

Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México

An anthropological approach to popular religiosity between indigenous rural communities in Mexico

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

Doctor en historia y etnohistoria. Profesor en las Escuelas de Filosofía y de Teología. Universidad Intercontinental, México.
rarzapalo@uic.edu.mx

RESUMEN

La religiosidad popular dentro de las comunidades campesinas de origen indígena en México, es un fenómeno que supera con mucho el ámbito meramente piadoso-devocional. Más bien se constituye como un fenómeno sumamente complejo en el cual convergen elementos religiosos, económicos, políticos, sociales e identitarios, donde se pone en juego la relación dialéctica entre grupos culturales minoritarios frente a las hegemonías política y religiosa del Estado mexicano. La organización social que se entreteje en las prácticas religiosas populares, posibilita la continuidad de cosmovisiones ancestrales y refuerza los lazos identitarios regionales.

ABSTRACT

The popular religiousness inside the rural communities of indigenous origin in Mexico, is a phenomenon that by far transcends the merely pious- devotional sphere. Rather it is constituted as an extremely complex phenomenon in which religious, economic, political, social and identity elements converge, bringing into play the dialectical relationship among cultural minority groups as opposed to political and religious hegemony of the Mexican State. The social organization that is interwoven in the religious popular practices makes possible the continuity of ancient cosmovisions and reinforces the ties of regional identity.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

indígenas | organización social | hegemonía | simbolismo | sincretismo | culto | indigenous | social organization | hegemony | symbolism | syncretism | worship

En este artículo, pretendemos presentar algunas reflexiones "desde la antropología" acerca de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México (1), como una dinámica social propia, independiente "en su proceso y sus actores" de la religión oficial católica, lo cual implica una vida ritual dirigida desde el interior del pueblo, por los encargados que éste mismo reconoce. En este sentido, será necesario profundizar en el papel de las mayordomías como un factor clave que posibilita en la praxis social la continuidad de la vida ritual comunitaria, y de analizar detenidamente el papel de los santos al interior de la comunidad como personalidades integrantes y activas en la vida del pueblo, con un papel específico de intervención en el orden social, natural y sobrenatural. El ritual (2) constituye una parte fundamental de la religiosidad popular, celebrarlo como "dice la costumbre" y velar por que se siga celebrando de forma continua nos lleva a una reflexión acerca de las consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en este tipo de comunidades, tanto en lo particular, como en el conglomerado de las mismas que da especificidad a una región cultural.

Consideraciones acerca de la religiosidad popular

Al tratar acerca de la religiosidad popular (3) en las comunidades actuales de origen indígena, no podemos ignorar los procesos de reformulación y reinterpretación propios que los mismos indígenas "en un contexto de colonización" hicieron tanto de los nuevos elementos cristianos impuestos por los evangelizadores, como de los elementos autóctonos formulados en su cosmovisión y vividos socialmente a través de sus rituales. El sincretismo (4) resultante, parece provenir de un proceso mucho más complejo que un mero "corta y pega" de aspectos cristianos por un lado, e indígenas por el otro. El proceso histórico que vivieron estos pueblos durante la conquista y posterior colonización, es sumamente

complejo por la forma como se desarrolló, gradualmente y con muchas estrategias y contradicciones, tanto de parte de indígenas como de españoles, para sacarle el mejor provecho a la situación, estrategias que al aplicarse, fueron delineando poco a poco el perfil del indígena durante la Colonia. Posteriormente, al terminarse el período colonial, y empezar los diferentes países de Latinoamérica a iniciar su vida de manera independiente, la reestructuración social al interior de los mismos marcó un cambio para las comunidades indígenas, que invariablemente tendrían que adaptarse a la nueva organización y enfrentarse a los embates consecuentes frente a los mestizos que ya se habían perfilado como la clase dominante.

Es obvio que la religiosidad indígena actual es diferente a la del pasado, ya sea que remontemos ésta hasta lo prehispánico, lo colonial, o primeros años de independencia, sin embargo, es posible vislumbrar ciertas continuidades en las prácticas rituales, reformuladas debido a las condicionantes históricas, pero que conservan su sentido original. Dichas continuidades resultan más lógicas cuando consideramos que las comunidades indígenas han conservado como denominador común a lo largo de su historia la agricultura, y sus raíces prehispánicas se encuentran hundidas en sociedades estatales cuya base era la agricultura, por lo que la mayor parte de sus rituales estaban orientados a propiciar esta actividad y conseguir un buen fin al ciclo agrícola.

Después de haber asentado los principios anteriores, podemos decir que la religiosidad popular se perfiló desde el interior de estas comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia.

En la apropiación que los indígenas hacen de elementos cristianos como los santos, la virgen, Cristo, la cruz, etc., se percibe una integración de éstos a su práctica agrícola, atribuyéndoles ciertas características y poderes que solo se valoran en ese contexto agrícola, según Báez-Jorge: "se entienden como mediaciones simbólicas entre la vida cotidiana de los hombres y la formulación imaginaria que ellos desarrollan, incorporando a estas imágenes sus representaciones fantásticas y sobrenaturales" (Báez-Jorge 1994: 159).

Es claro que las realidades culturales y étnicas que vive un grupo, impulsan dinámicas comunitarias que se perfilan desde el interior de la historia de la misma comunidad. Dentro de esas dinámicas comunitarias, los cultos populares han jugado un papel muy importante en la renovación cultural frente a la hegemonía no-indígena. En esos procesos, no se debe perder de vista la transformación gradual, dinámica y creativa donde los mismos indígenas son los protagonistas. No hablamos de sustituciones descontextualizadas, sino de transformaciones creativas en un entorno histórico concreto. Cabe aquí citar nuevamente a Félix Báez en una reflexión de índole general:

"No obstante, en esos procesos de incorporación (y/o reinterpretación) espontánea o planeada, debe subrayarse el movimiento de transformación creadora (no de mera sustitución), que dará lugar a la configuración de los nuevos cultos. Tonantzin no se convierte simplemente en Nuestra Señora de Guadalupe; los atributos de Pachamama no se incorporan linealmente al ámbito numinoso de la advocación de Copacabana; la Virgen de la Caridad del Cobre no asume de manera simplista los oficios de Ochún. En cada caso, tal como se ha detallado, se operó un dilatado proceso de síntesis tolerado, cuando no alentado por la jerarquía. Este movimiento dialéctico tiene definidos perfiles históricos, forma parte de tramados sociales, conjuga múltiples variables toda vez que comprende una realidad mucho más vasta que la que corresponde a la vida religiosa" (Báez-Jorge 1994: 162).

Por esto nos distanciamos de aquéllas posturas que señalen la mera sustitución, implantación o simple yuxtaposición de elementos cristianos sobre los cultos procedentes de las religiones precolombinas.

La misma forma indígena de entender a los seres sobrenaturales 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, entre los indígenas 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, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que actualmente en ciertas comunidades de origen indígena 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.

Entonces, la religiosidad existente entre los indígenas actuales no parece ser resultado de un proceso pasivo de yuxtaposición o sustitución, sino más bien, de un proceso sumamente dinámico y creativo de reformulaciones. Sin embargo, hay que señalar que cuando hablamos de reformulaciones de antiguas tradiciones y cultos indígenas, no nos referimos tanto al sistema religioso estructurado desde el poder estatal en tiempos prehispánicos, pues éste fue directamente atacado por los españoles y desestructurado inmediatamente consumada la conquista. Más bien nos referimos a los cultos locales, de comunidades agrícolas, que se celebraban en la intimidad de los pueblos o las familias, valga la siguiente observación de Luis Millones con referencia a la experiencia del 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 sobrenaturales, 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.

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

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

Esto no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados correctamente, en el supuesto de que si lo hubieran sido, no tendrían esas "desviaciones" en su forma de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena característica en numerosos pueblos latinoamericanos, no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios (como generalmente prefieren verlo los clérigos), sino una expresión cultural original que respondió -y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico, donde indudablemente hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que chocó fuertemente con los presupuestos de los conquistadores europeos, fue sistemáticamente atacada y socialmente desestructurada, pero que durante todo el período colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo selectivamente elementos de la nueva religión traída por

los europeos, muchas veces solo en forma pero no en contenidos. Cabe aquí traer las palabras de Báez-Jorge:

"Decapitada la inteligencia mesoamericana, desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la corona española, los cultos populares emergieron como alternativa para la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas" (Báez-Jorge 2000: 381).

El sistema religioso como tal había sido desmembrado, 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. Los aires, la lluvia, el cerro siguen tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no están solos, las comunidades van integrando a ciertos santos, que por su iconografía o sus atributos, son 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 no como foráneos sino como autóctonos [\(5\)](#).

En este sentido compartimos la postura de Tristan Platt cuando señala que "la reproducción y transformación étnica en circunstancias coloniales exigía de los nativos americanos una asimilación selectiva de elementos claves del repertorio cultural hispánico" (Platt 1997: 21). Por su parte, Félix Báez indica que:

"La vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del 'atraso' de los pueblos indios o de su pertenencia a 'comunidades folk'. Se abordan como manifestaciones ideológicas (conscientes e inconscientes) de cosmovisiones contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que como cuerpo de representaciones determinado socialmente están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones" (Báez-Jorge 2000: 47).

La vivencia religiosa de los pueblos indígenas, incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, la cual se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura, depende de las vivencias históricas concretas de una determinada comunidad.

El carácter independiente de la religiosidad popular frente al catolicismo oficial

Es importante destacar la independencia de los procesos de la religiosidad popular, tal y como la entendemos en este trabajo, de la forma como la concibe la religión oficial.

La Iglesia católica tiene su propia perspectiva dogmática desde la cual entiende e interpreta todo. Para ella, la religiosidad popular no es más que una manifestación de carencias o desviaciones que requieren de la adecuada asistencia pedagógica eclesiástica para enderezarse hacia la Verdad que ella resguarda. El documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, refiriéndose a la religiosidad popular, sostiene:

"Jesucristo redime asumiendo la religiosidad de los pueblos, es decir, que la fe y la religión no se dan en estado puro, sino que también ellas participan de la ambigüedad de todo lo humano. Por lo tanto, requiere de la Iglesia una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos" (CELAM 1978: 687).

Más tarde, este documento se trabajaría en Puebla en 1979, donde en los documentos conclusivos de esa tercera conferencia episcopal latinoamericana se reafirmaría el carácter benévolo a los fines de la Iglesia de la religiosidad popular, pero al mismo tiempo llamando a la sospecha frente a todas sus manifestaciones, e interponiendo la necesidad de un juicio legitimador de la jerarquía:

"con breves palabras, se puede describir la religiosidad popular como el conjunto de valores positivos y negativos que se manifiestan en: rica iconografía, devociones variadísimas, como la Trinidad, Jesucristo, las múltiples advocaciones a la Virgen María, la presencia de los santos como protectores y patronos y la participación masiva a los sacramentos, el gusto y la incrementación de los sacramentales, las explosiones masivas en la feria religiosa popular; y, conjuntamente con ello, se percibe esta religiosidad con sus aspectos negativos, que pasan entre otras cosas por: la ignorancia, la superstición, la magia, el fatalismo, residuos sincréticos entre lo ancestral y lo católico, folclorismo, etc." (CELAM 1982: 454).

Al establecer la diferencia entre esta forma de entender la religiosidad popular y la manera como la concebimos en este trabajo, pretendemos explicitar la gran distancia existente en la forma misma de concebir el fenómeno y las subsecuentes interpretaciones al mismo.

Reiteramos la posición de que el proceso de la religiosidad popular es autónomo respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral, visión que se opone radicalmente a la concepción desde la oficialidad católica que considera la religiosidad popular como una desviación, permitiendo una clara distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión, y sobre todo, a su control (6).

A pesar del tono suavizante que a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana se puede apreciar en los documentos eclesiales, no puede negarse el carácter impositivo por parte de la iglesia por ser ella quien legitime los procesos, con respecto a esto, citamos a Félix Báez:

"No puede negarse que la forma y el contenido del discurso evangelizador y sus particulares concreciones han variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero tampoco deben dejar de mencionarse las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la Iglesia, que subyacen en el fondo de este renovado *modus operandi*. Aquí es de particular importancia citar la opinión de Medina, quien examina los conflictos de la comunidad corporada, 'ultimo recurso defensivo de la población india' frente a la economía capitalista. Advierte con certeza que: «las exigencias económicas y políticas del desarrollo capitalista son instrumentadas no sólo por el proceso productivo regional; la política indigenista juega también un papel estelar en el que participan, además, con particular celo religioso las poderosas corrientes ortodoxas de la iglesia católica y el ejército de misioneros protestantes que llevan el evangelio de la religiosidad norteamericana (como ha sido denunciado recientemente en México y otros países de América Latina)». Advertida la condición subalterna de los pueblos indígenas y considerando la influencia recíproca entre cultura y conciencia social, la investigación antropológica no puede ignorar la represión a la religiosidad popular concretada en las diferentes expresiones del ejercicio clerical" (Báez-Jorge 2003: 30-31).

Santos y mayordomos

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, hay que señalar que si el fenómeno de la religiosidad popular tiene sus propias características que lo alejan del ejercicio religioso oficial, sus elementos constitutivos, evidentemente en una investigación antropológica, deben ser leídos desde otra perspectiva. Concretamente, el papel de los santos dentro de la religiosidad popular aparece notoriamente diferente al de mediadores ante Dios y ejemplos de vida virtuosa que son las dos principales funciones dentro de la Iglesia católica. En este subtítulo hemos incluido tanto a santos como a los mayordomos, pues en la práctica, en la vivencia religiosa popular dentro de las comunidades de origen indígena, la conexión entre ambos es sumamente estrecha, no pudiendo referirnos exclusivamente a uno sin relacionarlo con el otro, pues si bien el santo es el personaje central en la vida del barrio o de la comunidad en determinados momentos, son los mayordomos los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo. Los mayordomos se convierten en una especie de "brazos y piernas" del santo, pues es el santo quien "oye la misa", o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es éste último. De manera recíproca, una mayordomía sin santo, simplemente es imposible de concebir, pues todas las funciones de los mayordomos tienen como centro de gravedad la fiesta de un santo.

Es en este aspecto de los santos y las celebraciones en torno a ellos donde puede observarse una de las principales características de este fenómeno, que es la independencia de la religiosidad popular frente a la iglesia oficial. El primer lugar donde esto se evidencia es en la liturgia, lugar del culto oficial y dominio ideológico, como señala Báez-Jorge:

"Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena refieren a conflictos en los ámbitos del control 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 2003: 29).

Una constante a lo largo de las celebraciones de las fiestas de los santos en las comunidades de origen indígena, es la poca o nula participación en los eventos litúrgicos oficiales. Se debe señalar aquí una bipolaridad, por un lado, el evento litúrgico por excelencia -de acuerdo a la Iglesia católica- es la misa, y ésta es solicitada por los mayordomos pues constituye una parte de la celebración, pero la poca afluencia a este evento religioso es notorio y constante. Tal parece que desde la lógica interna de estos pueblos, la misa debe celebrarse, pero no todos tienen por qué asistir. El evento litúrgico oficial queda integrado en la dinámica de la fiesta donde pierde el lugar central que la oficialidad le confiere, para ser una parte adyacente del todo de la fiesta, donde el poder de decisión y acción no reside ya en el sacerdote ni la institución que representa, sino en la comunidad, a través de los mayordomos revestidos de toda la autoridad que la figura del santo les confiere, una autoridad que la comunidad reconoce y obedece. Con respecto a esto, cabe traer aquí nuevamente las palabras de Félix Báez:

"En las comunidades indias los santos epónimos funcionan como referentes singulares de la identidad étnica, en tanto símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales reguladas por las jerarquías políticoreligiosas. Constituyen, entonces, síntesis ideológicas de la vida material y de la subjetividad colectiva. En esta dimensión singular de la dinámica social, la religiosidad popular sustenta alteridades y lealtades, integra y separa a partir de la dimensión fundacional del pasado cultural y la fuerza cohesionante del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del culto católico contribuye a definir su papel de núcleo de identificación social y manejo del ceremonial en la perspectiva local, que se cumple con la veneración de los santos patronos cuyas imágenes representan la corporatividad comunitaria" (Báez-Jorge 1998: 39-40).

Los santos son el centro de la vida ritual en estos pueblos, y las mayordomías son la instancia que asegura que la fiesta en honor de aquéllos será realizada como "debe de ser", como "es el costumbre", como "se ha hecho siempre", según las palabras que los mismos habitantes utilizan.

La figura del santo es mucho más que una simple imagen, es un personaje en sí mismo, vive y participa en la vida del pueblo. Tiene poderes sobrenaturales, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad suprahumana, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sobrenaturales como Dios, la Virgen, Cristo, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos, como por ejemplo san Juan con la lluvia, santo Santiago con los relámpagos y truenos, la Santa Cruz con los cerros y el agua, san Isidro Labrador con las buenas condiciones climatológicas para la siembra, san Francisco con la salud de los animales.

Al ser personificados, los santos establecen ciertas relaciones entre ellos, de parentesco, amistad, e incluso enemistad. Tal es el caso de la asociación de parentesco que establecen entre el Divino Salvador de Santiago Tilapa, pueblo de origen otomí, que sostienen es hermano del Señor de Chalma (ambas poblaciones en el Estado de México). Como son hermanos, los habitantes de Tilapa toman a su Divino Salvador y lo llevan una vez cada año en peregrinación a saludar a su hermano en el santuario de Chalma, y en el trayecto, debe entrar al pueblo de Xalatlaco (Estado de México) y detenerse a saludar a la Virgen de la Asunción y a san Juan en sus respectivos templos. Esto crea lazos entre las mayordomías participantes, por un lado la mayordomía del Divino Salvador que llega a visitar, y por el otro, la regiduría de la Asunción y la mayordomía de san Juan que los reciben en su paso a Chalma, pero que a su vez, serán recibidos en lugares especiales en la fiesta del Divino Salvador en agosto, en Tilapa. Con respecto a esto cabe recordar lo expuesto por Gilberto Giménez en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (7), cuando describe la peregrinación de Atlapulco al santuario de Chalma, y la forma especial en que son

recibidos junto con su san Pedrito al llegar a éste en año nuevo, pues es muy sugerente la explicación histórica que incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el siglo XIX.

Acerca de este tema de la relación entre los santos y su personificación al interior de las comunidades, nuevamente recurriremos a Félix Báez en el balance que presenta de los datos etnográficos contenidos en su libro: *Entre los naguales y los santos*,

"puede señalarse que los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal; en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto de los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo substrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico. Desde luego, estos fenómenos de reelaboración simbólica o de sincretismo están signados por el desplazamiento de las virtudes cristianas sustentadas por la Iglesia católica como fundamentos de la santidad. (...) En las evidencias etnográficas citadas, los santos se conciben como personas vivas; se les viste, se les baña, se les ofrenda comida, llegan, incluso, a ser castigados sancionando su falta de auxilio. Se les imagina peleando entre sí, en defensa de (o protegiendo) las identidades comunitarias. (...) En las comunidades indígenas la relación con los santos se establece a partir del principio de reciprocidad. Se les ofrenda a cambio de su auxilio o protección. Cuando los ruegos o los obsequios no son atendidos, las imágenes pueden ser azotadas o arrastradas" (Báez-Jorge 1998: 155-157).

La inserción de los santos en la organización social

Los santos, al ser concebidos como parte de la comunidad, participan de los derechos y obligaciones que todo habitante tiene. El hecho de que se les imagine como habitantes del pueblo, crea en el santo ciertas responsabilidades para con el pueblo (sus vecinos), de quienes recibe en abundancia a lo largo de todo el año.

El santo y su fiesta, es mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión, implica la organización de la comunidad en lo económico durante todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario más allá de lo requerido inmediatamente para la fiesta, es decir, nos referimos a los trabajos de obra pública incluidos en el cartel de fiesta del santo, trabajos que se realizan dentro del tiempo de la fiesta. Ya sea impermeabilización de la capilla, construcción de baños públicos, poner piso de concreto en la explanada de la plaza de toros o tapar baches en las calles del barrio, son trabajos promovidos por los mayordomos, donde participan los diferentes barrios y se realizan en el tiempo específico de la fiesta del santo.

El santo queda constituido como una figura central del proceso social implícito en la fiesta religiosa, un proceso que implica una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas entre familias, estrategias económicas aplicadas durante todo el año, y la participación (o no-participación) de las familias de la comunidad y la consecuente incorporación o rechazo que cada una implica.

Es evidente que los santos están jugando un papel más allá del que les atribuye la Iglesia dentro de sus filas, y ese papel solo se entiende dentro del proceso social que implica la religiosidad popular dentro de este tipo de comunidades y la lógica que éstas establecen para su funcionamiento. Dicho proceso, responde a necesidades concretas del pueblo y tiene que ver directamente con lo que la colectividad considera como valioso. Las creencias con respecto a los santos en la dinámica de la religiosidad popular, engranan perfectamente con la organización concreta encabezada por las mayordomías que lleva a la praxis religiosa concreta. La creencia y el ejercicio religioso quedan unidas en la práctica social concreta, como apunta Félix Báez:

"ciertamente, la economía no crea religiones, pero determina su forma y sus transformaciones ulteriores. En el marco de este razonamiento, las ideologías religiosas no pueden explicarse como productos de la conciencia desprendidos de toda relación con la vida material, es decir, como arquetipos" (Báez-Jorge 2000: 408).

Ya este mismo autor, en la introducción de esta misma obra señalaba:

"La importancia que tienen las investigaciones antropológicas sobre temas religiosos no requiere de alegatos vehementes. Baste decir que las creencias y prácticas respecto a lo sagrado, en tanto formas de conciencia social, están imbricadas orgánicamente en el conjunto de las instituciones socialmente determinantes en las comunidades indias. Su condición superestructural no es sinónimo de dependencia mecánica de la economía como podría postularse en la perspectiva del materialismo vulgar. Son, en efecto, determinadas por la infraestructura pero simultáneamente influyen en éstas. Su morfología y contenidos simbólicos expresan la interdependencia dialéctica entre la vida material y las representaciones colectivas que los hombres imaginan en consecuencia con sus particulares formas de existencia social" (Báez-Jorge 2000: 21).

Así, el fenómeno de la religiosidad popular no solo evidencia la práctica religiosa, sino que en un tono más acentuado pone de manifiesto la compleja dinámica social que posibilita dicha práctica, quedando de manifiesto la interdependencia que existe entre la vida material y las representaciones colectivas.

Mayordomías y continuidad en la vida ritual comunitaria

Las mayordomías coordinan el esfuerzo colectivo en una celebración que es común a todos los habitantes del pueblo, quienes ahora fungen como mayordomos ya habían participado desde años antes en las celebraciones del santo, y lo seguirán haciendo en lo sucesivo, los espectadores pasivos de ahora, serán los organizadores de las fiestas venideras, la fiesta coordinada por la mayordomía se convierte en un *continuum* que a los ojos de los habitantes pareciera no tener principio ni fin, pues sus orígenes aparentan perderse en la penumbra del tiempo y, ante el futuro, se da por supuesto que seguirá realizándose como debe ser. En realidad la organización de las mayordomías se convierte en un ciclo que gira sin detenerse, pues las funciones de los mayordomos terminan cuando han entregado el cargo al siguiente responsable. Cabe destacar el hecho de que en las mayordomías siempre hay un equilibrio entre personas jóvenes y "gente mayor", donde la autoridad moral recae en estas personas de edad avanzada. Aún cuando "el mayor" (es decir, el principal de los mayordomos) sea de edad joven, se reconoce la autoridad de los ancianos en lo que respecta a la organización de las actividades de la fiesta, especialmente en lo que corresponde directamente al santo, como las misas, el adorno de la iglesia, los paseos de las imágenes, la vestimenta, las danzas. Esto evidencia la transmisión de conocimientos que se da a través de las generaciones, garantizando la continuidad de la memoria y su resguardo.

Esta característica de las mayordomías garantiza la continuidad en la vida ritual comunitaria, al menos en la parte que a ellos toca (que es la mayoritaria), pues recordemos que la fiesta se realiza gracias al esfuerzo material que ellos coordinan. Desde este punto de vista, podríamos considerar la mayordomía como la institucionalización del esfuerzo colectivo por celebrar la fiesta del santo, el cual forma parte de la comunidad y tiene otro tipo de capacidades y posibilidades con las cuales puede atraer beneficios que el pueblo requiere. Desde esta lógica, atender debidamente al santo conviene a todos para mantener un orden natural favorable para el sano desarrollo de la comunidad.

La institucionalización del esfuerzo colectivo destilado en las mayordomías facilita que la fiesta, con todos sus elementos constitutivos, como danzas, trabajo conjunto, paseos, comidas comunitarias, etc., continúe desarrollándose sin el riesgo de una eventual interrupción si la organización dependiera de la iniciativa de particulares aislados.

Consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en los pueblos campesinos de origen indígena

La religiosidad popular en su complicada constitución incorpora elementos de la religión oficial seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado, de acuerdo a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita 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. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura del santo patrono del barrio- 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. Este proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en estas comunidades campesinas, implica no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión -los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria- sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular, posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser concreta, diferente a la de sus vecinos.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte, el caso más inmediato es la fiesta misma, pero también implica todo lo que circunda a la fiesta y se realiza con el pretexto de la misma, como la integración en la fiesta del trabajo comunitario en obras públicas. 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.

Impulsado por su propia lógica interna, el ritual popular 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.

A manera de conclusión, podemos señalar 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 sobrenaturales cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sobrenatural 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.

En las comunidades campesinas de origen indígena, 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.

Notas

1. Un gran problema en este trabajo, fue el de la nominación de los habitantes de estos pueblos en su conjunto ¿Cómo los llamaríamos?, indígenas... pero ¿qué es lo que definiría que lo sean o no? ¿La lengua, la vestimenta, la organización social?, entonces campesinos... pero ya no todos se dedican a la agricultura, sino que se han diversificado considerablemente las actividades económicas entre ellos. Es importante en este punto considerar la autoreferencia que hacen ellos de sí mismos, pero en lo general, cada pueblo se considera "del pueblo" (de su propio pueblo), "los de aquí del pueblo", en contraposición a los de los *otros* pueblos. Así pues, tomamos la determinación de referirnos genéricamente a estos pueblos como: *pueblos campesinos de ascendencia indígena*, pues a pesar de la diversificación de actividades económicas, la agricultura -para autosubsistencia, o en menor grado que éste- sigue siendo una actividad presente en la región, a la cual se hace referencia en las fiestas, aún cuando la mayor parte de la población se dedique a otra actividad. Recordemos que hasta hace tres décadas, la agricultura ocupaba un lugar predominante en estas comunidades, las diferentes lenguas indígenas se hablaban en mucho mayor proporción que ahora, y los procesos de urbanización no habían llegado con la fuerza con que han irrumpido en épocas recientes. Mencionamos estas cuestiones, pues no pueden pasarse por alto, y merecen una mínima explicación de nuestra parte, pero no ahondaremos más en ellos, pues desviarían la discusión que nos ocupa hacia un terreno de discusión teórica que no podemos agotar en este artículo.

2. Los aportes sugeridos en este escrito deben contextualizarse en la forma de entender el ritual propuesto por Broda (cfr. Broda 2001a: 15-26), quien lo considera como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad (cfr. Broda 1991; 1997; 2001 a y b; 2005; 2007). La insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, han influido decisivamente nuestro posicionamiento.

3. El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo "de segunda", practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es -en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias- tolerado por el clero. Sin embargo, desde el análisis antropológico, se hace evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes que se enfrasca en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes enfrascadas, pues a la par de ese conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular. El sustrato teórico que posibilita el planteamiento desglosado en este artículo, es el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, las cuales tratan de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades

que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y "mala copia" local de una organización cultural sistematizada en la religión hegemónica.

4. 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).

5. Cfr. Broda 2001b: 165-238. Con referencia a la fiesta de la Santa Cruz.

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

Eclesiástico-institucional. Donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una desviación, permitiendo la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.

Socio-cultural. Hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.

Histórica. La religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la contrarreforma (cfr. Gilberto Giménez 1978: 11-13).

7. Cfr. Giménez 1978: 87-146.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix

1994 *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

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.

2003 *Los disfraces del diablo*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda (y otros) (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, UNAM: 461-500.

1997 "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, UNAM: 49-90.

2001a "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, FCE: 15-45.

2001b "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, FCE: 165-238.

2005 "La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*. Córdoba, Universidad de Córdoba: 219-248.

2007 "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, nº 93: 68-77.

CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana)

1978 *Documento de consulta para la tercera conferencia general del episcopado latinoamericano*. Bogotá, s/e.

1982 *Documentos de Puebla (Documento Final de la tercera conferencia general del episcopado latinoamericano)*. México, Librería Parroquial de Clavería

Giménez, Gilberto

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

Millones, Luis

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

Platt, Tristan

1997 *Los guerreros de Cristo*. La Paz (Bolivia), ASUR y Plural Editores.