

Santo señor don Diablo... ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano

Holy Lord Devil... pray for us. Redefining the Devil as a numinous character in a Mexican indigenous context

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

Profesor investigador. Escuelas de Filosofía y de Teología de la Universidad Intercontinental, México.
rarpalo@uic.edu.mx

RESUMEN

Las comunidades rurales de ascendencia indígena en México, son herederas de un importante bagaje cultural y religioso de originalidad mesoamericana. En su devenir histórico, a partir de la conquista y colonización, tuvieron que integrar muchos elementos novedosos provenientes de otros contextos culturales y religiosos. En ese proceso, dichas comunidades, lejos de acatar sumisamente los nuevos parámetros impuestos por el grupo hegemónico, activa y creativamente han reformulado y resignificado esos nuevos símbolos, de tal manera que el sincretismo resultante reúne en una nueva vivencia cultural las procedencias, tanto de uno como de otro lado. Este artículo pretende reflexionar en torno a esta característica de la dinámica cultural interna de estos pueblos partiendo de la reformulación del Diablo como personaje numinoso integrado al repertorio del santoral católico en uno de estos pueblos en particular.

ABSTRACT

The rural communities of indigenous roots in Mexico are heir to a powerful cultural and religious baggage of Mesoamerican origin. In their historic develop, from the conquest and settling, they had to integrate many elements from other cultural and religious contexts. In this process, the above-mentioned communities, far from submissively accepting the new parameters imposed by the hegemonic group, they have creatively reformulated and redefined these new symbols, in such a way that the resulting syncretism constitutes a new cultural experience, on both sides. This article reflects on this characteristic of the cultural internal dynamics of these communities. This reflection starts from the reformulation of the devil as a sacred personality integrated to the list of the catholic Saints in one of these villages in specific.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religiosidad popular | sincretismo | Diablo | indígenas | reformulación simbólica | popular religiousness | syncretism | Devil | indigenous | symbolic reformulation

Introducción

En este artículo pretendemos mostrar que el Diablo, como personaje numinoso, quedó integrado en la cosmovisión indígena como un ente divino que tiene su propio coto de poder sobre el cual ejerce su dominio, al igual que los Santos, la Cruz, la Virgen, Cristo, Dios Padre, los Aires, Tláloc, etc. Esta reflexión no parte de una idea descontextualizada de la realidad social, sino que se desprende del análisis de los datos etnográficos recabados entre 1997-1998; 2002-2005 en Xalatlaco, estado de México, en el barrio de San Agustín, en el cual se encuentra el volcán Cuáhuatl, en cuyo cráter se considera que se puede contactar al Diablo en las noches para pedirle favores o milagros.

Desde la observación de este fenómeno, resulta evidente que la visión del Diablo en esta vivencia religiosa popular en dicha comunidad, no corresponde con la visión que tiene el catolicismo acerca de este

personaje. ¿En qué difieren? Si pretendemos contestar esta pregunta de una manera no superficial, tenemos forzosamente que dirigir nuestra atención hacia la noción de lo divino que subyace en uno y otro lado.

Así pues, para ofrecer una sugerencia interpretativa a este fenómeno, hemos organizado el cuerpo de este artículo en dos grandes subtítulos, siendo el primero para describir el fenómeno desde el cual partimos en Xalatlaco, México. El segundo servirá para presentar el enfoque teórico-interpretativo en el que nos posicionamos para sugerir un acercamiento inteligible al dato descrito, donde resaltaremos las siguientes ideas principales que funcionan como encabezados dentro del subtítulo: Dinamismo de la cultura, sincretismo y reformulación simbólica; religiosidad popular; concepción de la divinidad en contextos campesinos de origen indígena; etnocentrismo e idea de Dios.

Presentación etnográfica del caso específico: Encuentros con el Diablo en el cráter del volcán Cuáhuatl, en Xalatlaco, México

Xalatlaco es una comunidad 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" (1) en el barrio, tal es el caso de San Rafael que vive en la misma iglesia con San Juan Bautista, y 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. 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, 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.

En este lugar concreto, 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, 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. Desde mi punto de vista, esta peculiar forma de relación hunde sus raíces en: 1) a nivel superficial: lo que se pide a un ente divino y lo que se espera recibir de él: y 2) a nivel

profundo: lo que se concibe que ese ente divino es en sí mismo y la forma como se integra con los demás entes divinos, la naturaleza y la sociedad humana.

Enfoque teórico-interpretativo

Dinamismo de la cultura, sincretismo y reformulación simbólica

Para entender el planteamiento general de este artículo, 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.

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 -en el 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.

El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, es el de *sincretismo*, entendido *no* como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.

Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

"Propongo definir el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multiétnico-. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista" (Broda 2007: 73).

Religiosidad popular

La forma peculiar que tienen las comunidades indígenas actuales de celebrar sus ritos es una ventana que se nos abre confrontándonos con un universo cultural tan diferente y tan original que merece y exige una explicación a partir de su propio proceso interno. Es por esta razón que traemos a colación el concepto de la "religiosidad popular" que trata de explicar el proceso singular de las comunidades indígenas, de incorporación de elementos de la religión católica con prácticas rituales tradicionales cuyos orígenes parecen perderse en la penumbra lejana del tiempo, pero que definitivamente no tienen nada que ver con la ortodoxia religiosa oficial.

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 2001: 16).

De esta manera, estamos de acuerdo con Báez-Jorge cuando al final de su libro *Los oficios de las diosas*, concluye:

"Las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden -finalmente- en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales. El estudio de las ideologías religiosas visto desde este cuadrante es contrario a los reduccionismos monistas de factura idealista, o nutridos en la tosquedad taxativa del materialismo mecanicista" (Báez-Jorge 2000: 410).

Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

La religiosidad popular, pues, la entendemos 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. Este fenómeno de la religiosidad popular implica una red de relaciones sociales que posibilitan en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. 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, relacionados con fuerzas 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 al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo, no solo a nivel pueblo, sino también en cuanto a un territorio más grande, un conjunto de pueblos que comparten una historia semejante, cosmovisión y formas de organización.

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 *theós*, 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. Yahvé 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 *lógos*, 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" (Juan 1, 1 y ss). Ese Verbo, o *lógos*, se identifica plenamente con Jesucristo, con todos los atributos de Dios, expresado ahora con el *lógos* 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 Yahvé, el eternamente lejano e innombrable, con el *theós*, jerarca de una comunidad de dioses, identificado plenamente con el *lógos* 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 siglo 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 (*cf.* Good 1994, 2001 a y b).

Un término que podría resultar propio, sería el de "dueños" (2), 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 coerción 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).

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" (*cf.* 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 2001: 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.

En este sentido, y volviendo al tema propuesto en este artículo, 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.

Notas

1. Según lo refieren los habitantes del pueblo, las imágenes de los santos "viven" en los templos, altares o capillas. Ellos usan tal cual este término para referirse a la presencia o estancia de la imagen en algún lugar.

2. Este concepto de "dueños" para referirse a las entidades numinosas mesoamericanas es un aporte que tomo de las discusiones generadas en el *Seminario sobre ofrendas*, organizado por la Dra. Johanna Broda e impartido por la Dra. Daniele Dehouve en el programa de posgrado en Historia y Etnohistoria, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, en noviembre del 2006. La participación sugerente del término "dueños" fue de la Dra. Catharine Good Eshelman.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los nagueles 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.

Broda, Johanna

2001 "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.

2007 "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo* (México), n° 93: 68-77.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecueménicos.

Good, Catharine

1994 "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco* (México), n° 1: 139-153.

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*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-

Fondo de Cultura Económica: 239-297.

2001b "Oztotempan: El ombligo del mundo", en Broda, Iwaniszewsky y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes -Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: 375-393.

Millones, Luis

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

Wolf, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica.

2001 *Figurar el poder*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social.

Recibido: 12 enero 2009 | Aceptado: 6 abril 2009 | Publicado: 2009-04

