

III. ARTE Y RELIGIÓN

UNA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA LLAMADA “RELIGIOSIDAD POPULAR”

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes*

Dentro de las prácticas religiosas indígenas contemporáneas, destaca la complicada organización social que gira en torno de los santos, los cuales, como personajes sobrenaturales, 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, con lo cual diera lugar a una interpretación india de esas imágenes. Nos referimos a una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como sobrenatural, la sociedad humana y la organización social que las sustenta.

Dentro de esa peculiar vivencia religiosa, destaca la organización social que esos pueblos indígenas mantienen en su interior, la cual no es homogénea, pero sí revela ciertos rasgos particulares que parecen coincidir, en cuanto al establecimiento, en el interior de esas comunidades, de figuras de autoridad que el pueblo reconoce como tales aun cuando las instancias oficiales, como el Estado o la Iglesia, en muchos casos no lo hagan. Esas 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 esas comunidades, algunos cargos parecerían referirse a lo

*Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

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 indígenas, 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 evidente 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 desempeñado un papel trascendente 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.

Delimitación del término "religiosidad popular"

En *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Gilberto Giménez presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que nos resulta muy útil.¹ Sostiene que esa delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto de la institución eclesial, en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone de modo radical a la concepción desde la ortodoxia católica de considerar la religiosidad popular como una desviación, con lo cual se permite 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.
- *Sociocultural*; existe una profunda relación entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son los lugares 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.

¹ Cfr. Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978, pp. 11-13.

Muy acorde con esta tercera coordenada propuesta por Gilberto Giménez para definir la religiosidad popular, Félix Báez señala que en el estudio de la religiosidad de las comunidades indígenas actuales se han originado muchas discusiones que sostienen una variada gama de posturas, cuyas tonalidades van desde la afirmación de que los indígenas, en el momento de la conquista, dejaron de lado sus antiguas costumbres y creencias para abrazar de manera incondicional el cristianismo al modo ibérico medieval, hasta las que señalan —en el otro extremo— que los indígenas continuaron intactos sus rituales y creencias con una fachada cristiana, sin incorporar algún elemento del cristianismo en sus prácticas religiosas. Es obvio que, de la postura teórica que se adopte acerca de cómo inició el proceso, resultarán las interpretaciones que hoy se realicen frente a lo que percibimos en las comunidades indígenas.

El tema es complejo y para abordarlo de manera favorable debemos partir de otro lugar distinto a los dos extremos mencionados en el párrafo anterior. Se debe considerar que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual entraña 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 determinados elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena —y, por ende, a su práctica ritual— por una especie de trasfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y refuncionalización de símbolos para volverlos propios; una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos, sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión. Entonces, queda claro 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”.² Con respecto a este tema, Luis Millones escribe a partir de 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.³

² Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, México, Universidad Veracruzana, 2000, p. 64.

³ Luis Millones, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad “Pablo de Olavide”/Fundación El Monte, 1997, p. 13.

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

Parte de ese proceso se puede entender si se considera que, desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los indígenas intentarían llenar desde su propia perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. De nuevo recorro a Millones, pues expone este concepto de manera muy ilustrativa:

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.⁴

Ello no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados en forma correcta, en el supuesto de que, si lo hubieran sido, no tendrían esas "desviaciones" en su modo de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió —aún lo hace— a los requerimientos sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea; responde a un proceso histórico donde, sin duda, hubo una vivencia religiosa bien estructurada en lo social y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que tuvo un gran choque con los

⁴ *Ibidem*, pp. 74-75.

presupuestos de los españoles, fue atacada de manera sistemática y desestructurada socialmente, pero que durante todo el periodo colonial fue reformulada con habilidad, admitiendo de modo selectivo elementos de la nueva religión traída por los europeos, en muchas ocasiones sólo en forma, mas no en contenidos.

Así pues, la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y, por último, se lo apropia. En la apropiación que los indígenas realizan de elementos cristianos como los santos, la Virgen, Cristo, la cruz, etcétera, se percibe una integración de éstos a su práctica agrícola, en la que se les atribuyen determinadas características y poderes que sólo se valoran en ese contexto campesino.

Religión institucional y religiosidad popular. Ortodoxia y “desviación”

Al referirse a la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, Jorge Ramírez Calzadilla asevera:

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 estas 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.⁵

Cabe destacar que, de acuerdo con este autor, la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en cuanto a la espontaneidad de la

⁵ Jorge Ramírez Calzadilla, “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, en Noemí Quezada [ed.], *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/IIA/Plaza y Valdés, 2004, p. 30.

primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le otorga una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para asimilar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, con lo cual se ha creado una expresión religiosa más armónica con la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Por su parte, Noemí Quezada 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.⁶

Ya Eric Wolf expresaba su preocupación acerca del tema 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".⁷

La concepción de la divinidad y el control de la liturgia, dos aspectos a considerar

La misma manera indígena de entender a los seres sobrenaturales y las obligaciones para con ellos es, en esencia, diferente de la cristiana. En el cristianismo la divinidad es —en principio— inalcanzable para el hombre, pero ella, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad; en consecuencia, el hombre debe estarle siempre agradecido, honrarla y brindarle todo el culto posible sin esperar algo a cambio, pues la divinidad lo merece por sí misma. El acto primero proviene de la voluntad divina y el hombre estará por la eternidad endeudado; cualquier noción de cohesión a lo divino o de obligación de ésta

⁶ N. Quezada, "Introducción", en *op. cit.*, p. 9.

⁷ Eric Wolf, *Figurar el poder*, México, CIESAS, 2001, p. 11.

para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Por el contrario, entre los indígenas es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino; una reciprocidad semejante a la que existe 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 ofrece, lo hace a partir de lo otorgado en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En ese sentido, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas se “castigue” a los santos cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión que se ejerce sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad indígena y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial nos lleva a deducir que los motivos en uno y otro lado son distintos y lo que se pretende con la celebración responde también a intereses disímboles. Con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, Millones registra 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.⁸

Más adelante, en ese mismo texto, el autor se pregunta, luego 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.”⁹

⁸ Renata Millones y Luis M., *Calendario tradicional peruano*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú, 2003, pp. 12-13.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

Estas referencias de la experiencia de Millones 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".¹⁰

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 sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, y que también deben corresponder, ya que son parte de él. De esa manera, 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 obedece 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 proporciona forma y vida. Por lo tanto, es 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 indígenas, 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.¹¹

¹⁰ G. Giménez, *op. cit.*, p. 66.

¹¹ F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998, p. 217.

Claves estructurales de la religiosidad popular

Hablar acerca de la religiosidad popular sin aludir a aquellos elementos evidentes y visibles que posibilitan su expresión original en medio de las distintas comunidades, sería abstraer un proceso abundante en manifestaciones históricas y sociales concretas.

Imágenes de santos

Los santos se presentan como verdaderos actores en el interior de los pueblos. Recordemos el proceso indígena de apropiación e incorporación de los nuevos aspectos religiosos introducidos por los españoles. Después de un tiempo, los espacios llenos de ídolos se atestarían de santos. Báez-Jorge indica que las imágenes de los santos, veneradas en el contexto de la religiosidad popular, “evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significativa en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria”.¹²

Las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular son significantes no sólo en el nivel particular, sino comunitario. Los santos se hacen propios, se les viste como a los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso, se les castiga cuando no cumplen con las obligaciones que, se supone, deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. No podemos dejar de destacar lo que Millones llama “la violencia de las imágenes” en ese proceso de apropiación de los nuevos seres sobrenaturales cristianos presentados a los indios, porque, como él mismo declara en su ensayo sobre un santo, “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”.¹³ Esta noción de la “violencia de las imágenes” remite a la impresión que debieron provocar las imágenes en los indios, y a cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a esos nuevos personajes sobrenaturales. Por otra parte, Báez-Jorge apunta que “los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación”.¹⁴

¹² *Ibidem*, p. 53.

¹³ L. Millones, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴ F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, pp. 49-50.

Santuarios y peregrinaciones

Otro de los aspectos concretos que destacan en el panorama de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de una comunidad hacia un centro religioso fijo, contribuyen a delimitar el espacio sagrado, pero, al mismo tiempo, a expandir el espacio propio del pueblo; se define ese espacio como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual provoca que tales peregrinaciones se conviertan en un afianzador y reafirmador no sólo de la propiedad comunitaria, sino —y sobre todo— de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo.

En cuanto a este aspecto de la peregrinación, Victor y Edith Turner recuerdan que en cierto tipo de sociedades la peregrinación es el único pretexto para salir del pueblo, en especial 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.¹⁵

Asimismo, se debe destacar el carácter histórico que determina 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,

¹⁵ "El punto es salir, ir lejos, a un lugar santo y distante reconocido por todos. En sociedades con pocas oportunidades económicas para salir y moverse fuera de los limitados círculos de amigos, vecinos y autoridades locales, todo hunde sus raíces en el propio terreno, la única posibilidad de viajar para todos aquellos que no son mercaderes, ministros, juglares, vagos, cirqueros o fugitivos, o sus equivalentes modernos, es un viaje santo, una peregrinación". Victor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press, 1978, p. 7. La traducción es mía.

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.¹⁶

Por otra parte, es necesario abordar el tema en cuanto a cómo puede usarse una peregrinación para fines ajenos a la piedad o la fe. Brian S. Bauer y Charles Stanish realizan interesantes observaciones con respecto de ello, 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 élite. [...] Estas *buacas* 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 *buacas* locales de los Andes que pueden comprenderse dentro de un marco turneriano, hubo unas cuantas de ellas que eran centros de importancia religiosa panandina (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.¹⁷

¹⁶ El origen histórico de una peregrinación determina su diseño y modula su posterior desarrollo. No obstante, cualquiera que sea su origen, ninguna peregrinación ha sido inmune a las influencias de periodos subsecuentes, con sus modos de pensamiento, políticas, patrones de comercio, desarrollo militar, y los cambios ecológicos implicados por la conjunción de estas u otras fuerzas. Por lo tanto, debemos considerar, al identificar una tipología, las relaciones entre lo dado históricamente en el origen de una peregrinación y las influencias a las cuales se ha sometido a lo largo de la historia. *Ibidem*, p. 19.

¹⁷ Brian S. Bauer y Charles Stanish, *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes*, Lima, CBC, 2003, pp. 35-36.

El tema de la peregrinación se asocia de manera intrínseca relacionado con el lugar a donde se peregrina, con el santuario, el cual es un punto de referencia de la vida religiosa del pueblo, al lado de otros pueblos que también peregrinan al mismo lugar. Así, el santuario no puede considerarse en forma aislada como un templo importante y que atrae multitudes, sino que más allá de eso se yergue como un "fenómeno social total", ya que envuelve una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región, y por tanto, donde las estrategias de organización económica desempeñan un papel prioritario.¹⁸

Sistemas de cargos

Entre los aspectos relativos a las claves estructurales de la religiosidad popular, están las jerarquías cívico-religiosas en el 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 dentro de las comunidades que las mantienen. Acerca de tales 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 Zinacantán:¹⁹

- Delimitar la comunidad por medio 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 eso implica, sobre todo, el esfuerzo económico y la relación de grupos que trabajan en común.
- Encauzar el gasto del excedente económico en el interior de la propia comunidad, sin derramar ese beneficio en el "mundo ladino".
- Reducir las diferencias económicas por medio del derroche festivo, lo que funciona como un mecanismo de nivelación, redistribución y justificación de la riqueza.

En ese sentido, Pedro Carrasco, en su escrito "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas",

¹⁸ Cfr. F. Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, pp. 93 y ss.

¹⁹ Cfr. Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán* [trad. de Celia Pascherol], México, Conaculta/Instituto Nacional Indigenista, 1989, pp. 234 y ss.

enuncia una serie de rasgos comunes en las descripciones de lo que llama “sistema político-ceremonial”:²⁰

- Los cargos constituyen una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad.
- Es un sistema tradicional, distinto del que se origina desde la municipalidad.
- Los puestos son por un periodo corto (por lo general un año) sin reelección.
- Los cargos están en escala y se sigue cierto orden.
- La 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 confiere un patrocinio individual de las funciones públicas que incluyen las ceremonias religiosas. (Esto posee 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 esas 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.²¹

²⁰ Cfr. Pedro Carrasco, “Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas”, en Modesto Suárez [coord.], *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1991, p. 307.

²¹ *Ibidem*, pp. 308-309.

Aguirre Beltrán coincide con Carrasco en lo que corresponde a los dos elementos ya señalados de escalafón y patrocinio individual, aunque los presenta de un modo diferente. Considera que dentro de lo que él mismo llama "complejo cultural de las mayordomías" existen 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, en la que se invierten la mayoría de los recursos.²²

Con base en lo anterior, este autor observa en esos 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.²³

Además, los dos rasgos mencionados —gasto excesivo y bebida ceremonial— son interpretados como un derroche institucionalizado de bienes que 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

²² Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Universidad Veracruzana/Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional Indigenista, 1992.

²³ *Ibidem*, p. 42.

poder, carisma y vigor mágico hasta convertirse, llegada la edad provecta, 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.²⁴

Asimismo, Aguirre Beltrán, en *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, enumera algunas funciones características del sistema de cargos, que acentúan el aspecto político de la religiosidad popular y lo que podría considerarse como una economía indígena de distribución. Dichas funciones son las siguientes:²⁵

1. El sistema de cargos pertenece a un sistema político-religioso que concede recursos comunales especiales.
2. Ese 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. Ese 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 a la “costumbre”, utilizando la coerción física y la amenaza de los castigos sobrenaturales.

Por otro lado, se debe incluir en esta discusión lo propuesto por Eric Wolf²⁶ 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 con claridad entre “los de adentro” o propios y “los de afuera” o ajenos, es decir, la sociedad circundante. De acuerdo con esta propuesta, algunas de las prácticas de las comunidades indígenas contemporáneas corresponden al esfuerzo por mantener separados esos ámbitos de lo

²⁴ *Ibidem*, pp. 154-155.

²⁵ Cfr. G. Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, 1967, pp. 200-215.

²⁶ Cfr. E. Wolf, “Types of Latin-american Peasantry”, en *American Anthropologist*, LVII, 1955, pp. 452-471; “Closed-corporate Community in Mesoamerica and Central Java”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, XII, núm. 1, 1957, pp. 9-15.

propio y de lo ajeno, como por ejemplo, el control comunitario de la propiedad de la tierra, lo que prohíbe a los indígenas vender a "los de afuera", con lo que conserva su integridad territorial y productiva. De igual modo, dentro de la comunidad, esas 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 son útiles como reforzadores de esas medidas conservadoras y, sobre todo, niveladoras. Los hombres que ascienden en la escala jerárquica cumplen con cargos, civiles y religiosos, en los que son inducidos a gastar en forma periódica durante las celebraciones comunitarias el excedente que han acumulado en el pasado.

Con respecto a estas comunidades cerradas, en especial en Mesoamérica, Wolf afirma 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.²⁷

Líneas más adelante apunta: "La comunidad campesina corporativa cerrada es hija de la conquista", aclarando después 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".²⁸

Ante la concepción de la jerarquía cívico-religiosa, dentro de las comunidades indígenas, como un sistema de cargos integrados por una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, puede haber otras interpretaciones que incluyan

²⁷ E. Wolf, "Comunidades corporativas cerradas de campesinos de Mesoamérica y Java Central", en Josep R. Llobera, *Antropología económica*, Barcelona, Anagrama, 1981, p. 88.

²⁸ *Ibidem*, p. 89.

nuevos elementos en esta reflexión, situando estas jerarquías o cargos en un contexto más amplio de la forma de vida y organización indígena. En concreto, se debe recordar lo que Félix Báez destaca en *Entre los naguales y los santos* acerca de ello: “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”.²⁹ En esta obra indica que ese hueco tal vez se deba a que los enfoques anteriores han posado su interés en otros aspectos, pero es necesario reconocer el papel que estos sistemas de cargos desempeñan en el proceso de identidad de las comunidades. Por lo tanto, es importante admitir la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales e identidad, lo que les ha permitido —como grupos específicos— afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que ha sido tan distinto en cuanto a su cultura y que ha ejercido la pretensión de homologar a todos los grupos sociales con los mismos parámetros con los cuales se rige.

Conclusiones

De ese modo, hemos entendido la religiosidad popular 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 ello conlleva. Así pues, al hablar de religiosidad popular no aludimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino, más bien, a 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”.³⁰

Dentro de esa perspectiva, el fenómeno de la religiosidad popular encierra una red de relaciones sociales que posibilitan la irrupción de los elementos abstractos que la cosmovisión contiene en la vida material. En las comunidades indígenas, 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, asociados con fuerzas

²⁹ F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, p. 38.

³⁰ Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge [coords.], *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

naturales y necesidades colectivas concretas. Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios —como la figura de los santos patronos de los barrios— que crean una referencia común dentro de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo, no sólo en el nivel de pueblo, sino en cuanto a un territorio más grande, un conjunto de pueblos que comparten una historia semejante, cosmovisión y formas de organización.

Ese proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material. La coordinación entre esos 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. De esa manera, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, por lo que 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.