está la Iglesia de la Santa Cruz (tiempo diurno), y en el interior del cráter se le reza al Diablo (tiempo nocturno). Foto del autor.**

En esa capilla está la Santa Cruz, pintada de verde agua, y es a donde acuden las demás cruces del pueblo a “oír misa juntas” el tres de mayo. Ahora bien, el hecho de que esta iglesia de la Santa Cruz se encuentre en este lugar, no impide que a unos metros de distancia, en otra dimensión,

---

<sup>3</sup> Según lo refieren los habitantes del pueblo. Ellos usan tal cual este término para referirse a la presencia o estancia de la imagen en el templo.

pues es dentro del cráter, y en otro momento de dominio –la noche- sea el punto de encuentro de algunos habitantes del pueblo con el Diablo. Este hecho marca de por sí esas rupturas anunciadas desde el título: tiempo y espacio interactúan y conforman –juntas- una realidad específica. El espacio combinado con un tiempo determinado, genera una realidad completamente diferente al mismo espacio bajo el influjo de un tiempo diferente. El día y la noche, en el cráter del volcán, son realidades diferentes, donde preside un ente sagrado el lapso diurno: la Santa Cruz, y otro el lapso nocturno: el Diablo. Las vivencias experimentadas en una u otra realidad se concibe que varían no por el flujo de un tiempo cronometrado, sino por el ámbito de dominio ejercido por esas fuerzas sagradas que presiden dicha realidad (entendida como conjunción de un tiempo y un espacio definidos).

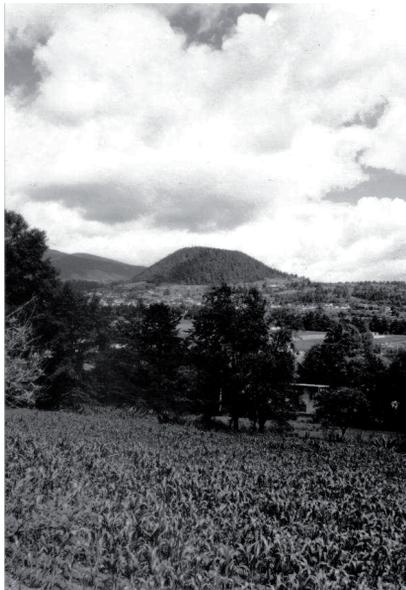


**Imagen 2. El volcán Cuáhuatl en Xalatlaco, Mex. visto desde el cerro donde está la Iglesia de San Francisco, en el barrio del mismo nombre. Foto del autor.**

En este lugar concreto en lo alto del Cuáhuatl, de acuerdo a lo que refieren habitantes entrevistados, es posible invocar al Diablo para pedirle favores, lo interesante es percatarse que de acuerdo a la lógica de estos habitantes, el establecer cierto tipo de contacto con este personaje numinoso, no tiene repercusión alguna en el hecho de seguir siendo tan buenos cristianos como siempre lo han sido. Al parecer se trata de ámbitos de dominio en lo referente a los personajes divinos, pues Dios, la Cruz, la Virgen, San Bartolomé, San Juan, etc. hacen favores que el Diablo no hace, en contraposición el Diablo, hace favores que los otros santos no pueden o no quieren hacer. Así como Dios y la Virgen son buenos para ciertas cosas, el Diablo lo es para otras, y “hace cosas” que los otros santos no hacen. Así pues, desde lo referido por habitantes de Xalatlaco, al

preguntárseles sobre este tema, refieren distintas habilidades del Diablo, como personaje numinoso, que definen su ámbito de acción. Lo refieren como un personaje al margen del ámbito de las reglas, por eso hace lo que los santos –mejor portados que el Diablo- no pueden hacer. Cuando se trata de dañar a otros directamente (porque en su perjuicio está mi beneficio, en la lógica de que “su pérdida es mi ganancia”) no se puede contar con los santos de la iglesia, pues francamente no le entran a esos “trabajitos”. Sin embargo el Diablo sí lo hace, así que si un comerciante quiere prosperar y para eso necesita que la competencia tenga malas ventas, el Diablo se considera un ente con el cual se puede tratar y obtener favores en ese sentido.

Como es de esperarse, hay infinidad de relatos en torno al lugar y las precauciones necesarias debidas para cuando alguien quiere ingresar a ese espacio. Es común en las narraciones, la referencia a encontrarse uno mismo perdido en un lugar bien conocido y cotidiano, de pronto la vereda que se estaba siguiendo desaparece, se pierde y no hay modo de seguirla, pasan cosas extrañas, como que la maleza se cierra, hay confusión y por supuesto, temor. En el cerro *Cuáhuatl* en Xalatlaco, varios informantes refieren que si uno va a subir el cerro, se debe pedir permiso, especialmente si va al cráter. Y si uno quiere sacar algo del cerro, lo debe pagar, esto fue especialmente referido por “pajareros”, que capturan cardenales, gorriones y cenizotes para venderlos.



**Imagen 3. El volcán Cuáhuatl visto desde afuera del pueblo de Xalatlaco, Mex. en los campos de cultivo de maíz que lo circundan. Foto del autor.**

En todo caso, en el cráter del volcán Cuáhuatl en Xalatlaco, Mex, el hecho de no pedir permiso para acceder al espacio del cerro, o bien, para tomar bienes del mismo, es castigado con el extravío del camino. De forma inexplicable, lo ordinario se convierte en extraordinario, lo conocido en desconocido, y el espacio parece abrir un paréntesis dentro del cual guarda otro espacio completamente diferente, ambos coexistiendo de alguna manera pero en dimensiones diferentes.

Un joven narraba en el 2004, que en una ocasión que quiso subir –al atardecer- al volcán Cuáhuatl, se metió en una vereda y no siguió la brecha abierta para los coches. Una vez que se internó en el bosque, la vereda se fue diluyendo cada vez más hasta desaparecer. Aún así, siguió caminando, convencido que subiendo, tarde o temprano, llegaría a la cima. Sin embargo el camino se hizo cada vez más escarpado, resbaloso y peligroso, con tierra y piedras sueltas, además de volverse más empinado. Llegado a esta situación, quiso regresar sobre sus pasos, pero no vio ya la vereda que había seguido hasta perderla (la cual debía estar unos metros atrás), además de que el camino era tan empinado que tuvo que bajar sentado en el piso, dejándose deslizar entre la tierra y piedras sueltas. Cuando por fin pudo llegar a la base, ya había oscurecido. Pasados unos días –y el susto- regresó al lugar y encontró la vereda abierta y despejada, fácilmente diferenciable y que se podía seguir con la vista hasta la cima. Este joven reconocía no haber pedido permiso al Señor del Monte para subir y le atribuyó a eso dicha experiencia, lo cual fue un “encanto” o “encantamiento”.

Esto también se ha registrado en otras regiones de origen indígena, en lo particular refiero la experiencia de mi abuelo materno Don Guadalupe Dorantes en Potrero del Llano, Veracruz, quien narra su encuentro con “El Encuerado”, cuando yendo al monte a juntar forraje para las bestias – junto con su amigo “El Camarón”- después de varios tragos bromeaban los dos compadres sobre la proximidad del atardecer y la posibilidad de que se les apareciera “El encuerado”, nombre para designar al Diablo. Haciendo caso omiso de las recomendaciones de mi abuela, Doña Sofía Sierra, de que con esas cosas no se juega y es mejor respetar ciertos temas. Cuando llegaron al lugar donde cortarían el forraje, ataron las bestias a un árbol al borde del camino y empezaron a hacer los atados, cuando ya atardecía, cargaron los animales, los desataron y ¡oh, sorpresa! No había camino, además de que la maleza estaba muy crecida y estorbaba la vista y el paso, lo cual, obviamente, no estaba así cuando llegaron. Tomaron los machetes y empezaron a abrirse camino, encontraron los árboles, tal como los recordaban, el lugar donde juntaron el forraje e hicieron los atados estaba allí y lo reconocían, pero no estaba el camino. Comenzaba a oscurecer, y ya asustados, decidieron descargar a los animales y soltarlos para seguirlos y que ellos los regresaran a casa. Así lo hicieron y salieron del lugar siguiendo a las bestias, ya oscuro, con un buen susto y sin forraje. Al día siguiente al salir de la estación de petróleo regresaron al lugar de los hechos para descubrir que allí estaba el camino, sin maleza, y junto a él, las cargas de forraje que tiraron la tarde anterior.

Es interesante en este caso, la referencia explícita al atardecer y el caer de la noche, un mismo espacio en un momento diferente es completamente otro, tal y como ocurre en el caso de Xalatlaco, donde el mismo lugar es para el culto de la Santa Cruz y tratos con el Diablo, diferenciándose por el tiempo: la Cruz de día, el Diablo de noche. Ahora bien, en relación al tiempo, no en todas las referencias se incluye el rompimiento con el tiempo en dichas experiencias, pero en varias sí hay esa coincidencia, que cuando se está perdido, el tiempo que vive quien experimenta esta situación, no corre a la par del tiempo del resto de la población, quien está perdido puede haber sentido que pasaban una o dos horas, para que –de regreso en el pueblo- enterarse que han transcurrido dos o tres días.

Así pues, podemos concluir que al incorporarse al repertorio religioso indígena - más estudiado hasta hoy en Mesoamérica y los Andes- los diferentes personajes provenientes del catolicismo, el diablo quedó también incluido junto con la Cruz, Cristo, la Virgen, Dios Padre, los Ángeles, San Pedro, San Juan, etc.

Cada uno de estos seres se integró con potencias específicas en el contexto indígena, de tal manera que así como en contexto mesoamericano, la Cruz y San Isidro Labrador son buenos para traer la lluvia; San Juan y la Asunción son buenos para moderar el temporal; San Miguel Arcángel lo es para espantar el hambre; de igual manera el Diablo lo es para otras cosas, y ayuda en ciertas cosas concretas, en las que no ayudan ni Dios, ni la Virgen, ni ningún otro santo.

Así pues, el personaje del Diablo quedó integrado en cierto sentido, como un santo más del santoral católico, con funciones específicas propias, un ámbito propio de dominio y poder para actuar sobre él, lo cual denota un proceso cultural sincrético, cuya conformación respondió a las necesidades concretas de las sociedades que lo generaron en una dinámica interacción entre lo propio y lo impuesto.

### *3.7. Etnocentrismo e idea de Dios*

Es evidente, entonces, el marcado carácter etnocéntrico en la concepción de la divinidad. No solamente refiriéndonos al momento del primer contacto entre indígenas y españoles, sino en el posterior desarrollo en los pueblos colonizados durante siglos, y posteriormente su reformulación a través del período independiente hasta llegar a la época contemporánea.

La negación del otro se manifiesta en múltiples sentidos, uno de ellos –el que aquí nos ocupa- en lo religioso. No se trata solamente de que se niegue a los entes divinos indígenas, sino que aún la forma de entenderlos, para luego descartarlos, no atiende a la originalidad propia de estos grupos en la forma de concebirlos, como si fueran incapaces de generar una visión religiosa propia desde su cultura, se les considera como “gente sin historia” (*Cfr.* Wolf 1987), como un “relleno

social” en las diferentes etapas históricas de los actuales estados modernos latinoamericanos, los eternos “menores de edad” que requieren la tutoría de los grupos hegemónicos.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone –con distintos niveles de violencia- un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una *visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre* (Broda 2001a: 16).

Desde esta perspectiva, los santos –ya reformulados en estos contextos indígenas- se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos personajes tuvo. De hecho, dicha resignificación, es entendible y operativa solamente en el contexto social e histórico concreto que la formula, así, no es posible hacer una generalización de la resignificación indígena –por ejemplo- de San Isidro Labrador en general, para todos los grupos indígenas de todas las épocas en todos los contextos sociales. Pero el hecho de que tal o cual población reformule a tal o cual santo de una manera determinada, alejándolo de la propuesta oficial y atendiendo a su peculiaridad social e histórica como pueblo, refuerza el planteamiento de este enfoque teórico.

### *3.8. La religiosidad popular como forma de existencia social generadora de identidad*

La religiosidad popular en su complicada constitución incorpora elementos de la religión oficial seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado, de acuerdo a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades campesinas de ascendencia indígena, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura del santo patrono del barrio- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Este proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en estos pueblos, implica no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión –los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria- sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de

conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no-participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular, posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser “pueblerinos”, diferentes a sus vecinos mestizos urbanizados, en otras palabras, una separación evidente entre los ámbitos de lo local y lo global.

Los procesos sociales que se entrecuzan en la dinámica de la religiosidad popular en estos contextos culturales, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

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.

Impulsada por su propia lógica interna, el ritual 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.



#### **IV. Presentación del fenómeno: diversos datos de campo**

##### *4.1. Fiestas de santos en el ciclo de Cuaresma y Semana Santa en los estados de Morelos y México*

En seguida me referiré a tres casos concretos, donde puede apreciarse la forma particular de concebir y tratar a los santos en este contexto religioso popular en comunidades campesinas de origen indígena en el Estado de México y Morelos, en el ciclo festivo de Cuaresma y Semana Santa. Presentaré cuatro ejemplos que denotan algunos rasgos de lo apuntado más arriba en el capítulo anterior con respecto a las fiestas de los santos en contextos culturales de ascendencia indígena.

- Fiesta en honor a la Virgen del Tránsito, el Cuarto Viernes de Cuaresma, en Tlayacapan, Mor.
- Fiesta en honor al Cristo del Calvario, el quinto Viernes de Cuaresma, en Ocuilán, Mex.
- Martes Santo en Tepalcingo, Mor. Procesión y reunión de las imágenes en el Santuario de Jesús Nazareno.
- Fiesta de Santa Catarina, el martes santo en Huazulco, Mor.

##### *4.1.1. Fiesta en honor a la Virgen del Tránsito, el Cuarto Viernes de Cuaresma, en Tlayacapan, Morelos*

En la feria del tercer viernes de cuaresma en Tlayacapan, destaca el culto que los de Tepoztlán y Tlayacapan le ofrecen a la Virgen del Tránsito. En esta imagen se trata de una virgen de la “dormición”<sup>4</sup>, recostada en su ataúd de cristal (de la misma forma que los santos entierros).

Esta virgen permanece todo el año en su iglesia, muy pequeña y discreta, en la zona céntrica de Tlayacapan, y para su fiesta en este cuarto viernes de cuaresma, será trasladada a la capilla del Progreso en las afueras del pueblo. El traslado tiene lugar el jueves, de tal manera que amanezca el viernes en su lugar de fiesta. La participación no sólo incluye a los habitantes de Tlayacapan, sino también a los de Tepoztlán. Es interesante recordar el relato de esta imagen, para entender esta conjunción de localidades. Según refieren los habitantes, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y fue llevada a Tlayacapan para ser restaurada. Cuando estuvo lista, los de Tlayacapan fueron a avisar a Tepoztlán que podían venir a recogerla, pues estaba terminada, ellos acudieron a recoger la imagen a Tlayacapan, y cuando se la llevaban se puso tan pesada que no hubo manera de cargarla, por lo que se quedó en Tlayacapan. En el lugar donde se puso pesada se construyó su iglesia, y para su fiesta cuenta con mayordomía en ambas comunidades.

Volviendo al jueves del traslado de la imagen, los de Tepoztlán salen el miércoles en la noche, o primeras horas del jueves para estar en la iglesia de la Virgen del Tránsito entre cinco y

---

<sup>4</sup> Dentro de la tradición católica, la Virgen María, por ser madre de Dios encarnado, no conoce la muerte y es asunta en cuerpo y alma al cielo. Así, la escena de su “muerte”, no es propiamente una muerte, sino que se duerme, de ahí el término de la dormición de María. Mediante ese sueño transita de este mundo al otro, de ahí el nombre de la Virgen del Tránsito.

seis de la mañana, allí los esperan los mayordomos de Tlayacapan con atole y tamales, para salir en procesión a la capilla del progreso. A esas horas de la mañana ya está lista, a lo largo de todo el recorrido, una alfombra de aserrín pintado. Cada familia se encarga del pedazo de calle frente a su domicilio o terrenos. En la medida de lo posible, tratan de absorber los huecos dejados por los no católicos quienes se niegan a participar, los únicos huecos que quedan, son los puentes o tramos deshabitados. Cada familia saca fuera de su puerta un pequeño y sencillo altar, básicamente una mesa con un mantel blanco, flores y una imagen de la Virgen del Tránsito. Nadie puede pisar la alfombra hasta que pase la virgen, por eso, ésta encabeza la procesión, seguida por los asistentes de Tepoztlán y luego los de Tlayacapan, los cuales se van agregando a lo largo del camino. Es interesante señalar que no obstante la alfombra de aserrín quede ya descompuesta, no se barre nada hasta el sábado en la mañana.

Una vez que la procesión llega a la capilla del progreso se coloca la imagen dentro del templo bellamente adornado con decenas de palomas vivas, encerradas de dos en dos en jaulas para pájaros ataviadas con banderas de papel de china de colores. Las aves permanecerán allí junto con la virgen hasta el domingo siguiente, y diario se les sirve comida y agua limpia. Es un espectáculo singular, pues las paredes del templo se llenan de arriba a abajo con clavos para colocar las jaulas, y el murmullo de las palomas encerradas junto con el olor y frescura de las flores genera una atmósfera muy agradable. Los habitantes dicen que a la virgen le gustan las palomas, y palomas le dan, es porque está dormida y el murmullo de estas aves la arrulla.



**Imágenes 4 y 5. Jaulas con palomas en el templo del Progreso, donde permanece la Virgen del Tránsito durante su fiesta en el Cuarto Viernes de Cuaresma. Tlayacapan, Mor. (Fotografías del autor).**



**Imagen 6. Interior de la Capilla del Progreso, en Tlayacapan, Mor. Fiesta de la Virgen del Tránsito. (Fotografía del autor).**

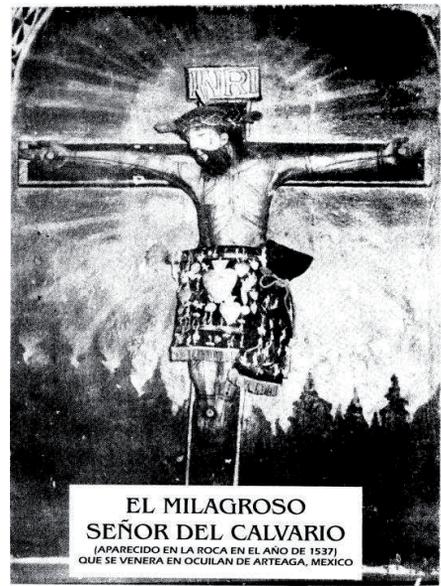
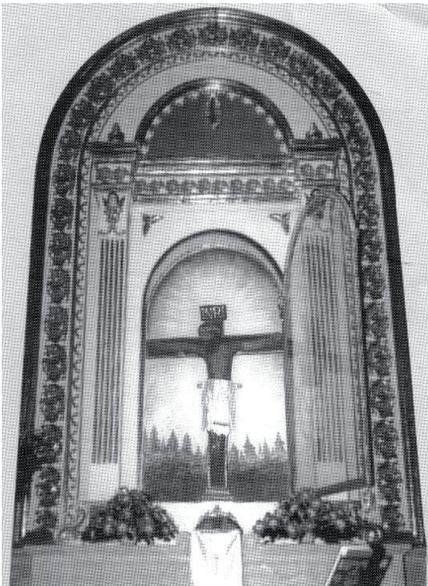
Este día hay danza de pastoras de Tepoztlán, en toda la fiesta participan un grupo de pastoras de Tepoztlán y otro de Tlayacapan, a los de Tepoztlán les corresponde jueves y viernes, y a las de Tlayacapan, sábado y domingo.

Después de esta celebración del traslado el jueves, el viernes cuarto de cuaresma transcurre como un día de feria, hay puestos de comida, y en mucho menor medida, de productos varios. A lo largo del día acuden varios grupos musicales a cantarle las mañanitas a la virgen, hay misas, rezos, danza de pastoras (de Tepoztlán) y fuegos artificiales en la noche. Posteriormente, el sábado, se barre en la mañana el aserrín de la alfombra sobre la que pasó la virgen del tránsito el jueves anterior, cada quien barre lo que puso. A partir de las diez de la mañana aproximadamente, comienzan una procesión de las pastoras de Tlayacapan, todas vestidas de blanco, cargando una imagen de la virgen del tránsito. Recorren varias calles, tocando una campana y rezando, hasta llegar a la capilla del progreso donde bailan el resto del día, hasta ya entrada la noche. Según refieren algunos organizadores de esta fiesta, antes se bailaba toda la noche y seguía la fiesta todo el domingo, pero ahora ya nadie se queda, por eso terminan en la noche, cierran el templo y reinician en la madrugada del mismo, alrededor de las cinco, nuevamente con las pastoras de Tlayacapan, que bailan todo el día hasta las ocho de la noche, hora en la que sale la procesión que regresa a la

virgen del tránsito a su iglesia. Una vez que la imagen está de vuelta en su lugar, todos los asistentes pueden pasar a cenar a la casa del mayordomo de la virgen del tránsito de Tlayacapan.

*4.1.2. Fiesta al Cristo del Calvario el quinto Viernes de Cuaresma en Ocuilan, estado de México*

En Ocuilan, la feria del quinto viernes se realiza en honor al Cristo del Calvario. Esta imagen se encuentra en la cima de un cerrito que está en las orillas de la población. Desde la parroquia – dedicada al Santo Santiago- se puede observar perfectamente el pequeño cerro con su iglesia en la cima. El Cristo del Calvario es un cristo crucificado, que sostiene se apareció en 1537. Los habitantes de Ocuilan aseveran que es el mismo cristo que el de Mazatepec y por eso se le da culto en la misma fecha, es decir, el quinto viernes de cuaresma.



**Imágenes 7 y 8. Cristo del Calvario en Ocuilan, Edo. de México. Imágenes tomadas de las estampas repartida por los mayordomos del 2005, en la fiesta del quinto viernes de cuarsma.**



**Imagen 9. Iglesia de El Calvario, en Ocuilan, Edo. de México. Día de la fiesta del quinto viernes. (Fotografía del autor).**

El viernes de la fiesta, inician las mañanitas desde muy temprano, los grupos de banda y mariachi van acercándose a la iglesia del Calvario y tocan de acuerdo a lo contratado, media hora, una hora completa, y de vez en cuando alguien que se luce pagando una hora y media. Esto no es un espectáculo para un público espectador, de hecho, las primeras mañanitas a las seis de la mañana, tocan solos con el santo y algún mayordomo que barre el atrio. A medida que avanza el día, los grupos se enciman y puede observarse a un mariachi frente al altar, tocando al mismo tiempo que una banda norteña en la entrada y otra banda de viento detrás de ella, ya en el atrio. Lo importante es que al Cristo se le cumpla con lo acordado. Unas mañanitas son puestas por los mayordomos, pero la mayoría provienen de particulares que pagan una promesa o piden un favor especial. A lo largo de la semana, especialmente en viernes, sábado y domingo, pueden cantarse hasta cuarenta mañanitas, todas programadas entre seis de la mañana y el mediodía.

Mientras las mañanitas son tocadas ininterrumpidamente, van llegando las demandas del Señor del Calvario, de distintas procedencias, tales como: Toluca, Tenancingo, Malinalco, Atlapulco, Santiago Tianguistenco, todas en el estado de México, y Cuautla, Cuernavaca, Tlayacapan, Yauatepec, en el estado de Morelos. Estas demandas, van desde un pequeño grupo de cuatro personas cargando una imagen en sus manos y tocando una campana, hasta procesiones de más de treinta personas con velas, una imagen en andas y una banda que los acompaña. Sea cual fuere el caso, todas llegan exclusivamente el viernes, pues como ellos dicen, es el “mero día”, y son recibidas por los mayordomos del Calvario, quienes abrazan a la entrada del templo al encargado de

la demanda, saludan de mano a todos los asistentes, les recogen la alcancía y les indican dónde colocar su imagen, cerca de la imagen principal del Cristo del Calvario.



**Imagen 10. Llegada de una demanda proveniente de Toluca al Calvario, el día de la fiesta del Señor del Calvario, el quinto viernes de cuaresma. Ocuilan, Mex. (Fotografía del autor).**

Así pues, en torno al altar se reúnen una gran cantidad de imágenes de este Cristo, de todos los tamaños, de bulto o en cuadro, con urna o sin urna, y allí “oyen misa” al mediodía, mientras en el atrio se encuentra la gente congregada y se desarrolla la danza de los arrieros.



**Imagen 11. Iglesia del Calvario en Ocuilan, Mex, en la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma. (Fotografía del autor).**



**Imagen 12. Mulas preparadas para la danza de los arrieros. Ocuilan, Mex. (Fotografía del autor).**

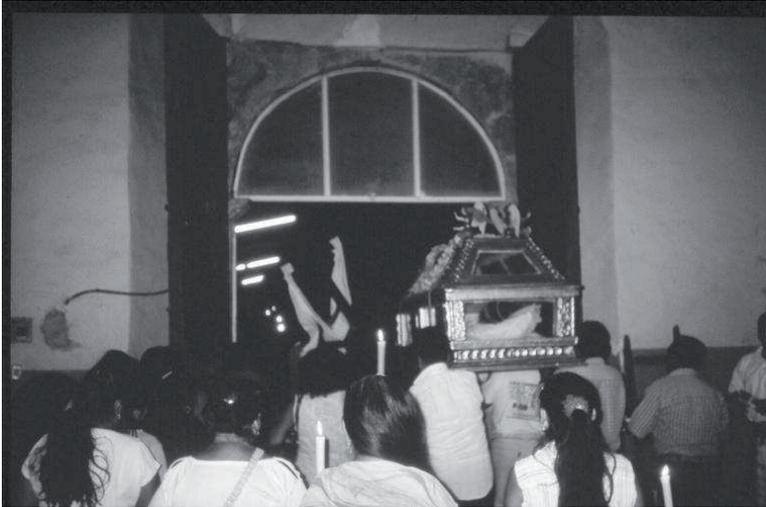
#### *4.1.3. Martes Santo en Tepalcingo, Morelos: procesión y reunión de las imágenes en el santuario de Jesús Nazareno*

En Tepalcingo, Mor., se encuentra el santuario del Señor de Tepalcingo, el cual es también llamado, Jesús Nazareno. Se trata de un Cristo con la cruz a cuestas, caído, apoyándose con una mano en el suelo, y con una cuerda en el cuello. De acuerdo a un lienzo dentro del santuario, la Cofradía de Jesús Nazareno en Tepalcingo se fundó en 1681. Bonfil Batalla, cita una relación de Cuernavaca de 1743, donde ya se hace alusión a esta fiesta al señalar:

En este partido y pueblo de tepalcingo, ay una imagen de Cristo nuestro Señor, que se venera por santuario de cuia efigie reciben los que le visitan y le claman, infinitos beneficios. Celebranle su fiesta el día de la santa cruz y el tercero viernes de quaresma una solemnisima procesion con tal concurrencia, que suelen padecer algunas criaturas ogarse en la iglesia y por lo mismo cuesta mucho trabajo entrar y salir en ellas. Son copiosas las limosnas que se recogen para las misas y ornato de dicha santa imagen. (“Relación de Cuernavaca” (1743), *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*, año X, núms. 23 y 24, 1909; citado por: Guillermo Bonfil Batalla 1971: 174).

El martes santo en la noche, en Tepalcingo, se realiza una procesión que parte de la iglesia de San Martín hacia la iglesia de Los Reyes, y de allí hacia el santuario del Jesús Nazareno de Tepalcingo. La finalidad es reunir en el santuario las imágenes que participarán en las celebraciones del jueves al domingo de semana santa. En la iglesia de San Martín están la cruz y el santo entierro,

en la iglesia de Los Reyes está el Cristo de las Tres Caídas. Y finalmente en el santuario están San Ramitos, el Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, La Verónica y La Dolorosa.



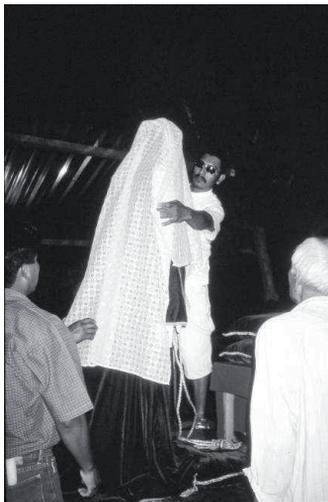
**Imagen 13. Salida de la procesión de la Iglesia de San Martín, en Tepalcingo, Mor. hacia la Iglesia de los Reyes. Encabeza la Cruz y le sigue el Santo Entierro. (Fotografía del autor).**



**Imagen 14. Cristo de las Tres Caídas, en la Iglesia de Los Reyes, esperando la procesión proveniente de la Iglesia de San Martín con la Cruz y el santo Entierro, para ir juntos hacia el Santuario donde los esperan Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, La Verónica, San Ramitos y La Dolorosa. (Fotografía del autor).**



**Imagen 15. Cristo de las Tres Caídas a la salida de la Iglesia de Los Reyes, donde se detiene para ser cubierta antes de salir hacia el Santuario. (Fotografía del autor).**



**Imagen 16. Cristo de Las Tres Caídas a la salida de la Iglesia de los Reyes, siendo cubierto para poder peregrinar hacia el Santuario. (Fotografía del autor).**



**Imagen 17. San Ramitos en el Santuario de Tepalcingo, durante la Semana Sta. (Fotografía del autor).**

Desde aproximadamente las cinco de la tarde se reúnen en cada iglesia los mayordomos encargados de las imágenes, y comienzan a prepararlas. En el templo se colocan las bancas en largas hileras puestas a lo largo del templo, y no a lo ancho como de ordinario. En medio del templo se colocan mesas y sobre ellas las imágenes, para, primero limpiarlas cuidadosamente, y después cambiar sus atuendos vistiendo a todas con color púrpura (excepto a la cruz, que se le coloca una manta blanca). Después de preparar las imágenes, un rezandero dirige algunos rezos que se prolongan por una media hora, para después tener allí mismo, en el interior de la iglesia, un convivio antes de salir en procesión, esto tendrá lugar cuando haya oscurecido totalmente, alrededor de las ocho u ocho y media. Se sirve refresco a la gente que ya ha empezado a reunirse y alguna botana, papas, frutas, pan de dulce, o cualquier cosa para entretenerse mientras llega el momento. Esta espera es alrededor de una hora u hora y media y la concurrencia se anima sentados alrededor de las imágenes comiendo, bebiendo refresco o agua y platicando un rato.

La iglesia de San Martín es la que da inicio a la procesión, dirigiéndose a la iglesia de Los Reyes así que cuando ya es tiempo de partir, los mayordomos disponen la siguiente formación: primero la Santa Cruz con su manta blanca, la cual es portada por un hombre con un cinturón de cuero. La cruz es realmente pesada y el camino cuesta arriba, por lo que generalmente no la carga la misma persona más de una calle. Enseguida de la cruz va el Santo Entierro en su ataúd de cristal, cargado por nueve hombres, que continuamente van siendo relevados. Detrás del santo entierro va el rezandero y las señoras cantoras con su altavoz, después de ellas toda la gente con una vela encendida en la mano. Tan pronto como la procesión pone un pie fuera de la iglesia, se echan las

campanas al vuelo y seguirán repicando hasta que lleguen a la mitad del camino, lo cual es muy fácil de observar, pues la distancia que separa ambas iglesias es aproximadamente medio kilómetro en línea recta ascendente, por lo que, desde una y otra, se observa a la perfección el avance de la procesión. Una vez que llegan a la mitad del camino la iglesia de Los Reyes echa al vuelo sus campanas y las de San Martín dejan de tocar. Al repique de San Martín le llaman “avisar” que ya van los santos, y al repique de la iglesia de Los Reyes le dicen “la respuesta” o “el recibimiento”.

Llegando a la iglesia de Los Reyes la procesión que trae a la cruz y al Santo Entierro no entra, sino que se forma en la calle que cruza, en dirección al santuario, y allí siguen rezando, mientras en el interior de esta segunda iglesia, terminan el rezo al Cristo de las Tres Caídas y la Dolorosa. Cuando terminan su rezo, salen del templo con el Cristo de las Tres Caídas. Tan pronto como llegan al pequeño atrio de esta capilla, se detienen y le cubren el rostro a la imagen con una tela de color blanco, para después incorporarse a la procesión estacionada que los espera afuera. La gente abre paso a la imagen del Cristo de las Tres Caídas y la Dolorosa, la cual se adelanta hasta formarse detrás del Santo Entierro. Una vez en sus lugares se reinicia la procesión camino al Santuario. En el camino se va nutriendo de toda la gente que se incorpora al pasar la hilera frente a sus casas, de tal manera que al llegar al santuario, alrededor de las diez y media de la noche, es una multitud considerable.

Al llegar al atrio del santuario, se les da la bienvenida a los santos echando al vuelo las campanas y lanzando una gran cantidad de cohetes durante varios minutos de manera ininterrumpida.

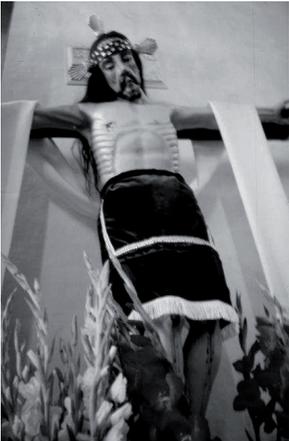
Entrando al santuario, donde ya están puestos frente al altar el Jesús Nazareno en andas (el que se guarda en la sacristía), San Ramitos (un Jesús montado en un burro con una palma en la mano), La Dolorosa y La Verónica, se colocan al lado de éstos el resto de las imágenes e inmediatamente sacan de la sacristía un florero para cada uno de ellos y una canasta para las limosnas de cada uno. Se reza durante media hora y después un mayordomo del santuario recuerda de viva voz las actividades más importantes a realizarse del jueves al domingo. Después de esto, el santuario permanece abierto y una gran cantidad de personas se acercan a tocar a todas o algunas de las imágenes, mientras rezan entre murmullos frente a ellas. El templo permanece abierto hasta las tres de la mañana aproximadamente.

#### *4.1.4. Martes Santo en Huazulco, Morelos. Fiesta de Santa Catarina*

El martes santo, en la iglesia de Santa Catarina, se sacan todas las bancas y se colocan todo alrededor del interior del templo mesas sobre las cuales se colocan todos los santos presentes en la iglesia, los cuales abandonan sus nichos durante la semana de feria. Entre ellos están, obviamente, Santa Catarina hasta adelante, con un cristo crucificado a un lado y una virgen de la asunción al

otro. En ambos lados están las hileras de mesas en donde se pudo observar a San Francisco de Asís, San Miguel Arcángel, la Virgen de Guadalupe, la cruz (sin Cristo), Un cristo crucificado, La Verónica, San Juan Bautista, el Padre Jesús (una imagen de un Cristo de pie con una túnica roja), la Santísima Trinidad, el Niño Dios y un cuadro de las ánimas del purgatorio, entre otros no identificados.

Las personas hacen largas filas para tener la oportunidad de pasar frente a las imágenes, con ramos de flores en las manos, con los cuales “limpian” al santo e inmediatamente después se limpian ellos de pies a cabeza, las madres limpian a sus niños de la misma forma. También dejan veladoras en las mesas y el piso, las cuales son retiradas constantemente por los mayordomos, pues no caben todas.



**Imágenes 18-22. Diferentes imágenes donde se ven algunos de los santos colocados en el interior del templo de Santa Catarina el Martes Santo en Huazulco, Mor. Las personas pasan por las imágenes ramos de flores y veladoras, para después restregárselas en su propio cuerpo y el de sus niños. (Fotografías del autor).**

#### 4.2. El maíz y las fiestas de los santos en Xalatlaco, Mex (ciclo festivo agrícola)

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

El maíz, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, es mucho más que un bien de consumo o un producto de beneficio meramente económico. En él se entrecruzan muchos hilos que entretejen la historia e identidad de los pueblos con los que interactúa. Es así como el maíz cobra rostro, estableciéndose una relación de cara a un ser vivo valorado como Padre, Sustento, Vínculo con los antepasados, etc. Divinidad, naturaleza, seres humanos –vivos y muertos- interactuando juntos en derredor del ciclo de esta planta que se convierte en el personaje central de la historia de estos pueblos a través de elaborados y conflictivos procesos de reformulación y reelaboración simbólica, los cuales han posibilitado la permanencia de estas culturas –cohesionadas y diferenciadas- en un contexto social más amplio y hegemónico que pretende la homologación. Así, el maíz, lejos de ser valorado como mercancía inerte, es el personaje central y corazón palpitante que irriga vitalidad a estos grupos.

El maíz es en estos pueblos un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener. La tierra, no entendida como una determinada extensión que se posee o comercializa, sino la madre que sostiene y da pertenencia. Estamos frente a grupos culturales que se rigen por principios totalmente diferentes a los parámetros culturales occidentales. En la población de origen nahua de Xalatlaco, en el estado de México, podemos mencionar que el período intensivo de fiestas en el pueblo coincide con el ciclo agrícola del maíz, aproximadamente de mayo a noviembre (Cfr. Gómez Arzapalo 2004: 83-142). En este período del año se celebran una serie de Santos católicos, a saber: Santa Cruz (3 de mayo), San Isidro Labrador (15 de mayo), la Cruz de Santa Teresa (Pentecostés), *Corpus Christi* (fiesta móvil en junio), San Juan Bautista (24 de junio), La Asunción (15 de agosto) San Bartolomé (24 agosto), San Agustín (28 de agosto), Santa Teresa (15 de octubre), San Rafael (24 de octubre). Este complejo festivo de Xalatlaco se articula con las fiestas principales de sus vecinos – La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa- de origen

nahua el primero y otomí el segundo. Las fiestas de estos pueblos son: La Magdalena (22 de julio), Santo Santiago (25 de julio) y el Divino Salvador (6 de agosto). El conjunto de estas fechas puede apreciarse de un solo golpe de vista en el siguiente cuadro:

**CALENDARIO DE FIESTAS PRINCIPALES EN XALATLACO-TILAPA-LA MAGDALENA**

MES	DÍA	FIESTA
Enero	6	Los Santos Reyes, organiza la mayordomía de La Magdalena en el pueblo del mismo nombre.
Febrero	2	Cambio de mayordomía en el barrio de San Bartolo y en el barrio de San Francisco, Xalatlaco.
Marzo		
Abril	23	Peregrinación de Tilapa a Chalma (paso obligado por Xalatlaco, compromiso de visita a San Juan y la Virgen de la Asunción en Xalatlaco), organizan regidores de la asunción y mayordomos de San Juan en Xalatlaco y la mayordomía del divino Salvador en Tilapa.
Mayo	3	Santa Cruz, organiza la mayordomía de la Santa Cruz, del barrio de San Agustín en Xalatlaco.
	15	San Isidro Labrador, organiza la mayordomía de San Isidro, del barrio de San Agustín en Xalatlaco.
	Pentecostés	La Cruz de Santa Teresa, organiza la mayordomía de Santa Teresa, Xalatlaco.
Junio	<i>Corpus Christi</i>	<i>Corpus Christi</i> , organiza la mayordomía del Santísimo Sacramento, en la parroquia de La Asunción en Xalatlaco.
	24	San Juan Bautista, mayordomía de San Juan Bautista en el barrio del mismo nombre, Xalatlaco.
Julio	22	La Magdalena, organiza la mayordomía de la Magdalena en el pueblo del mismo nombre.
	25	Santo Santiago, organiza la mayordomía del Santo Santiago en el pueblo de Tilapa.
Agosto	6	El Divino Salvador, mayordomía del Divino Salvador en Tilapa.
	15	La Virgen de la Asunción, organiza la regiduría de la Asunción en Xalatlaco.
	24	San Bartolo, organiza la mayordomía del barrio de San Bartolo en Xalatlaco.
	28	San Agustín, organiza la mayordomía del barrio de San Agustín.
Septiembre		
Octubre	4	San Francisco, organiza la mayordomía del barrio de San Francisco en Xalatlaco.

	15	Santa Teresa, organiza la mayordomía de Santa Teresa en Xalatlaco.
	24	San Rafael, organiza la mayordomía de San Juan en el barrio del mismo nombre, Xalatlaco.
Noviembre		
Diciembre	27	Cambio de mayordomía del barrio de San Juan Bautista, Xalatlaco.
	28	Cambio de mayordomía del barrio de San Agustín, Xalatlaco.

**Fuente: Gómez Arzapalo 2004: 116-118**

A grandes rasgos, podemos apuntar que en mayo (Santa Cruz, San Isidro Labrador y la Cruz de Santa Teresa) se prepara la tierra y las semillas, es el culmen de la estación seca y ritualmente es un período de petición de las lluvias necesarias para iniciar el cultivo anual del maíz de temporal. Las fiestas de San Juan Bautista y *Corpus Christi*, en junio, se ubican aún en el inicio del temporal, por lo que cuando se atrasan las lluvias adquiere un tinte de petición del agua, mientras que cuando la estación comienza “temprano” –en mayo- adquiere un tono de petición de las “buenas aguas”, y “alejamiento del granizo”. Las fiestas de los santos comprendidas en julio (La Magdalena y Santo Santiago) y en agosto (Divino Salvador, La Virgen de la Asunción, San Bartolomé Apóstol y San Agustín) se ubican dentro del ciclo crítico del crecimiento del maíz cuando ya jilotea, incluso hay elotes, pero aún no madura lo suficiente para garantizar el autoconsumo de grano para el resto del año. Finalmente las fiestas de octubre (Santa Teresa y San Rafael) se ubican ya en un contexto ritual de maduración de las mazorcas, cercanas a la cosecha, la cual ritualmente está siempre unida a la fiesta de Muertos en noviembre.

Como puede apreciarse en este calendario festivo, el período intenso de actividad ritual va de principios de mayo a fines de octubre, correspondiendo con el período de lluvias, lo cual coincide con lo propuesto por Johanna Broda acerca del calendario festivo prehispánico, en el cual se dividía el año en un período seco seguido por uno húmedo en relación al ciclo agrícola y la actividad ritual (Cfr. Broda 2001b, 2004a, 2004b). En Xalatlaco, el maíz se siembra a finales de abril y principios de mayo para cosechar la mazorca a finales de noviembre e incluso, principios de diciembre. La interpretación de Broda acerca de las continuidades existentes en la relación entre el ciclo agrícola, las fiestas católicas en el período de humedad y su relación con la cosmovisión indígena mesoamericana, resultan altamente sugerentes para esta investigación, y de hecho fue ella quien llamó mi atención a considerarlo, pues en un primer momento, aunque disponía de los datos y fechas registrados, no fui capaz de articularlo en el sentido aquí expresado. Su ojo avizor, vasta experiencia y su generosidad académica me hicieron posible presentarlo ahora en estos términos.

Este período festivo intenso es reconocido por los pobladores de los tres pueblos (Tilapa, La Magdalena y Xalatlaco) como el tiempo de “las grandes fiestas”, cuando “ocho por ocho se celebra un santito”, pues en el desarrollo de estas fiestas hay que considerar que las mismas se anuncian desde una semana antes y se prolongan durante poco más de una semana a partir de su anuncio, lo cual implica varias celebraciones simultáneas durante estos meses.

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

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

Los santos son el centro de la vida ritual en Xalatlaco, y las mayordomías son la instancia que asegura que la fiesta en honor de aquéllos será realizada como “debe de ser”, como “es el costumbre”, como “se ha hecho siempre”, según las palabras que los mismos habitantes utilizan.

La figura del santo –insisto– es mucho más que una simple imagen, es un personaje en sí mismo, vive y participa en la vida del pueblo. Tiene poderes de orden divino, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad de ente sagrado, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros como Dios, la Virgen, Cristo, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos, como por ejemplo San Juan con la lluvia, Santo Santiago con los relámpagos y truenos, la Santa Cruz con los cerros y el agua, San Isidro Labrador con las buenas condiciones climatológicas para la siembra, San Francisco con la salud de los animales, etc.

#### 4.2.1. El Tlaxinqui

El tejamanil es una especie de teja hecha con madera, actualmente solamente algunas casas lo conservan, pero sigue usándose mucho en la región para casetas de pastores en el cerro y refugios de rebaños de ovejas. La danza de los tejamanileros es propia de este pueblo y hace referencia a la factura del tejamanil. Su nombre en náhuatl es “Tlaxinqui”, y éste es un personaje vestido con un mameluco de plumas grises verdosas, con sombrero de palma que baila en medio de todos subido en una tarima aderezada a modo que simula un cerro y avienta dulces de cuando en cuando a los espectadores. Alrededor de él avanzan en círculo, ininterrumpidamente, una fila de mujeres y una fila de hombres en vestimenta tradicional, hombres y mujeres avanzan en la misma dirección, pero sin mezclarse.



**Imagen 23.** El tlaxinqui sobre el “cerro”-tarima, donde danza mientras los leñadores y sus mujeres giran en derredor del cerro esperando el permiso para cortar los árboles. Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2004. (Fotografía del autor).

Los hombres son los leñadores y piden permiso al Tlaxinqui para cortar un árbol, pidiéndole que él les indique cuál es el que pueden derribar, pues cuando se va al monte, no se puede tomar sin pedir, pues todo lo que hay tiene dueño, si se transgrede tomando lo que se necesita sin pedirlo, pueden esperarse terribles consecuencias por tal atrevimiento. No existe pues, en estas comunidades una noción de “terreno baldío” que se encuentre “ocioso”, todo lo que hay en el monte tiene su

razón de ser y está regido por un dueño o señor del monte, que es quien otorga o niega el acceso a esos bienes. Cuando este personaje decide proteger los elementos del monte de un intruso transgresor, provoca males y enfermedades, o bien, un tipo de “encantamiento” donde se rompe la ordinariedad del tiempo y el espacio, dando por resultado que –aunque no se deje el lugar- el individuo no lo reconoce y no percibe el paso del tiempo.

Como parte indispensable de esta danza se colocan segmentos de troncos, que serán cortados por los leñadores al ritmo de la danza y con esa leña se preparará la comida para todos los asistentes. El acompañamiento musical es de un solo violín tocado por un anciano que canta en náhuatl las plegarias al Tlaxinqui.



**Imagen 24. El Tlaxinqui mostrándole a los tejamanileros los troncos que pueden usar. Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2004. (Fotografía del autor).**

Cabe señalar que este personaje –el *Tlaxinqui*- es también nombrado *Dueño del Monte* o *Señor del Monte* y se asemeja mucho a lo que en algunas poblaciones morelenses, a la vez que en Xochimilco y Milpa Alta, se refiere acerca del *Charro Negro*, como un personaje que vive en el cerro y valles despoblados, y que cuida ese espacio y los elementos presentes en él de los intrusos que no le muestran respeto y no piden permiso para transitar o tomar bienes del monte. En todo caso implica conceptualmente la idea de que el monte tiene dueño y todo lo que hay en los cerros es suyo, por lo que no puede nada más llegarse y disponer de lo que uno encuentra, sino que hay que

pedirlo, de lo contrario se pagarían las consecuencias de incurrir en la ira del verdadero dueño de los bienes existentes en el cerro.

El Tlaxinqui, como personaje de orden sagrado habita en la naturaleza y se hace presente en la danza de los tejamanileros que se efectúa exclusivamente en las fiestas de los santos comprendidos en el período de mayo a octubre, lo cual coincide plenamente con el ciclo agrícola del maíz en esta zona, en la cual, aunque la actividad agrícola haya dejado de ser la actividad económica principal, aún se realiza para autoconsumo y venta local del grano que sigue siendo valorado simbólicamente y no en relación a un uso mercantil.

En este sentido, la práctica ritual circundante a los santos en este intensivo y complejo período, hace irrumpir elementos abstractos existentes en la cosmovisión (*Cfr.* Broda 2001a) de estos pueblos donde 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, y en donde se destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos culturales- 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. En este orden de ideas, y atendiendo a la dinámica cultural interna de estos pueblos, los Santos son integrados al repertorio de entes divinos autóctonos, a través de la vivencia religiosa popular que opera en estas comunidades depositaria de un largo e intrincado proceso de resignificación y resemantización.

#### *4.2.2. Danza de los Arrieros*

La danza de los arrieros en el pueblo de Xalatlaco, Mex., se ubica en un contexto territorial en el que éste poblado, junto con el estado de Morelos, es paso natural entre la capital del país y las costas, tanto del Pacífico –a través de Guerrero- como del Atlántico –a través de Izúcar de Matamoros, Pue. hacia el estado de Veracruz. Se trata, pues, de una parte privilegiada de la ruta comercial que antaño transportaba a lomo de mula las mercancías provenientes de los puertos hacia el lucrativo mercadeo que se concentraba en la capital del país.

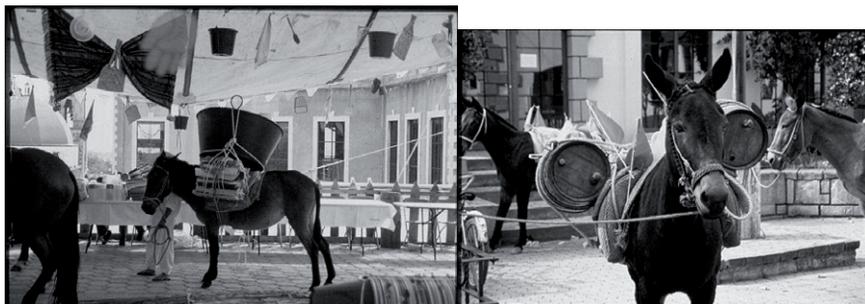
Así, podemos señalar que en esta danza se recrea la historia del pueblo, pues aún cuando ya no se hacen este tipo de recorridos a lomo de mula, los problemas inherentes al trabajo, la confrontación con los extraños al propio pueblo y la necesidad de encontrar medios y estrategias de subsistencia que resulten efectivos, sigue vigente.

En la actualidad, esta danza se considera una de las principales en las grandes fiestas no solamente de Xalatlaco, sino de muchas otras poblaciones en el estado de Morelos. En ella, no pueden faltar las mulas y –por supuesto- los grupos de arrieros. Esta danza siempre porta una urna y/o estandartes con el santo a quien está dedicada la fiesta.



**Imagen 25. Arrieros portando la urna de Santa Teresa al inicio de la danza en su fiesta el 15 de octubre de 2003 en Xalatlaco, Mex.. Fotografía del autor.**

La danza de los arrieros se desarrolla como un drama, en el cual, lo necesario para preparar la comida de la fiesta, va siendo transportado por los arrieros al son de la danza, en asustadas mulas difíciles de controlar. Conforme avanza la danza, va llegando la leña, las cazuelas, el aceite, la carne, las tortillas, el mole, el arroz, la carne, etc.



**Imágenes 26 y 27. Mulas portando los enseres y viandas necesarios para el convite en la fiesta de Santa Teresa el 15 de octubre de 2003 en Xalatlaco, Mex. Fotografía del autor.**

La danza de los arrieros es interrumpida en intervalos donde se tienen diálogos entre los diferentes personajes, “pasándose la voz”, entre el patrón, el mayordomo, el domador de carga, los cargueros, y los muchachos, para avisarse que hay más trabajo, a lo que replican que ya están muy cansados, que la mulita consentida ya está muy apaleada, entonces el patrón les ofrece más dinero, hasta que llegan a un acuerdo y acceden a realizar el recorrido, señalando –para darse ánimos- que después de éste se van de parranda.

El acompañamiento musical es siempre con música de mariachi, por lo que es muy animada, además de que la primera mula que pasa a dejar su carga es la que trae los peroles o barrilitos de alcohol de caña, o bien, mezcal. Una vez descargada esta mula, el licor comienza a circular entre los danzantes y el público. En total dura entre cuatro y cinco horas, culminando con la comida comunitaria de lo que se prepara con las viandas que acarrean las mulas al ritmo de la danza. Al finalizar se distribuyen entre los asistentes regalos consistentes en frutas, cañas de azúcar, cubetas, coladeras y demás enseres de plástico para la cocina.

#### *4.3. La Fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Guerrero*

La comunidad de Acatlán en el estado de Guerrero es hablante del náhuatl, los que acuden a la escuela aprenden como segundo idioma el español, aquellos que no tuvieron la oportunidad de asistir a las aulas, aprenden lo básico del español en la interacción necesaria fuera del pueblo para realizar actividades de comercio. La fisonomía del pueblo es la de una zona semiurbanizada, con las calles principales pavimentadas, hay electricidad, drenaje, teléfono y agua entubada en la zona céntrica, pero una vez que se deja el cuadrante principal, se da paso a los caminos de terracería, las líneas improvisadas de mangueras que llevan el agua desde los arroyos y ojos de agua hasta las casas.

Fuera de los límites del pueblo, están los campos de cultivo, donde se siembra maíz y a la par, en las mismas milpas, frijol y calabaza. La actividad agrícola se realiza una vez al año, es decir, es cultivo de temporal, empezando la preparación de las tierras entre febrero y abril, la siembra en mayo y la cosecha entre los meses de septiembre y noviembre, dependiendo de la altura en la que se realice la siembra, pues los terrenos planos son escasos, por lo que se recurre a las laderas de los cerros. Dada esta característica del terreno, el uso de maquinaria agrícola es muy limitado, siendo lo más común la siembra con coa en las laderas y con la ayuda de yuntas en las partes planas o en las pendientes menos pronunciadas.

La producción de maíz en esta zona es exclusivamente para autoconsumo, pues los precios en el mercado de esta gramínea, no hacen viable su explotación comercial. Una buena cosecha garantiza el consumo de esta base alimenticia, tanto para humanos como para los animales domésticos.

La fiesta de la Santa Cruz, se celebra entonces en el contexto de la preparación a la siembra anual, de la cual dependerá el consumo de maíz para todo el año. Inicios de mayo es el culmen de la época de sequía y a finales de este mes se aguardan las primeras lluvias que marcarán el comienzo de la esperada siembra. Todos podemos imaginar lo que pasaría si esas lluvias no llegaran, pues no hay ninguna posibilidad de regadío artificial en la región y las actividades económicas en este pueblo son más bien complementarias a la actividad agrícola, es decir, el sustento se garantiza con la cosecha de temporal y en los meses del año en que no se cuida la milpa, se comercia, se emigra temporalmente o se contratan como peones en las ciudades vecinas.

En este sentido, es muy importante señalar que una constante en el movimiento migratorio de este pueblo, junto con algunos otros de la zona, es hacia Ciudad Nezahualcóyotl en el estado de México, donde se han congregado en grupos que mantienen la lengua náhuatl, y el vínculo con las festividades del pueblo, siendo la fiesta de la Santa Cruz una fecha obligada de regreso al pueblo para participar de los festejos en el lugar de origen. Estos grupos de migrantes se dedican en Ciudad Nezahualcóyotl a la “pepena” de la basura, actividad que les retribuye lo suficiente para mantenerse en el exilio y mantener a los familiares dependientes que se quedan en Acatlán.

El complejo festivo en derredor de la Santa Cruz se desarrolla entre el 30 de abril y el 5 de mayo, en estos días el festejo principal se lleva a cabo el día 1° de mayo y es la *subida al cerro*. Comienza muy temprano, alrededor de las cuatro de la mañana, para “ganarle” al sol. Se llega a la cúspide del cerro más alto de la zona aproximadamente a las once de la mañana. Allí se encuentran permanentemente tres cruces que –con ocasión de la fiesta- son ricamente ataviadas con collares de *cempoalxóchitl*.



**Imagen 28.** La cruz ataviada para su fiesta el 1° de mayo<sup>5</sup> en la cumbre del cerro. Fotografía del autor.

<sup>5</sup> Esta fotografía y las subsiguientes de esta fiesta corresponden al 1° de mayo del año 2004.

Al llegar cada persona a la cumbre del cerro se saluda a cada una de las tres cruces, tocándola, persignándose, colocándole el collar de cempoalxóchitl, una bandera de México, y ofreciéndole frutas, incienso y velas chorreadas que se colocan en el piso frente a los montículos de piedras que sostienen las cruces.



**Imagen 29. Saludando a la Cruz en el día de la “Subida al cerro”. Fotografía del autor.**

Como puede verse en las dos fotos anteriores, a la Cruz se le ata un cendal, el cual es colocado a la altura de la cintura si consideramos a la Cruz como una figura antropomorfa con los brazos extendidos. Ese cendal es preparado por las mujeres de la casa y el uso ritual que se le da es colocárselo al cadáver para que sea enterrado con él. No puede ser usado un cendal nuevo que no haya estado en contacto con la Cruz el día de su fiesta. Cada familia lleva por lo menos uno y los van amarrando uno sobre otro hasta formar un voluminoso atado. El resto de ofrendas permanecen con la Cruz hasta que se desintegran, pero este cendal es retirado por cada familia a la hora de volver a casa y se guarda como algo sagrado hasta que llega el momento de usarlo en el transcurso del año, o volverlo a poner en la Cruz en la siguiente fiesta de mayo.

Una de las actividades principales en el entorno festivo de la Santa Cruz, es la “pelea de los tigres”, los cuales, son habitantes del pueblo, varones, que se visten de “tigres” y portan una máscara de cuero simulando la faz de este felino. Aunque es evidente que la referencia es al jaguar, como lo dejan ver las propias máscaras que muestran las manchas circulares características de este

mamífero. Pelear, en este contexto ritual, se considera un honor y un privilegio, pues como lo refieren ellos mismos “la tierra tiene sed y bebe nuestra sangre”. Las peleas se efectúan en cualquier lugar donde dos tigres se encuentran y termina en cuanto uno de los dos contendientes sale del círculo que se forma por los espectadores. No está permitido pelear sin máscara, y en la lucha solamente pueden darse golpes con los puños en la cara. Una vez que termina una pelea no se deben desenmascarar los contendientes frente al adversario, pues se supone que no es una lucha personal sino ritual, lo cierto es que conforme avanzan los días las peleas se hacen más encarnizadas y violentas, la gente dice que “ya se traen ganas”, puesto que todos se reconocen a pesar de la máscara.



**Imagen 30. La pelea de “los tigres”. Fotografía del autor.**

Estos tigres que pelean, hacen una ofrenda especial a la Cruz, consistente en gallos “puros”, y la pureza les viene de haber sido alimentados durante todo el año anterior exclusivamente con maíz sembrado y cosechado en esa tierra, y por otro lado, de haber sido aislados para que no “conocieran gallina”. Estas aves serán destinadas para el sacrificio y posterior consumo por los asistentes a la celebración. Los dueños de estos gallos les hablan y explican que es necesario que mueran, pues la tierra “tiene sed”, igual que los animales, las plantas y las gentes, por eso van a morir y la tierra beberá su sangre para que pueda llover y vuelvan a tener maíz para seguir viviendo. Es realmente muy emotivo ver a los tigres cargando su respectivo gallo, acariciándolo y diciéndole

suavemente lo que les va a pasar y explicándoles por qué tiene que ser así. Una vez que el animal es ofrendado al pie de la Cruz, ya nadie puede tocarlo, excepto los encargados del sacrificio que los llevarán a la piedra llegado el momento.



**Imagen 31. Los gallos destinados al sacrificio al pie de la Cruz. Fotografía del autor.**

Los gallos son sacrificados en un monolito saliente que está en la parte plana de la cumbre, dicha piedra tiene una forma triangular, lo que le da una saliente filosa de manera natural. Sobre esa saliente se restriega el cuello de los gallos y se deja correr la sangre sobre la piedra, para que sea finalmente absorbida por la tierra. Nótese que la sangre no se contamina con la mediación de ningún instrumento como cuchillo o recipiente que la contenga, sino que es directamente ofrendada a la tierra a través de la mencionada saliente rocosa, la cual también recibe sus ofrendas rituales consistentes en flores, velas y collares de cempoalxóchitl.



1

**Imagen 32. Piedra del sacrificio con la sangre de los gallos. Fotografía del autor.**

Una vez que los gallos han sido sacrificados, son entregados a las mujeres para que los desplumen y preparen para la comida comunitaria. Se preparan en caldo blanco aderezado solamente con chile verde, sal y cebolla.

Los tigres que pelean en esta fiesta, que son solteros y ya quieren casarse, ofrendan también un árbol con flores rojas. Dicho árbol es ensamblado, pues está formado por una rama seca a la que anudan numerosas flores rojas que se recolectan en las riveras del río, a unas tres horas de caminata del pueblo. Los jóvenes que ya desean contraer nupcias, viajan de noche a preparar su árbol y emprenden el regreso de madrugada para evitar que sus flores se marchiten con el calor del sol. Ofrendan su árbol a la Cruz y posteriormente –en el transcurso de la fiesta- lo toman para entregárselo a la mujer de su elección, si ella lo recibe, está comprometida con ese hombre frente a toda la comunidad, si lo rechaza, él está rechazado frente a todos, por lo que todos saben que ese hombre no tiene nada que hacer rondándola e importunándola nuevamente.



**Imagen 33. Un tigre se dirige a entregar su árbol florido a la mujer que desea desposar. Fotografía del autor.**

Una parte importante de esta fiesta, es las ofrendas a “los aires”, los cuales son considerados como personajes traviesos y pequeños, como niños, que son caprichosos y volubles, pero indispensables para un buen temporal, pues el aire es quien trae tanto el agua buena como mala (tormentas, granizo, inundaciones). El culto a los aires se realiza mediante “la danza de los aires”, la cual, es de una sencillez y plasticidad impresionantes, se trata de un grupo de hombres vestidos de rojo, con máscaras y paliacates en la cabeza, todo de color rojo y avanzan siempre en fila. El acompañamiento musical es una flauta y un tambor que portan los dos primeros hombres que encabezan la formación. Todo el tiempo, emiten un gemido monótono, lastímero, se quejan continuamente, es porque están llamando el agua –según lo refieren ellos mismos-. Consideran esta danza de especial importancia pues el aire, como ya lo mencionamos, es quien trae la lluvia, buena y mala, por lo que es indispensable atenderlo ritualmente para propiciar una y evitar la otra. Es la única danza que se realiza todos los días de la fiesta.



**Imagen 34. Los “aires” ofrendando a la Cruz tras su llegada a la cumbre del cerro. Fotografía del autor.**

La forma como se efectúa dicha danza es avanzar en fila, y personificar al aire, corriendo formados en línea, pero después en círculos haciendo remolinos, de pronto se dispersan, para después volverse a agrupar en filas y salir corriendo en otra dirección. Realmente ver esta danza es como ver hojas movidas por el viento.



**Imagen 35. La danza de los aires avanzando en fila. Fotografía del autor.**

Al atardecer, empieza el descenso del cerro, después de haberse despedido de las cruces y de retirar sus respectivos cendales, las familias inician el regreso al pueblo, donde se dirigen al templo parroquial y literalmente toman la iglesia, realizando un convite en su interior con pozole preparado por los mayordomos y una banda que se coloca en la azotea de la iglesia.



**Imagen 36. Banda en la azotea de la Parroquia durante la cena ofrecida en el templo por los mayordomos. Fotografía del autor.**

Es notorio que los cinco días de celebraciones a la Santa Cruz, no hay presencia de clero en el pueblo, pues el párroco y su vicario se van de vacaciones esos días. Sobre decir que el resto del año las relaciones entre presbíteros y feligresía son por demás tensas y muy conflictivas.

Los días siguientes a la *subida al cerro* continúan las celebraciones con diferentes danzas y actividades propias de los campesinos en cavernas, abrigos rocosos, ojos de agua, campos de cultivo. De entre todas estas actividades sólo haré referencia –por su importancia- al cambio de mayordomía, la cual se realiza el día 4 de mayo en la casa del mayordomo mayor entrante. Allí, el grupo de mayordomos salientes, le entrega al grupo de mayordomos entrantes un collar de panes y cempoalxóchitl como signo del cargo que reciben en una sucesión inmemorial. El mayor saliente le entrega al mayor entrante un cirio encendido, con lo cual el cargo queda transmitido.



**Imagen 37. Ceremonia de cambio de Mayordomía de la Santa Cruz. Fotografía del autor.**

Como puede notarse con lo hasta ahora expuesto, en esta actividad ritual, se imbrican de manera indisoluble elementos provenientes del cristianismo (la fiesta de la Santa Cruz), con otros de identidad nacional mexicana (las banderas ofrendadas a la Cruz), con otros de carácter indígena de cuño mesoamericano (la sangre, peticiones de lluvia y contrato con el aire), así mismo se anuda lo económico (el inicio de la siembra del maíz, base del sustento anual), con lo social (las redes de solidaridad necesarias para llevar a la praxis el ritual). Junto con estas dimensiones de la vida social, se articulan los elementos propios de la vida ordinaria humana, como: la convivencia, el trabajo, el matrimonio, la muerte.

Es precisamente en esta interconexión entre los diferentes aspectos de la vida social donde tenemos que reconocer la complejidad de la realidad socio-cultural que es única e indivisible. Tal vez podamos desde el ámbito teórico pretender la escisión de diferentes aspectos para un análisis más cómodo, pero en la vida real, cada aspecto interactuante que conforma una cultura es imposible de desarticularse con los demás que juntos forman el entramado social de un pueblo.

Así pues, en la conformación de la religiosidad de un grupo social, no pueden obviarse los antecedentes históricos que determinan la posición social de un grupo, que a su vez, se encuentra inmerso en una realidad social más amplia en la cual se juega la distinción entre lo propio y lo ajeno, generando identidad, mecanismos de sobrevivencia y formas concretas de existencia social.

La vivencia religiosa anuda muchos hilos de este complejo entramado socio-cultural, por lo que no puede considerarse como un tema aislado y desconectado del proceso identitario y de generación de cultura de un pueblo.

#### *4.4. El Convento de Atlatlahucan, Morelos y el conflicto entre católicos y tradicionalistas*

Atendiendo al tema propuesto en el título y a la particularidad del estudio de caso –decisivo en la labor antropológica-, quisiera referirme a la experiencia recabada en el año 2006 en Atlatlahucan, Mor. y corroborada en años posteriores en cuanto a la situación que se vive en este pueblo en lo referente al conflicto entre tradicionalistas y católicos, hace evidentes algunos datos sugerentes para la comprensión de la lucha por la hegemonía religiosa y cómo lo vive el pueblo en sus conflictos internos de competencia, pertenencia e identidad.

De manera muy superficial, hay que recordar que el problema con la iglesia tradicionalista se remonta a los años 60's, con ocasión del Concilio Vaticano II y su decisión de reformar la liturgia, dejando de lado el latín y adoptando las lenguas vernáculas para la celebración de la misa, dos aspectos entre muchos otros modificados a la hasta entonces operante liturgia tridentina. Las reformas estructurales de este concilio trajeron enormes problemas al interior de la iglesia católica, como la renuncia al ministerio de gran cantidad de sacerdotes y consagrados en general que ya no encontraban su lugar en medio de estas nuevas disposiciones. Entre los inconformes se encontraba Marcel Lefebvre, obispo francés que consideró el concilio como una afrenta al sano ejercicio litúrgico, decidiendo no acatar las disposiciones dictadas por el mismo.

Ante esto, el Vaticano actuó cautelosamente y no lo excomulgó, sino que sigue el caso a la distancia. No obstante, el 30 de junio de 1988, Lefebvre ordena a cuatro obispos sin permiso del Vaticano y el entonces papa Juan Pablo II asume postura disciplinar, excomulgándolo. En un contexto más cercano temporalmente, el obispo tradicionalista Bernard Fellay –sucesor de Lefebvre- mandó una carta al Vaticano en el 2004 intitulada: “Del ecumenismo a la apostasía silenciosa, 25 años de pontificado”, que consistía en 50 páginas de una evaluación –desde su perspectiva- del pontificado de Juan Pablo II, páginas no muy amables que definitivamente encendieron los ánimos en Roma, atrayéndole la excomunión. Ahora bien, cerrando más el círculo de esta apretadísima presentación del problema con los tradicionalistas, me referiré a su interesante situación en México. A partir de la enmienda constitucional de 1992, surge la posibilidad de que los credos obtengan su registro como Asociación Religiosa (A.R.), evidentemente tras un breve período de sana desconfianza, la avalancha de denominaciones de credos acuden a obtener su registro. Entre ellos estaba la iglesia tradicionalista, cuyo nombre oficial es Iglesia Tradicionalista México-Estados Unidos, con sede oficial en el D.F., en la Parroquia de la Misericordia ubicada en la colonia Morelos. Este reconocimiento le da cierta seguridad sobre la potestad ejercida de algunos templos

que la iglesia católica le venía peleando desde los 70's, entre los cuales destacan Atlatlahcan, Oaxtepec y Cocoyoc en Morelos.

Paralelamente, en México en años recientes ha venido creciendo la devoción a la Santa Muerte, culto que en el 2005 solicitó ante la Secretaría de Gobernación su registro de A.R. y le es negado. Evidentemente le es negado por el gobierno este registro, porque tradicionalmente se le ha identificado como un culto relacionado con personas cuyo “trabajo” los pone en contacto cercano con la muerte, grupos sociales hasta cierto punto considerados como enemigos del estado, o al menos, de las “sanas” costumbres: narcotraficantes, contrabandistas, secuestradores (entre otros criminales), prostitutas, etc. que buscan en la Santa Niña una alianza en medio del peligro. ¿Y qué tiene que ver esto con los tradicionalistas?, pues que en ese mismo 2005, el culto de la Santa Muerte, al serle negado su reconocimiento oficial, busca aliados en un momento en que la iglesia tradicionalista también los requiere debido a su fragilidad como institución frente a una iglesia católica hostil y abiertamente en contra de ella. El resultado fue que en ese mismo año, la iglesia tradicionalista acepta y cobija, en abierta alianza, el culto a la Santa Muerte, dando como consecuencia que la jerarquía católica inmediatamente los demandara ante la Secretaría de Gobernación acusándolos de violar sus propios estatutos al adoptar un culto ajeno a su *corpus* original registrado como A.R. ante la misma secretaría. Aquí tenemos a la iglesia católica y al Estado, frente a un enemigo común, aliándose. Obviamente el registro A.R. le es retirado a la iglesia tradicionalista, lo que le posibilita una ventaja considerable a la iglesia católica en lo que respecta a su lucha de décadas atrás por recobrar los templos ocupados por los tradicionalistas, y obviamente, el control sobre esa población. Este es un ejemplo de lucha por la hegemonía religiosa que la iglesia católica protagoniza, donde no acepa rival y donde logra alianzas con el poder hegemónico del estado para conseguir sus propósitos. Pero no acaba aquí la cosa, sino que se complica mucho más, porque dentro de las comunidades involucradas, estos procesos acentúan divisiones y competencias preexistentes, abanderándose en la adhesión a tal o cual culto como una estrategia de diferenciación frente a los “contrarios”.

Me he extendido un poco presentando el marco general de este conflicto entre católicos y tradicionalistas a nivel global, ahora vamos al caso concreto, que es Atlatlahcan, Mor., donde el convento del s. XVI es sede de la iglesia católica tradicionalista, a despecho de la iglesia católica romana que construyó su templo, con el mismo santo patrono San Marcos, en otro lugar, donde vive el sacerdote católico que organiza la catequesis y el culto reformado a partir del Vaticano II. Esta situación se repite en las comunidades morelenses vecinas de Oaxtepec y Cocoyoc.

Ambas sedes impulsan una catequesis que exalta las diferencias entre las dos denominaciones religiosas, utilizando medios escritos (volantes, carteles, folletos), pero sobre todo, el púlpito, para explicar a sus fieles por qué están en lo correcto y los de enfrente se equivocan.

Lo interesante es destacar la relación que se establece entre los curas por un lado, tanto tradicionalista como católico, cuyo proyecto está dictado desde fuera, apegándose a una constitución dogmática rígida, en prosecución de objetivos a alcanzar en el más allá, y –por el otro lado- los mayordomos, que se centran en el culto debido a las imágenes, con un margen más amplio de espontaneidad y objetivos a lograrse en el más acá.

El conflicto suscitado entre católicos y tradicionalistas ocasiona un nutrido oleaje que cada cual aprovecha para su navegación. El primer golpe vino desde la hegemonía católica que pretende expulsar a los tradicionalistas de esta región, tenemos aquí un caso de “competencia religiosa”, como señala Guillermo de la Peña (2004: 27). Una competencia que no implica únicamente a las dos religiones institucionales confrontadas, sino también, -y es lo que más nos interesa- a las autoridades religiosas tradicionales de Atlatlahcan, presentes en ambos templos.

El hecho de estar confrontadas ambas iglesias, ha ocasionado profundas divisiones en el pueblo, donde el referente ya no es uno sólo en Atlatlahcan, sino que la parte tradicionalista se centra en el convento y su culto en latín, mientras que la parte católica se centra en su parroquia y su culto reformado en español. Sin embargo estas divisiones no son nunca tajantes, pues a pesar de la división de cultos durante el año litúrgico, la feria del tercer viernes de cuaresma en honor al Señor de Tepalcingo –que se venera en el convento- y las celebraciones de semana santa son en el convento con el sacerdote tradicionalista, porque “así es”, según refieren los habitantes, “para la semana mayor debe ser en el convento”, no sólo para la feligresía tradicionalista sino también para la católica, que –en su mayoría- prefieren seguir con la tradición de celebrar la semana santa en el convento aún cuando su sacerdote católico realice las celebraciones correspondientes en su parroquia e intente con ahinco cada año que sus feligreses no se vayan al otro culto durante la semana santa.

El gran tema dentro de la parte católica es la “reunificación”<sup>6</sup> o “reincorporación” de los tradicionalistas a la iglesia única y verdadera que defienden son ellos mismos. Este tópico ocasiona reacciones interesantes en uno y otro lado, porque pareciera como si ambas partes estuvieran de acuerdo en esa reunificación, es decir, la ven como necesaria a la larga, pero siempre y cuando, sean los otros los que vengan a amoldarse a lo propio. Los católicos ven con optimismo la posibilidad de recuperar el convento para su culto, pero no conciben la idea de cambiar su centro de poder allá. Es decir, quieren recuperarlo, pero la parroquia seguirá siendo su parroquia, donde deberá seguir viviendo el sacerdote y donde se conservarán las mayordomías allí establecidas para todo el pueblo.

---

<sup>6</sup> Cabe señalar que en otras partes del mundo, el conflicto tradicionalistas vs. Católicos ha tomado otro matiz, con resultados muy diferentes. Por ejemplo en Brasil, están a punto de la reincorporación a la iglesia católica a través de negociaciones de sus líderes, donde se respetaría el orden sacerdotal de los consagrados tradicionalistas y se levantarían las penas de excomunión decretadas para esa iglesia local.

Los tradicionalistas, por su parte, no tienen inconveniente en reunificarse, si y solo si, el convento es el centro religioso y la parroquia católica se subordina a calidad de capilla, conservan las mayordomías que actualmente tienen, obviamente desapareciendo las del templo católico, y la misa sigue siendo en latín.

En la división religiosa se esconden factores identitarios a los que no se está dispuesto a renunciar. En la pugna entre qué mayordomías deben subsistir y cuáles no, hay una lucha por el poder *ad intra* del mismo pueblo.

La religiosidad popular acuñada como un término específico que nos ayuda a describir y explicar los rituales que se desarrollan en los pueblos campesinos de origen indígena (*Cfr.* Gómez Arzapalo, 2009), permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, al interior de comunidades que —a su vez— están integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena, reeditando no solamente en lazos sociales al interior del propio pueblo, sino articulando una región, a través de las relaciones que se establecen entre pueblos bajo una lógica común.

A pesar de la relación tensa que se establece entre religión hegemónica y religión popular, no se llega a la ruptura total, sino que se articulan dinámicamente, siendo la religiosidad popular usada por la religión oficial cuando así conviene a sus intereses, y la religiosidad popular selecciona qué, cómo y cuándo permite el acceso a la instancia oficial dentro de su ritualidad.

Entre la religiosidad popular y la religión oficial se establece una relación dialéctica que permite el distanciamiento, pero nunca la ruptura total y definitiva; de la misma manera que permite el acercamiento, pero sin llegar nunca a unificar sus proyectos. Esto último hay que destacarlo, pues tenemos que considerar que la religiosidad popular tiene su propio proyecto, diferente al de la religión hegemónica. Cabe aquí recordar lo apuntado por Félix Báez-Jorge en *Olor de Santidad*:

La religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien sus contenidos rituales e ideacionales son contrarios a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella, hecho que corresponde a la ley de compenetración de los opuestos. Se trata de una dialéctica de la “acción recíproca” que no se resuelve, sino que ofrece una permanencia sostenida a partir de la acción continuada de las fuerzas en pugna. Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca a clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas, hechos signados por la resistencia, la reinterpretación simbólica y el sincretismo. En tales términos, la religión popular se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad. [...] la religión popular y la religión oficial interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diversas modalidades (que oscilan entre la represión eclesiástica y la tolerancia) manifiestas en los ámbitos estructurales y regionales de la formación social mexicana. (Báez-Jorge 2006: 46-47).

Desde esta perspectiva, el estudio de las manifestaciones de la religiosidad popular no solamente nos permite entender la cosmovisión de "los de abajo", en la estratificación social, sino que arroja luces sobre todo el entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico, iluminando de manera especial las relaciones de poder en juego en ese entramado.

Religiosidad popular y religión oficial, se redefinen y moldean a partir de su mutua vinculación, como ya habíamos apuntado más arriba, en un proceso de acercamiento y distanciamiento que va desde la coincidencia hasta la contradicción; desde la represión hasta la tolerancia, en una relación conflictiva que puede verse como el vaivén de un péndulo.

Recalcamos entonces, en estos juegos de poder, que la religión popular mantiene relación con la religión oficial. La requiere, pero ella decide en qué y cómo. A su vez, la religión oficial la desprecia en muchos aspectos, pero cuando puede usarla para sus fines, lo hace. Se trata de una relación tensa, dialéctica.

También enfatizamos que dicha relación dialéctica entre la instancia religiosa oficial y la popular, hace que consideremos los fenómenos religiosos populares como un proceso paralelo, pero siempre unido a la religión oficial, con una lógica cultural propia, que se entiende por sí misma y no es una simple escisión de la religión oficial. Más bien se trata de un proceso social autóctono –y en muchos sentidos autónomo–, desde esta óptica, paralelo al de la oficialidad, pero nunca independiente, pues la conexión se mantiene, por más tensa que llegue a ser la relación. En este sentido, hay que destacar que es una relación subalterna frente a los grupos hegemónicos, donde la imposibilidad de romper totalmente el nexo, viene por las imposiciones que de ellos recibe y la imposibilidad de sustraerse de ese contexto más amplio.

Así pues, insistimos, queda claro que la religiosidad popular implica un proyecto que compite con el proyecto de la religión oficial. Este proyecto popular tiene que ver con la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena que hacen subsistir vigorosamente estos ritos, como verdaderos factores de su identidad y resistencia locales, frente a un proyecto hegemónico como el de la Iglesia que se vincula con la hegemonía del Estado, donde las particularidades culturales locales quedan desarticuladas y acaban por diluirse.

La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de resemantización, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religión popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos. Al respecto, este autor apunta lo siguiente:

Estudiar la religión popular equivale a explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas entre la autoridad eclesiástica y las comunidades de creyentes, finalmente, un aspecto de la práctica del poder. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas pesquisas es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico o funcional. Subraya las relaciones entre los sujetos y la sociedad en situaciones concretas, contextualizadas en la dialéctica de la “acción recíproca” que se expresa en procesos. Desde esta ventana analítica el concepto de religión popular identifica imágenes del mundo, es decir, sistemas de prácticas y creencias en torno a lo sagrado, históricamente configurados y estructuralmente condicionados, construidos en condiciones signadas por el dominio y la subalternidad. (Báez-Jorge, 2011: 265).

#### *4.5. Fiesta de muertos en comunidades campesinas de ascendencia indígena*

En el seno de las comunidades campesinas de origen indígena en México, es evidente que la celebración de muertos sigue siendo un acontecimiento festivo que ata indisociablemente el mundo de los vivos con el de los muertos. En la mentalidad de este tipo de comunidades, morir no implica dejar de pertenecer al grupo social, “los del pueblo”, “la gente del pueblo” sigue siendo del pueblo aunque esté muerta.

En el año 2005, tuve la oportunidad de estar en Chilac, Puebla, con ocasión de la fiesta de muertos. En esta comunidad se celebra a los muertos con ofrendas que se colocan en las casas. Se trata de una ofrenda grande donde se colocan canastas y tenates de diferentes tamaños, correspondiendo éste a la edad del difunto. Las canastas son ofrendas para mujeres y los tenates para varones. Así pues, la variedad de tamaños de las canastas y los tenates resulta muy llamativo en la ofrenda. Hay canastitas minúsculas que caben en la palma de la mano y otras muy grandes, donde caben guisos, tortillas, panes, licor, etc. A los niños se les ofrendan dulces, galletas, leche con azúcar, café con leche, etc, cuidando que no esté muy caliente para ellos. Además se les colocan juguetes y la comida salada que se les ofrenda no lleva chile. Es muy interesante que durante los días que están las ofrendas, las redes sociales no solamente incluyen a los vivos sino que se incorpora a los muertos, mediante las visitas y envíos de ofrendas a los familiares o amigos difuntos.



**Imagen 38. Ofrenda en una casa en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografía del autor.**

La ofrenda se coloca en la habitación principal y allí se dejan las camas preparadas con sábanas y cobijas limpias para recibir a los invitados principales que son los difuntos y que permanecerán unos días con los vivos. Es muy interesante destacar que durante estos días el ir y venir de personas que llegan a las casas a dejar sus canastas o tenates, según sea el caso, implica la continuación de lazos sociales con los difuntos que desde la praxis social se consideran parte activa de la comunidad de los vivos. En medio de esta vivencia ritual el término “creer” se asume de una forma mucho más radical que en los contextos no indígenas, donde considerar la presencia o ausencia de las almas de los difuntos se circunscribe a un ámbito individual de creencia personalizada. En medio de estas comunidades, como la referida de Chilac en Puebla, la presencia de estos miembros de la comunidad se considera tan real que aún en su nuevo estatus de “ánimas” son recibidos como una visita real y material que requiere la asignación de un espacio para que pernocten y el suministro de bebidas y alimentos en un contexto festivo donde los vivos y los muertos degustan juntos durante estos días.



**Imagen 39. Ofrenda en una casa en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografía del autor.**

Hay comunidades indígenas, como Chilac, donde se considera que las almas llegan desde el 29 de septiembre (fiesta de San Miguel Arcángel) y permanecen desde entonces hasta el 2 de noviembre cuando regresan a su lugar. Durante este lapso de tiempo, los muertos son atendidos continuamente, pues se trata de un período de convivencia que vuelve a ser posible solamente durante esos días.

En este sentido, hay interesantes variables de un lugar a otro. Por ejemplo, en San Marcos Tlacoyalco, comunidad indígena de Puebla –según refieren Alejandra Gamez y Mayra Angélica Correa (2011)- el 28 de octubre se ofrenda a los accidentados, el 29 de octubre a los perros, el 30 de octubre a los “niños limbo”, el 31 de octubre a los niños en general y el 1° de noviembre a todos los demás difuntos, para despedirlos hasta el 9 de noviembre, día en que regresan al mundo de los muertos. En el mismo estado de Puebla, sin embargo, Rosario Tecuapetla (2011), registra en San Luis Temalacayuca, comunidad indígena y popoloca, que el 28 son los accidentados, el 29 los ahogados, el 30 los “limbitos” (no natos y natos no bautizados), el 31 los niños (después de ser bautizados), el 1° los adultos y el 2 de noviembre al mediodía se encaminan las almas para despedirlas.



**Imagen 40. Ofrenda en una casa en Chilac, Puebla, 1° de noviembre de 2005. Fotografía del autor.**

Definitivamente, la concepción de la muerte como un punto final de la existencia sin posibilidad de solución, no opera en estas comunidades, donde la vida no termina con la muerte, sino que continúa después de ésta en una cercanía muy marcada de actividades, pertenencia social y gustos personales que se siguen satisfaciendo. En este sentido resultan muy sugerentes las investigaciones de Catharine Good entre los nahuas del Alto Balsas en el estado de Guerrero, donde reporta esta autora –tras un trabajo etnográfico continuo desde la década de los setentas- que los muertos trabajan y su trabajo es en consonancia con el trabajo de los vivos en el ciclo agrícola, (*Crf.* Good, 1988; 1994; 1996; 2001; 2004 y 2008).

En la cosmovisión nahua de la zona de Guerrero (cuenca del Balsas), los muertos no pierden la continuidad con los vivos. En otras palabras, morir es irse a otro lado como alma, pero sin dejar de ser parte de la comunidad, ni cesar por tanto, los derechos y las obligaciones que se desprenden de ese hecho. Los muertos, entonces, verdaderamente trabajan, pues allá donde están hacen comunidad con los otros muertos y están participando en el ciclo agrícola del mundo de los vivos.

Cuando alguien muere se le dan numerosas ofrendas para que cuando llegue al lugar que ha de llegar, tenga presentes para las demás almas y así éstas estén contentas y le señalen al recién llegado sus nuevas obligaciones en ese lugar.

Las obligaciones de los muertos para con los vivos es implorar a Dios Padre, a Cristo, a los santos, a la Virgen, al aire, y a Tonantzin para que llegue el agua. Las almas están libres de sus

cuerpos, ya no tienen ese peso y por eso son ligeras. No sólo ligeras materialmente, sino también en un sentido simbólico profundo. Los vivos –registra Good (1988, 1996 y 2004) - tienen *tlahtlacollī*=pecado, entendido no como lo entienden los cristianos, sino como una deuda no pagada, una deuda con la tierra que nos da de comer, y nosotros hemos de dar de comer a la tierra. Entonces los muertos ya no comen la tierra y ya han dado –con sus cadáveres- de comer a la tierra, por eso son ágiles y pueden estar cerca de los santos y pedirles lluvia para sus comunidades. Aquí cabe señalar que los muertos niños, antes de comer maíz, nunca contrajeron la deuda con la tierra, por lo cual, son todavía más ágiles y ligeros y privilegiados en el otro mundo, por lo que estas almitas “inocentes” son especialmente eficaces para fungir como intermediarias entre las necesidades de los vivos y las posibilidades benefactoras de los entes divinos.

Se entiende entonces, que el muerto no está separado de su comunidad y aún participa e interactúa con los vivos en una relación de reciprocidad, equivalente a la que se mantiene entre los vivos.

Bien, ahora pasemos a la reciprocidad que deben tener los vivos para con los muertos. Los vivos tienen la obligación de rezar cuando el muerto acaba de fallecer, para que Dios recoja el alma, es un rezar para avisar a Dios y que éste tome el alma, para que no vague penando y haciendo daño, o que entidades malas la tomen antes de que llegue a su nuevo lugar. También tienen los vivos la obligación de proporcionar alimento a los muertos, a través de las ofrendas, las cuales son de una exuberancia notable, especialmente en día de muertos y en las celebraciones en torno al muerto particular. El muerto consume solamente los aromas, porque ya es alma, por eso le duran para todo el año y los vivos –a su vez- participan del convite al consumir la comida de la que ya comieron sus muertos. Al ser consideradas las almas como algo etéreo, se considera que solamente consumen los aromas y las esencias, por ello, es imprescindible que los alimentos que se realizan para los muertos contengan mucho condimento, como chile, hierbas de olor, epazote, laurel, piloncillo, canela, café, vainilla, etc, pues los muertos solamente consumen los olores. De igual forma, el camino de regreso del *más allá* hacia la casa en el *más acá*, se marca con flores muy aromáticas, como el *cempoalxóchitl* y el *pericón*.

En este orden de ideas, el muerto come una vez al año –cuando se le ofrenda- y se le da comida para llevar y compartir en el otro mundo. En relación con esto llama la atención un dato referido por Alejandra Gamez, en la ya antes citada ponencia, donde comentó que en San Marcos Tlacoyalco, al muerto reciente, se le ofrendan continuamente un pan y un refresco durante el primer año de muerto, en lo que se acostumbra a comer cada año.

Es interesantísimo señalar aquí el vínculo con la tierra en el caso referido por Good en Ameyaltepec, Gro. en estos cultos a los muertos, porque en las ofrendas no se pueden usar gallinas de criadero, donde ya se alimentaron con otras cosas que no sean maíz, pues se ha roto con eso el

vínculo con la tierra. Los animales caseros, alimentados con maíz cosechado en el pueblo conservan ese vínculo con la tierra y a través de la ofrenda, con los muertos.

Cuando los vivos dan sus ofrendas a los muertos, éstos son benévolos, es decir, corresponden y cumplen con sus obligaciones, esto crea un ambiente de prosperidad y bienestar general.

Por el contrario, cuando los vivos abandonan a las almas, se crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resultaba del conjunto del trabajo entre los vivos y los muertos.

Abandonar un alma puede causar desgracias, pues ellos no colaborarán en el beneficio del ciclo agrícola. Sin embargo sí se concibe que hay almas abandonadas, y es importante señalar que en Ameyaltepec, Gro., según refiere Catharine Good (*Cfr.* Good 1988 y 1994), el 2 de noviembre se coloca una ofrenda para las almas abandonadas. Con esto se aumenta el círculo de muertos trabajando para el bienestar de los vivos. Así aumentan su capital social aún en esferas no materiales.

El trabajo conjunto entre vivos y muertos crea un fuerte vínculo entre los habitantes de una comunidad y fortalece los lazos sociales. Así se asegura la continuidad de la cultura náhuatl en esta región. La práctica ritual asegura que “no se rompa el cordón”, y que las cosas sean hechas “como deben de ser”, “como dicta el costumbre”. Esta práctica ritual con toda la organización social implícita en ella, posibilita la reproducción de su cultura, fortaleciendo los lazos identitarios y las redes de solidaridad en medio del pueblo.

También son muy orientadoras en este sentido las prácticas rituales que estos grupos tradicionales realizan en torno a la muerte de un miembro de la comunidad. Por ejemplo, en Oaxaca, tuve la oportunidad de registrar en 1997, los piadosos deberes para con los difuntos de un accidente automovilístico. Se trataba de una familia que al regresar de una fiesta volcó su camioneta y varios miembros resultaron heridos, falleciendo en el lugar del accidente dos de ellos. Dentro de su universo cultural, las almas de los fallecidos de esta manera tan repentina no se enteran de que están muertos, por lo que vagan y deambulan en derredor del lugar del accidente sin poderse ir, pero tampoco pueden regresar al mundo de los vivos. Con estas almas se requiere un proceso especial que con los muertos ordinarios, es decir, con los que mueren “de muerte natural” o que se mueren “de su muerte”.

De manera ordinaria, cuando alguien muere se vela en su casa, generalmente en la mesa del comedor, o bien directamente tendido en el piso. Al día siguiente del deceso se lleva a la iglesia para una misa de cuerpo presente antes de llevarlo al son de una banda de viento al camposanto. Cuando el cadáver se levanta de la casa para llevarlo a la iglesia, se coloca una cruz de cal o ceniza en el lugar donde estuvo el ser querido. En derredor de esa cruz se realizará el novenario (el rezo del rosario durante nueve días empezando el día del sepelio). Al llegar al noveno día, después del

último rosario, esa cruz se recoge en una jícara (la levantada de cruz) y se lleva a la iglesia donde se escucha la misa “de los nueve días” al término de la cual se transporta la jícara con la ceniza o la cal al camposanto para formar nuevamente la cruz sobre la tumba. Con esto se consideran cumplidos los deberes para con el familiar fallecido y se considera que ya puede irse y descansar en paz.

La diferencia con el muerto de accidente, es que después de la levantada de cruz y la misa de nueve días, antes de llegar al camposanto, tienen que acudir los familiares junto con la jícara al lugar del accidente (aplica lo mismo para asesinados). Allí se “planta” la cruz del accidente, que recuerda fechas, nombres y evento fatídico de los infortunados. Después de plantar la cruz, los familiares y amigos le explican con lujo de detalle al alma de su ser querido lo que pasó, quiénes iban en la camioneta, quién iba manejando, de dónde venían, a dónde iban, cómo siguen los heridos, y finalmente le avisan que ya está muerto y que no puede seguir allí y que ya le cumplieron con el entierro, novenario y misa de nueve días. Una vez informada el alma, se concibe que acompaña al grupo de amigos y familiares vivos, quienes la llevan hasta su tumba, donde finalmente forman otra vez la cruz de cal o ceniza y a partir de allí ya puede descansar en paz el “muertito”.

Cabe señalar que esta cuestión de alma y cuerpo, sirve también para explicar los procesos de salud-enfermedad. En el caso narrado de Oaxaca, los sobrevivientes también tienen que volver al lugar del accidente para “recobrar su alma”. El “susto” les ocasiona enfermedades y no les permite regresar plenamente a la ordinariedad, las afectaciones psicológicas quedan comprendidas también en el genérico concepto del “susto”. Para curarse de ese “susto”, los sobrevivientes deben ser “limpiados” en el lugar del percance, porque el alma se les sale y queda vagando, separada de su cuerpo. Volver allí y limpiarse para curarse del susto, posibilita el reencuentro de alma y cuerpo, logrando el restablecimiento de la salud. En este sentido, puedo mencionar también que en Tehuacán, Puebla, en el año 2001, pude registrar en campo que algunos padres de familia recomiendan fuertemente a sus hijos beber un vaso de agua antes de acostarse –aún en ausencia de sed- pues si en el transcurso de la noche, el alma llegara a tener sed y el cuerpo está en sueño profundo, ésta se levantará e irá a buscar el líquido, y si fortuitamente el cuerpo llegara a despertar antes de que el alma regrese, esa persona enfermará terriblemente, hasta que se le vuelva a meter el alma al cuerpo, mediante ciertos rituales especiales.

Todos estos rituales, de una u otra forma, nos hablan de una concepción de la vida y 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 inmanencia de este mundo en el aquí y el ahora. Es otra cosmovisión, donde las realidades de este y el otro mundo parecen resumirse en este único mundo con potencialidades diferentes (las almas pueden cosas que los vivos no). Definitivamente es una concepción del cosmos donde los ámbitos

de lo divino, la naturaleza, los humanos –vivos y muertos- interactúan en un constante intercambio de bienes y relaciones a imagen y semejanza de las redes de solidaridad y organización social que viven estos grupos culturales.

La insistencia en las obligaciones rituales para con las almas, en contexto cultural indígena mesoamericano, implica evidentemente una concepción del ser humano compuesto por cuerpo y alma. Tal vez los conceptos como tales provengan de la doctrina cristiana enseñada a los indígenas, pero las características propias que se atribuyen al alma en estos contextos culturales, nos abre a un horizonte de sentido muy diferente al de Occidente y nos ofrece una explicación muy original del problema de la muerte y trascendencia humana, así como de los procesos de salud-enfermedad, lo que definitivamente sugiere una procedencia cultural autóctona.

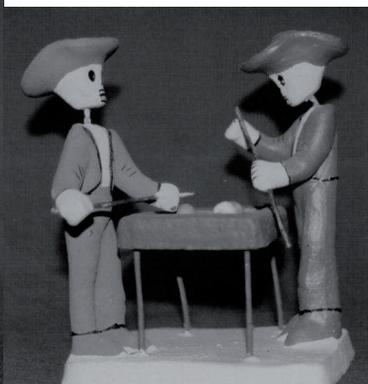
A pesar de la enorme diversidad que los diferentes grupos indígenas tienen de celebrar a sus muertos, ciertas notas comunes pueden extraerse, tales como las siguientes ideas cruciales: el muerto sigue perteneciendo a la sociedad, allá donde está sigue trabajando y tiene hambre, por lo que debe ser alimentado, aunque su alimento pertenezca ya al ámbito de lo etéreo: esencias, olores, sabores, tiene derecho a él, pues trabaja junto con los vivos en el éxito del ciclo agrícola. En todo caso, es una concepción que implica la noción de que sigue siendo necesario mantener un intercambio social entre vivos y muertos. Las redes sociales incluyen a los muertos. Así pues, mediante la muerte, los seres humanos se separan de los vivos y se reúnen con los muertos, pero no se disuelve el vínculo comunitario. En este sentido, los muertos son seres sociales y no dejan de ser parte del colectivo. Vivos y muertos juntos conforman la sociedad humana en conjunto, pues el muerto no deja de existir a pesar de su cambio ontológico.

Cabe señalar también que las prácticas rituales y las representaciones sociales en derredor de la muerte, sirven para afrontar la separación física. Es una necesidad psicológica innegable. En este sentido, por ejemplo el novenario, el aniversario, etc. es una forma de dosificar la partida, es despedir al muerto poco a poco, desapegarse paulatinamente. Dado que la muerte es un acontecimiento desconcertante, definitivo, doloroso, confuso y conflictivo, psicológicamente, morir, implica un proceso para recuperar la ordinariadad de los vivos, por eso son tan valiosos los rituales, pues ayudan a reconstruir la realidad sin el muerto: asumir la ausencia reconstruyendo la presencia.

Así pues, la forma de asumir este acontecimiento de la muerte específicamente en México es –sin lugar a dudas- festiva. Basta recorrer alguno de los innumerables tianguis que con ocasión de día de muertos pululan por barrios y colonias, para descubrir que ese espíritu festivo se reviste además de los calificativos: despreocupado, irreverente, retador, desfachatado, colorido, sabroso, íntimo y familiar. Y recordemos que esto es fruto de un largo proceso de mezclas e intercambios culturales que mediante incesantes maniobras de reinterpretación y reformulación simbólicas se han sintetizado distintos elementos de procedencias muy variadas.

Llaman poderosamente la atención las escenas que con mano maestra plasman los artesanos en figuras de barro, azúcar o papel. Se trata de un reflejo pleno de la vida más allá de la vida, la muerte como proyección de la vida, una muerte no estática sino activa, plagada de variedad y posibilidades de acción, en resumen: una muerte llena de vida. Una concepción cultural de la muerte, que ve a ésta como un cambio de *status* existencial, pero que al fin y al cabo implica la concepción de una línea de continuidad de la existencia mundana y la del *más allá*, articuladas de tal manera, que ese *más allá* nunca deja las referencias a esta vida presente.

En estas figuras puede uno encontrar prácticamente todo lo que se hace como humano representado por esqueletos, o bien, por cuerpos carnados con la cabeza descarnada. Todos los oficios están allí: zapatero, barrendero, bombero, voceador, carnicero, herrero, carpintero, cocinero, etc. Y no solamente los oficios, sino también los vicios: fumadores, borrachos, jugadores de maquinillas, prostitutas, drogos, etc. Se trata de la continuación plena en el *más allá* de todas las delicias del *más acá*.



**Imágenes 41-45:**

**Muerte secretaria.** Figurilla de barro con aditamentos de cartón, madera y estambre. Aprox. 5 cm. Mercado de Jamaica, D.F.

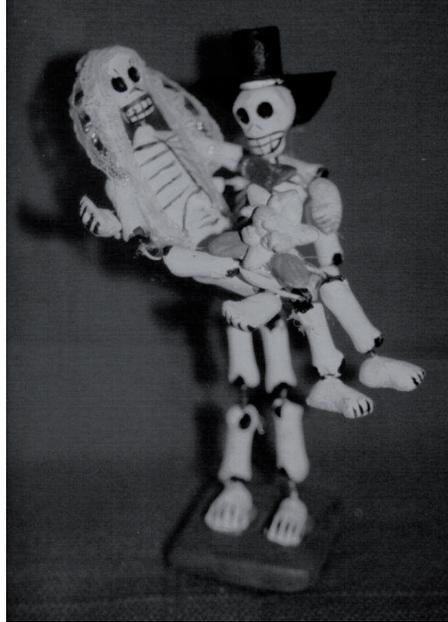
**Muertes marimberas.** Figuras de barro recubiertas de yeso y pintadas. Aprox. 16 cm. Tianguis de muertos del mercado de “La Industrial”, delegación Gustavo A. Madero, D.F.

**Muerte barrendera.** Figura de azúcar glass con aditamentos de cartón y unisel. Aprox. 18 cm. Tianguis de muertos del mercado de “La Pro-hogar”, delegación Azcapotzalco, D.F.

**Muerte bombera.** Figura de barro recubierta de yeso y pintada. Aprox. 17 cm. Tianguis de muertos del mercado de “La Industrial”, delegación Gustavo A. Madero, D.F.

**Muertes jugando billar.** Figuras de barro recubiertas de yeso y pintadas. Aprox. 16 cm. Tianguis de muertos del mercado de “La Industrial”, delegación Gustavo A. Madero, D.F.

Colección del autor, fotografías propias.



**Imágenes 46-49:**

**Muerte mesera.** Figura de barro recubierta de yeso y pintada. Aprox. 14 cm. Tianguis de muertos del mercado de “La Industrial”, delegación Gustavo A. Madero, D.F.

**Muertes recién casadas (Novio cargando a la novia).** Figura de barro articulada con alambres, recubierta de yeso y pintada. Aprox. 11 cm. Tianguis de muertos del mercado de “La Industrial”, delegación Gustavo A. Madero, D.F.

**Muertes casándose frente al altar.** Figuras de azúcar glass con aditamentos de cartón, palitos de paleta y plástico. Aprox. 14 cm. Tianguis de muertos del mercado de “La Pro-hogar”, delegación Azcapotzalco, D.F.

**Muerte masajista con un cliente.** Figurilla de barro con aditamentos de cartón y papel. Aprox. 3 cm. Mercado de Jamaica, D.F.

Colección del autor, fotografías propias.



**Imagen 50:** Muerte ginecóloga atendiendo un parto con su enfermera. Figurillas de barro con aditamentos de cartón, papel y alambre. Aprox. 2 cm. Mercado de Jamaica, D.F. Colección del autor, fotografías propias.



**Imágenes 51 y 52:** El bautizo de la muerte. Figuras de barro recubiertas de yeso y pintadas. Aprox. 16 cm. Tianguis de muertos del mercado de “La Industrial”, delegación Gustavo A. Madero, D.F. Muerte cabaretera performing un *Table Dance*. Figurilla de barro con aditamentos de cartón y madera. Aprox. 3 cm. Mercado de Jamaica, D.F. Colección del autor, fotografías propias.



## V. Conclusión

Como conclusión de los temas abordados en este texto, retomo las palabras de Félix Báez-Jorge con respecto a lo registrado en Guatemala y México cuando señala que:

La nagualización de los santos en Guatemala y México deviene en un intrincado proceso de reinterpretación simbólica 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).

Lo presentado en este texto 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. 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. 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.

En todo caso, dichas comunidades no dejan de integrarse a un contexto social, más amplio que su propio pueblo, que es el estado-nación donde se encuentran, sin embargo, la forma como quedan integrados a éste modelo político moderno resulta *sui generis*, pues es evidente que su forma de ser ciudadanos mexicanos es diferente al resto de la población mestiza que se adscribe simplemente como ciudadano moderno de este país determinado.

La fuerza de la globalización es tal, que es difícil pensar que se detenga o que cambie radicalmente el modelo con tal de respetar a las culturas locales. El común en este proceso es que dichas culturas entren en un proceso de integración abrupta disolviéndose los pilares tradicionales en los cuales descansaban sus estructuras originales –culturalmente hablando–. El porvenir de las innumerables culturas locales aparece incierto, y francamente turbio.

Sin embargo, hay algunos lugares que han sido capaces de integrarse a partes del modelo globalizante, sin perderse absorbidos por el remolino, es decir, han podido integrar de alguna manera sus economías locales al modelo capitalista “exterior” a sus comunidades sin perder por eso su identidad cultural ni sus formas tradicionales de reproducirla, conservando así mismo sus cosmovisiones y formas de organización social en un creativo y dinámico proceso de reinterpretación, readaptación y refuncionalización de sus formas tradicionales. ¿Cómo lo logran? ¿qué mecanismos emplean? ¿qué estrategias sociales usan para conseguirlo? Me parece evidente que la tradición y ciertas formas concretas de ella, tales como la vivencia religiosa y sus rituales que la sustentan, la cosmovisión propia de un pueblo, las redes sociales que se sustentan y refuerzan a partir del trabajo conjunto para hacer praxis esas tradiciones se convierten en verdaderas *regiones de refugio* (Cfr. Aguirre Beltrán 1967) para las culturas locales. Enfoques de este tipo permiten 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.

La utilidad de estudiar estos procesos implícitos en este tipo de fenómenos sociales, es considerar en el ámbito teórico-interpretativo la existencia plural de sectores sociales en un contexto nacional que -desde la hegemonía- pretende ignorar el empuje de los grupos culturales subalternos. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar estos fenómenos 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.

## Referencias bibliográficas

### **Aguado, José Carlos y Portal, María Ana**

1992, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México.

### **Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1967, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, INI-SEP, México.

1992, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, UV-FCE-INI, México.

### **Báez-Jorge, Félix**

1994, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1998 *Entre los naguales y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

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

2003, *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

### **Barrios, José Luis**

2004, *Ensayos de Crítica Cultural*, Universidad Iberoamericana, México.

### **Batalla, Bonfil**

1971, "Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla", en: *Anales de Antropología*, Vol. 8, UNAM, México, pp. 167-202.

### **Bauer, Brian y Stanish, Charles**

2003, *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes*, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, Lima.

**Brenner, Anita**

1929 *Ídolos tras los Altares*. México, Editorial Domés.

**Broda, Johanna**

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

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

2001b, "La etnografía de la fiesta 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*, pp. 165-238, CONACULTA-FCE, México.

2001c, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica". Ponencia presentada a la **XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología**, Zacatecas, 29 de julio- 3 de agosto de 2001.

2004a, "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México, pp. 35-60.

2004b, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México, pp. 61-82.

2005, "La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 219-248.

2007a "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto de 2007.

2007b "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo* (México), no. 93: 68-77.

**Brotherston, Gordon**

1997 *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.

**Cancian, Frank**

1989, *Economía y Prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, tr. de Celia Paschero, CONACULTA-INI, México.

**Carrasco, Pedro**

1991, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en: Suárez, Modesto (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 306-326.

**Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM)**

1979, *Documentos de Puebla, (Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)*, Librería parroquial de Clavería, México.

**Descartes, René**

1992, *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México.

**Durán, Fray Diego**

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

**Fornet Betancourt, Raúl**

1994, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México.

**Gámez Espinosa, Alejandra y Correa de la Garza, Mayra Angélica**

2011, *El maíz y los muertos. Cosmovisión y ritualidad en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

### **Giménez, Gilberto**

- 1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- 1993, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México, pp. 23-54.
- 1996, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en: Leticia Irene Méndez y Mercado (coordinadora), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchoff, pp. 11-24, UNAM, México.
- 2000, “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, UNAM/Porrúa, México.

### **Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso**

- 2004 *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México.
- 2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- 2010 “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1.

### **Good, Catharine**

- 1988, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, FCE, México. 1988.
- 1994, “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153.
- 1996, "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero". *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, pp. 275-287.
- 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*, pp. 239-297, CONACULTA-FCE, México.
- 2001b, "Oztotempan: El ombligo del mundo", en: Broda, Iwaniszewsky y Montero coords., *La Montaña en el paisaje ritual*, pp. 375-393, CONACULTA-INAH-IIH, UNAM-BUAP, México.
- 2004, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México.

2008, “La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica”, en: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, INAH.

**Gubler, Ruth**

2007 “El informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán”, en *Estudios de Cultura Maya* (México), vol. XXX: 108-138.

**Lévi-Strauss, Claude**

1971, “Raza y Cultura”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. XXIII, No. 4.

**Levinas, Emmanuel**

1992, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca.

1993, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid.

2006a, *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid.

2006b, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca.

**Mendieta, Fray Jerónimo de**

2002 *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

**Millones, Luis**

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

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, pp. 309-335.

2010 “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y La Pachamama*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz: 19-58.

**Millones, Renata y Luis**

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

**Mires, Fernando**

1989 *En Nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

**Motolinía, Fray Toribio de Benavente**

1995 *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa.

**Peña, Guillermo de la**

2004, “El campo religioso y la diversidad nacional”, *Relaciones*, núm. 100; vol. XXV, CIESAS-Occidente, México.

**Pérez Tapias, José Antonio**

1993, “Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral”, en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 10.

**Quezada, Noemí**

2004, “Introducción”, *Religiosidad popular México- Cuba*, Noemí Quezada (coord.), UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México: 9-24.

**Quiroga, Vasco de**

2003 “Información en Derecho”, en *La Utopía en América*. Madrid, DASTIN: 69-236.

**Rabinovich, Silvana**

2002, “La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío”, *Avances*, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, Año 2, num. 6.

**Ramírez Calzadilla, Jorge**

2004, “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

**Sahagún, Fray Bernardino de**

1992 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa.

1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Sánchez Herrero, José**

2005, “El mundo festivo-religioso cristiano en el occidente español de la Baja Edad Media”, en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, t. I, pp. 17-54, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, 2005.

**Serna, Fray Jacinto de la**

1987 “Manual de Ministros de Indias (1656)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica: 263-480.

**Sánchez de Aguilar, Pedro**

1987 “Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica: 15-122.

**Tecuapetla Enciso, Rosario Ivette**

2011, “*Ofrendando maíz*”. *Un acercamiento al agradecimiento en día de muertos*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

**Turner, Victor and Edith**

1978, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*, Columbia University Press, New York.

**Wolf, Eric**

1955, “Types of Latin-american Peasantry”, en: *American Anthropologist*, LVII, pp. 452-471.

1957, “Closed-corporate Community in Mesoamerica and Central Java”, en: *Southwestern Journal of Anthropology*, XII (1), pp. 9-15.

1981, “Comunidades corporativas cerradas de campesinos de Mesoamérica y Java Central”, en: Llobera, *Antropología Económica*, Ed. Anagrama, Barcelona, pp. 81-95.

1987, *Europa y la Gente sin Historia*, México, FCE.

2001, *Figurar el poder*, CIESAS, México.





MoreBooks!  
publishing



# yes i want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at

**[www.get-morebooks.com](http://www.get-morebooks.com)**

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en

**[www.morebooks.es](http://www.morebooks.es)**



VDM Verlagsservicegesellschaft mbH

Heinrich-Böcking-Str. 6-8  
D - 66121 Saarbrücken

Telefon: +49 681 3720 174  
Telefax: +49 681 3720 1749

info@vdm-vsg.de  
www.vdm-vsg.de





