

Las fiestas de los **SANTOS** en contextos **campesinos** de origen **INDÍGENA**

Ramiro Alfonso **Gómez Arzapalo**

Este trabajo parte de un enfoque multidisciplinario que combina la labor etnográfica, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, con los datos históricos recabados en las fuentes coloniales tempranas, en principio, y los demás documentos históricos de que se dispone a lo largo de los procesos sociales que estos grupos han vivido en sus continuos reacomodos frente a los grupos hegemónicos.

Este enfoque etnohistórico ha sido fuente de no pocas discusiones teóricas y metodológicas, tanto por parte de los etnólogos, como de los historiadores. Sin embargo, la combinación –no arbitraria– coherente, ordenada, sistemática y crítica de los datos recabados en la investigación de campo en contextos indígenas, articulada a los datos históricos que proporcionan las diferentes fuentes, permite un acercamiento que resulta muy sugerente al tratar de entender procesos de larga duración en la pervivencia de ciertos elementos ancestrales reformulados constantemente a lo largo del devenir histórico de estos grupos culturales. El enfoque etnohistórico permite una interpretación donde el otro –no considerado en la historia “oficial”– tiene cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas. Se trata de dar cuenta de un proceso cultural cuya conformación apunta y sugiere, una y otra vez, a considerar que no es posible la comprensión unilateral de la historia.



Estatua. Etnia Luba-Hemba, República Democrática del Congo.

les exigía de los nativos americanos una asimilación selectiva en elementos claves del repertorio cultural hispánico”.¹ Por su parte, Félix Báez indica que:

La vigencia de elementos religiosos de origen pre-hispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del “atraso” de los pueblos indios o de su pertenencia a “comunidades folk”. Se abordan como manifestaciones ideológicas (conscientes e inconscientes) de cosmovisiones contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que como cuerpo de representaciones determinado socialmente están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones.²

FIESTAS DE LOS SANTOS EN EL CICLO AGRÍCOLA DEL MAÍZ

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en la época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica– continuó siendo esencial 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* (interlocutor ritual) y no como materia despersonalizada, pero ya no solos como entidades numinosas (en sí mismas), 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 la cosmovisión indígena. En este sentido compartimos la postura de Tristan Platt cuando señala que “la reproducción y transformación étnica en circunstancias colonia-

La vivencia religiosa de los pueblos indígenas incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, la cual se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura depende de las vivencias históricas concretas de una determinada comunidad. Así pues, lo que hemos asentado en este escrito cobra sentido en el contexto campesino de las comunidades de ascendencia indígena en México que han conservado la actividad agrícola –preferentemente del maíz– como elemento imprescindible de su vida cultural. Sembrar maíz no es un negocio –de hecho, la mayoría de estas comunidades lo siembra y cosecha para autoconsumo–, es una actividad que asocia con la tierra, el temporal y –a través de ellos– la posición del hombre en este cosmos donde interactúan la naturaleza, los humanos y los entes divinos.

Entonces, en el contexto religioso popular indígena encontraremos –a través del sincretismo– reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de este y el otro mundo. Una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la

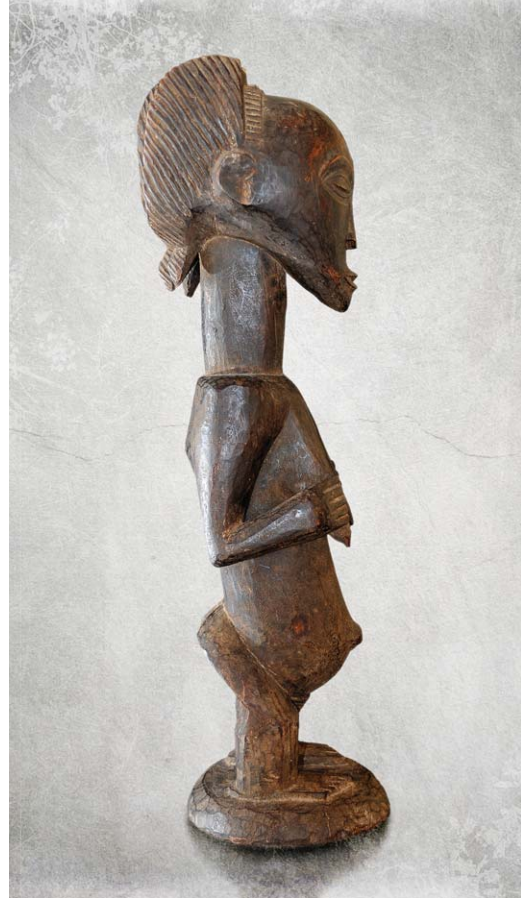
religión católica en una síntesis operante sólo en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos.

De esta manera, 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 nuevas 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 divino que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana, que hunde sus raíces en tradiciones ancestrales donde la naturaleza y el hombre, e incluso los seres numinosos forman parte de un mismo drama que los engarza a todos en un destino común.

De esta manera, 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. El maíz cobra rostro, más que un Ello, se transforma en un Tú, estableciéndose una relación de cara a un ser vivo valorado como Padre, Sustento, Vínculo con los antepasados. Divinidad, naturaleza, seres humanos –vivos y muertos– interactuando juntos en derredor del ciclo de esta planta que se convierte en 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, además de hegemónico, que pretende la homologación. Así, el maíz, lejos de ser valorado como mercancía inerte, es personaje central y corazón palpitante que da 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 como la madre que sostiene y da pertenencia. Estamos frente a grupos culturales que se rigen por principios total-

Estátua. Etnia Luba-Hemba, República Democrática del Congo.

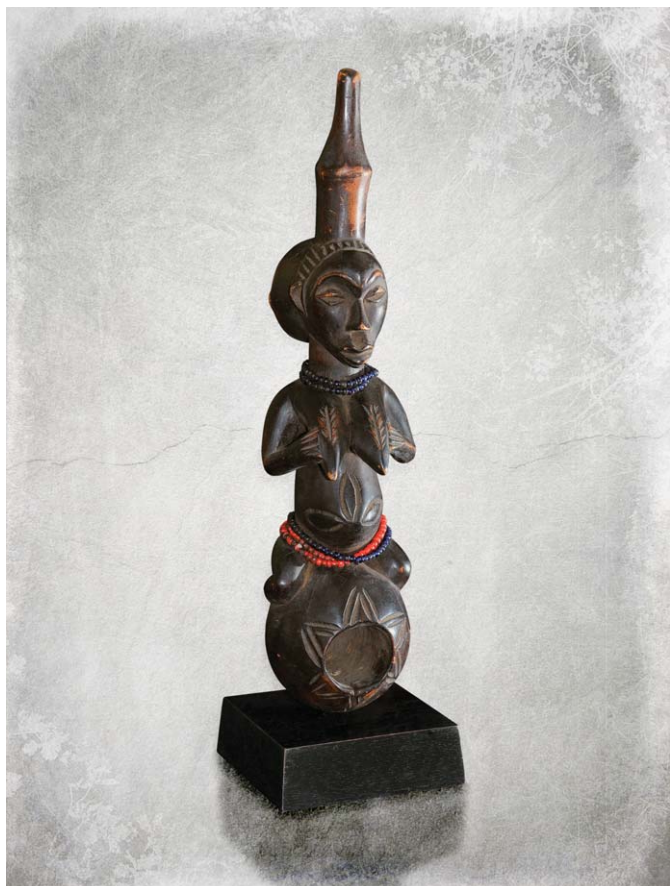


mente diferentes a los parámetros culturales occidentales. Por mencionar un ejemplo, en la población de origen nahua de Xalatlaco, en el estado de México, el período intensivo de fiestas en el pueblo coincide con el ciclo agrícola del maíz, aproximadamente de mayo a noviembre.³ En este período del año se celebran una serie de santos católicos, a saber: san Isidro Labrador (15 de mayo), 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). A grandes rasgos, podemos apuntar que en mayo (san Isidro Labrador) 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. La fiesta de san Juan Bautista, en junio, se ubica 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 grano”. Las fiestas de los santos en agosto (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 del 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 las fiestas de muertos en noviembre.

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 entretete 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. Uno de esos nexos constantes a lo largo del devenir del tiempo en estas culturas ha sido el cultivo del maíz y toda la compleja cosmovisión que gira en torno a su práctica agrícola. Johanna Broda⁴ ha abordado el estudio con respecto al calendario del ciclo agrícola y las festividades que se dan a lo largo del mismo, en una revisión histórica, tanto del período prehispánico (para el caso de los mexicas) como en el período colonial y pervivencia hasta nuestros días (a partir del análisis de datos etnográficos contemporáneos). De acuerdo a esta autora, el ciclo festivo-religioso que acompaña al ciclo agrícola del maíz privilegia ciertas fechas que sólo pueden ser valoradas en un contexto agrícola y corresponden a momentos críticos en el desarrollo del cultivo: siembra, crecimiento y cosecha.

A continuación desglosaremos con más detenimiento esta propuesta interpretativa. Podemos apuntar –siguiendo a Johanna Broda– que una de las culturas prehispánicas que fue más ampliamente documentada por los colonizadores desde la época inmediatamente posterior a la conquista fue la de los mexicas, los cuales lograron hacer realidad una síntesis combinada de cosmovisión y percepción de la naturaleza, en base a una cuidadosa observación de la misma. Esto se expresó a través de un rico conjunto de fiestas celebradas a lo largo del año.



Pipa. Etnia Luba, República Democrática del Congo.

En ese culto mexica se podían distinguir tres grupos de fiestas que se hacían a los dioses de la lluvia y del maíz, tal y como lo ha puntualizado la autora. El primero era en el ciclo de la estación seca, y consistía en sacrificios de niños en los cerros. En este período caía la fiesta de *Atlcahualo*.⁵

Los niños eran seres pequeños al igual que los *Tlaloque*,⁶ así que estos sacrificios se concebían como un contrato entre los dioses de la lluvia y los hombres que por medio de los sacrificios obtenían la lluvia y por ende el maíz. El segundo grupo de fiestas era la siembra en *Huey tozotli*⁷ seguida después de 40 días por la fiesta del maíz tierno y las precipitaciones pluviales en *Etzalcualiztli*⁸ y por la fiesta del agua salada del mar de *Tecuilhuitontli*.⁹

Finalmente, el tercer grupo de fiestas era la cosecha y el inicio de la estación seca, lo cual se celebraba mediante culto a los cerros y dioses del pulque en la fiesta de *Tepeihuitl*,¹⁰ repetida 60 días después en *Atemoztli*¹¹ donde también se daba culto a las imágenes de los cerros en conmemoración de los muertos.

Desde la perspectiva de Broda, entre las fiestas del año, había cuatro que eran claves:



- *Atlcahualo* (12 de febrero), inicio del ciclo agrícola.
- *Huey tozoztli* (30 de abril), siembra.
- *Tlaxochimaco* (13 de agosto), apogeo de las lluvias y crecimiento del maíz.
- *Tepeilhuitl* (30 de octubre), cosecha.

Se hace evidente entonces –insiste Broda–, que estas cuatro fechas señaladas anteriormente para la época prehispánica, coinciden a partir del período colonial con las fiestas cristianas de:

- 2 de febrero – Candelaria.
- 3 de mayo – fiesta de la Santa Cruz.
- 15 de agosto – la Asunción.
- 2 de noviembre – muertos.

En estas fechas se pueden apreciar en las comunidades indígenas muchos elementos sincréticos con el santoral católico de los que, sin embargo, puede decirse que tienen un origen prehispánico.

Ya que estas fechas se basan en los ciclos climáticos y agrícolas, han mantenido su funcionalidad aun después de la conquista y dado que las comunidades indígenas son principalmente campesinas las han conservado, reelaborándolas e incorporando los nuevos elementos, así como refuncionalizando los ritos,

conservando su cosmovisión en medio de las influencias externas que han sufrido.

En este proceso histórico, el maíz ha estado presente como protagonista y eje en la configuración social de estos pueblos, como Padre y Sustento. El maíz en estas comunidades es incorporado socialmente como parte del pueblo, y como tal, desarrolla sus funciones desde la particularidad de su ser y posibilidades, las cuales se engarzan con las del ser humano, los entes divinos, los demás seres naturales que llenan el paisaje dando como resultado este mundo.

Desde esta perspectiva, el mundo es tal y como lo conocemos, no porque repita leyes eternas inscritas en la sucesión de acontecimientos, sino porque es una red de colaboraciones entre animales, plantas, seres humanos y entes divinos. En esa red el maíz ocupa un lugar destacado como personaje primordial que posibilita este drama cósmico.

Aquello hacia lo que estamos llamando la atención del lector, es a considerar la diferencia de las culturas indígenas en relación a la cultura nacional hege-

mónica. Partamos de que las culturas indígenas, que se desarrollaron desde la época prehispánica en una continua interacción en el territorio que hoy es México, después de la conquista fueron vistas 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, requerimos de enfoques que permitan una interpretación donde el *otro* 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. En este dinamismo cultural de continuos reacomodos sociales, el maíz ha sido una línea que cruza los diferentes momentos históricos de dichas comunidades.

El maíz visto, vivido y reverenciado como Padre y Sustento, vínculo con la tierra y los antepasados, es un rostro con el que se interactúa en una relación interpersonal de sumo respeto, postura frente a la cual la relación objetivante propia del mercantilismo contemporáneo resulta sumamente grotesca. Hablamos pues de culturas diferentes, con formas distintas de relacionarse con el entorno.

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 estas comunidades, generándose una 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 estos 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.

REFERENCIAS Y NOTAS

- ¹ Platt T, *Los guerreros de Cristo*, ASUR y plural editores, Bolivia (s/f) 21.
- ² Báez JF, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, UV, Xalapa (2000) 47.
- ³ Cfr. Gómez Arzapalo RA, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, Tesis Maestría ENAH, México (2004) 83-142.
- ⁴ Cfr. Broda J “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica” en Broda J, Iwaniszewski S. y Maupomé L. (eds), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México (1991) 461-500. Paisajes rituales del Altiplano Central. *Arqueología Mexicana* 20 (1996) 40-49. “El culto mexicana de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros” en Albores B y Broda J (eds), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-UNAM, México (1997) 49-90. “Introducción” en Broda J y Báez JF (eds), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México (2001) 15-45. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en Broda J y Báez JF (eds), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México (2001) 165-238. “La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana” en Garrido A (edit), *El mundo festivo en España y América*, Universidad de Córdoba, Córdoba (2005) 219-248.
- ⁵ Fiesta del primer mes mexicana, significa “Detención del agua”, y su correspondencia aprox. con el calendario gregoriano es: 26 de febrero al 16 de marzo.
- ⁶ Seres pequeños y traviesos, ayudantes de Tláloc, dios de la lluvia.
- ⁷ Fiesta del cuarto mes mexicana, significa “gran velación”, y su correspondencia aprox. con el calendario gregoriano es: 26 de abril al 15 de mayo.
- ⁸ Fiesta del sexto mes mexicana, significa “comida de maíz y frijol”, y su correspondencia aprox. con el calendario gregoriano es: 5 al 24 de junio.
- ⁹ Fiesta del séptimo mes mexicana, significa “pequeña fiesta de los señores”, y su correspondencia aprox. con el calendario gregoriano es: 25 de junio al 15 de julio.
- ¹⁰ Fiesta del décimo tercer mes mexicana, significa “fiesta del monte”, y su correspondencia aprox. con el calendario gregoriano es: 23 de octubre al 11 de noviembre.
- ¹¹ Fiesta del décimo sexto mes mexicana, significa “descenso de las aguas”, y su correspondencia aprox. con el calendario gregoriano es: 22 de diciembre al 10 de enero.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental, México
gomez_ramiro@hotmail.com
rarzapalo@uic.edu.mx