

“Los Santos en contextos culturales de ascendencia indígena: entes divinos bajo sospecha”, en: Yólotl González (coord.), *Memorias del Encuentro sobre Religión Popular en el mundo*, México, INAH, 2012. Próxima aparición.

Los Santos en contextos culturales de ascendencia indígena: entes divinos bajo sospecha

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 destos 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.” (Fray Diego Durán, p. 13).

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).

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, dada 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.

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 recalca la

[...] 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 christiana; 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 [...] (Fray Diego Durán, p. 15).

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 agujeros, 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, p. 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 menester 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, p. 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 XII, 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 prelados, 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. (Brennen, 1929, p. 168).

Más adelante, 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 hicieron 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 Tonanacatépetl, 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. (Fray Jacinto de la Serna, pp.283-284).

Y hay algo más que apunta De La Serna que es totalmente adecuado al tema que tratamos en esta ponencia, precisamente cuando apunta: “Y para mejor disimular 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”, (Fray Jacinto de la Serna, p. 281).

Para cerrar esta aproximación introductoria, 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, pp.74-75).

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 2007, p. 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.

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, p. 66).

Estas comunidades 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 indisociablemente 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 enraiza 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.

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.

En base a lo observado en los cultos populares en los pueblos donde he tenido oportunidad de realizar trabajo de campo en Morelos (Atlatlahuacan, Yecapixtla, Cuautla, Oaxtepec, Tlayacapan, Amayucan, Tepalcingo, Mazatepec, Chalcatzingo), el estado de México (Xalatlaco, Tilapa, Chalma, Ocuilan, Amecameca) e Hidalgo (Ixmiquilpan), la 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, p.54).

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia*, (Cfr. Gómez Arzapalo, 2009, pp. 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.

Referencias bibliográficas

- BÁEZ-JORGE, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.
- BRENNER, Anita, *Ídolos tras los Altares*, Editorial Domés, México, 1929.
- BRODA, Johanna, “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, 2007.
- COLOQUIOS y *Doctrina Cristiana*, paleografía: Miguel León Portilla, UNAM-IIH, México, 1986.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, CONACULTA, “Cien de México”, México, 2002.
- GIMENEZ, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México. 1978.
- GÓMEZ ARZAPALO Dorantes, Ramiro Alfonso, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2009.
- GÓMEZ ARZAPALO Dorantes, Ramiro Alfonso, “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 26/1, URL: <http://hdl.handle.net/10481/6774>. 2010.
- MENDIETA, Fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I, CONACULTA, “Cien de México”, México, 2002.
- MILLONES, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad “Pablo de Olavide”, Fundación El Monte, Sevilla. 1997.
- MILLONES, Luis, “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, pp.19-58, 2010.

- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Alianza, Madrid, 1988.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1992.
- SERNA, Fray Jacinto de la, "Manual de Ministros de Indias (1656)", en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, pp. 263-480, INI-FCE, México, 1987.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, "Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)", en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, pp. 15-122, INI-FCE, México, 1987.