



De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana

From persecuted gods to suspect saints. Processes of symbolic reformulation in indigenous popular religiousness of Mexico

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

Coordinador de las Maestrías en Filosofía y Crítica de la Cultura y Filosofía del Derecho. Universidad Intercontinental, México.
rarzapalo@uic.edu.mx

RESUMEN

En las comunidades rurales de ascendencia indígena en México, los santos suelen ser considerados como entidades vivas, presentes físicamente en los pueblos a través de sus cuerpos de madera o resina. Como entes personales, tienen amistades, enemistades, gustos y parentescos, todos operantes con una voluntad propia. Para comprender la lógica cultural interna de estos pueblos, que integran la actividad humana, la divina y la de los entes naturales en su ser y quehacer cotidianos, es necesario considerar y profundizar en los procesos histórico-culturales locales de resignificación de los santos, como personajes numinosos integrados al repertorio de entes divinos autóctonos. En este asunto de los santos, en estos contextos sociales, se juega la concepción misma de lo divino en estos grupos culturales, una concepción no occidental, de cuño mesoamericano.

ABSTRACT

In the rural communities of indigenous ancestry in Mexico, saints are often regarded as being alive, entities physically present in the villages through their bodies of wood or resin. As personal entities, the operating ones have friendship, hatreds, tastes, and kinships, all with their own will. To understand the internal cultural logic of these peoples that make up human activity, the divine and natural entities going about their daily pursuits, it is necessary to consider and to delve into the local historical-cultural processes of resignificance of the saints as prominent divine figures integrated to the repertory of autochthonous divine entities. In this matter of the saints, in these social contexts, the conception itself of the divine is in play in these cultural groups, a non-Western conception of Mesoamerican origin.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religiosidad popular | indígenas | dioses | santos | sincretismo popular | religiousness | indians | gods | saints | syncretism

Introducción

En las comunidades de ascendencia indígena en México, el papel que se considera que juegan los santos en la vida social, es algo digno de ser considerado desde la antropología y la filosofía, respetando la interpretación autóctona que, en las diferentes variantes locales, preserva un rico bagaje cultural e histórico que ha sido tradicionalmente despreciado tanto por la historia oficial del estado, como por la parte hegemónica eclesiástica. Estos entes numinosos son considerados como personajes vivos y presentes en los pueblos, como entidades sagradas, que si bien nominal e iconográficamente proceden de la religión católica, desde la observación etnográfica se evidencia una concepción de lo divino culturalmente diferente a la tradición cristiana "occidental".

La divinidad se integra -en estos contextos culturales- a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes en la sociedad humana. Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con

voluntad propia y poderes específicos que legitiman -mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones- la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región.

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

Etnocentrismo e intolerancia religiosa en la España del siglo XVI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"Soy de sentir que los indios han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos hacer buenos. No nos lisonjeemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta. Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales (...) ¿Qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres, sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz, y añadido que es el único que se puede emplear. Sin esta diligencia, en vano se trabajaría en reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos" (Mires 1989: 51-52).

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

Religión de demonios

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

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

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

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el siglo XVI, estaba plenamente configurado desde la perspectiva monoteísta cristiana, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como "dioses" o como "demonios", lo hacen en contraposición a "Dios" como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de "dioses" a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles. Además que ese término asignado de "dioses" fue siempre considerado como sinónimo de "demonios" o "ídolos", en una evidente minusvaloración frente al *a priori* absoluto del Dios monoteísta.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es -en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de 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 indígenas contemporáneas se "castigue" a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y "parándolos" en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

Implantación del nuevo modelo religioso: la *tabula rasa*

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

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

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

Sospechas fundamentadas

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

"Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían.

Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber" (Motolinía 1995: 22).

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui géneris* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral (cfr. Báez-Jorge 1998). Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente, lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

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

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

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

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

viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían" (Mendieta 2002: 179).

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

"necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión 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" (Durán 2002: 15).

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

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

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

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

Motolinía, por su parte, indicaba que: "Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo más 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 1995: 72).

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas -ya cristianas- era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época "de la gentilidad". Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y -aunque a regañadientes- permitido y solapado.

Sahagún plasma esa sospecha en relación al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe:

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

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

Más adelante en el tiempo, ya en el siglo 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 siglo 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 (...) Llamaban a la Sierra con el nombre de Tonacatépetl, que significa fuente de alimento; y veneran también la montaña de Toluca, en donde hacían sacrificios, y otras montañas, en donde tenían los grandes templos (...) y veneran también las aguas, los ríos, los lagos, a los que invocan cuando labran la tierra o cosechan (...) en general invocan a sus dioses en todas sus tareas" (De la Serna 1987: 283-284).

Y hay algo más que refiere De La Serna que es totalmente adecuado al tema que tratamos en este escrito, precisamente cuando apunta:

"Y para mejor dissimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la cruz con las tinieblas a Christo con belial, reverenciando a Christo Señor Nuestro, y a su sanctissima Madre, y a los sanctos (a quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ydolos" (De la Serna 1987: 281).

También en el mismo siglo XVII, Sánchez de Aguilar refería lo siguiente en el área de Mérida, Yucatán:

"los indios de esta provincia, que por ochenta años conocieron nuestra fe mediante la gran doctrina de varones religiosísimos de la orden de san Francisco (...) han recaído en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse por su insolencia, pertinacia y pereza" (Sánchez 1987: 57).

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

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

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

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

Sincretismo y resignificación simbólica

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

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

"Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multi-étnico*. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que

integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la conquista" (Broda 2007b: 73).

En este sentido, reconocemos el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron -y siguen teniendo- en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les permitió negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral.

Nótese que no estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual permitió a los grupos indígenas subalternos -a partir del contexto colonial- adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores, nunca se logró.

Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena -y por ende a su práctica ritual- por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y resignificación de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión.

Religiosidad popular de tradición indígena

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores tendríamos que ubicar el problemático concepto de *religiosidad popular*, circunscrito a un contexto de ascendencia indígena y apuntamos -en primer lugar- que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no oficial, sino que lo consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse. Entendemos entonces dicha religiosidad popular en pueblos campesinos de origen indígena como una estrategia social que "traduce" los parámetros de la oficialidad al nivel popular, la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.

El concepto de religiosidad popular entonces, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto

cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos -en el contexto campesino indígena- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en México, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que -desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto regional diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas -tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder -frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad,

en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Queda claro entonces que "las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora" (Báez-Jorge 2000: 64). Luis Millones con referencia a este tema, escribe desde su experiencia en Perú:

"Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados" (Millones 1997: 13).

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue -y sigue siendo- muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes de orden divino, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de ascendencia indígena contemporáneas

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

Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son "los santos" o "santitos", como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, san José, santa Catarina o san Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes.

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

El problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron los indígenas, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo divino y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres numinosos de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Definitivamente todas estas preguntas y las demás que surjan siguiendo esta línea, no pueden entenderse

como un dato aislado del contexto social. Lo que nos permite contestar estas preguntas -en gran medida- es la observación a través del ritual, y siguiendo a Broda, en el ritual se expresan visiblemente los contenidos abstractos de la cosmovisión (Broda 2001: 15-45), es decir, lo que se concibe desde la cosmovisión se expresa materialmente en el ritual y el ritual es empíricamente observable. Dentro de este orden de ideas, el ritual implica la organización humana, la cual, en las comunidades rurales de origen indígena, se manifiesta como una complicada red de relaciones sociales donde hay juegos de poder, tanto al interior como al exterior del pueblo, donde se gesta una diferenciación entre lo propio y lo ajeno, una forma peculiar de administrar la economía y de interrelacionarse con los demás miembros de la comunidad. Todas estas características nos llevan a inferir una lógica interna en la organización social de estas comunidades donde integran los fenómenos naturales, las figuras de los santos, y las actividades humanas en un peculiar modo de vida.

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

Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. Con respecto a los santos, Giménez señala:

"Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados mayordomías" (Giménez 1978: 66).

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

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

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

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

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

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

El santo se considera como una persona en sí misma, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

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

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

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

(Millones 2010: 54).

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia*, (cfr. Gómez Arzapalo 2009: 7-32), expresión que responde a la forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son asumidos como personajes dinámicos que se consideran realmente presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña, yeso o resina. Precisamente esa *otra historia* que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas, es decir, todos esos espacios vitales donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible.

Conclusión

Como conclusión del tema abordado en este artículo, retomo las palabras de Félix Báez-Jorge con respecto a lo registrado en Guatemala y México cuando señala que:

"La nagualización de los santos en Guatemala y México deviene en un intrincado proceso de reinterpretación simbólica que remite a dos vertientes de la evangelización colonial: por una parte, a la implantación de nuevos cultos que embozan antiguas devociones; en otro sentido, al desarrollo de nuevas devociones fincadas en arcaicos cultos, vinculados con la producción y reproducción vital. Así, los santos funcionaron como objetos significantes y referentes de la identidad grupal. Los naguales (en tanto 'espíritus guardianes') y los santos se equiparan a partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos (...) Las imágenes de los santos anualizados, la compleja trama del imaginario colectivo indígena en que anclan sus correspondientes devociones evidencian lo infinito de la cadena de sincretismos y reformulaciones simbólicas que quedan aún por estudiar" (Báez-Jorge 1998: 199).

Lo presentado en este artículo es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido -como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige. Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos indígenas partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix

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

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

Brenner, Anita

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

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.

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

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

Brotherston, Gordon

1997 *La América indígena en su literatura: Los libros del cuarto mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Durán, fray Diego

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

Giménez, Gilberto

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

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

2010 "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología* (Granada), N° 26 /1:

http://www.ugr.es/~pwlac/G26_05RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html

<http://hdl.handle.net/10481/6774>

Gubler, Ruth

2007 "El informe contra *Idolorum cultores* del obispado de Yucatán", en *Estudios de Cultura Maya* (México), vol. XXX: 108-138.

Mendieta, fray Jerónimo de

2002 *Historia eclesiástica indiana*. Tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Millones, Luis

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

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

Mires, Fernando

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

Motolinía, fray Toribio de Benavente

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

Quiroga, Vasco de

2003 "Información en derecho", en *La utopía en América*. Madrid, DASTIN: 69-236.

Sahagún, fray Bernardino de

1992 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa.

1986 *Coloquios y doctrina cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Serna, fray Jacinto de la

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

Sánchez de Aguilar, Pedro

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

Recibido: 6 septiembre 2011 | Aceptado: 10 noviembre 2011 | Publicado: 2011-11