

# Entre los naguales y los santos



Félix Báez-Jorge

Comentarios de  
Johanna Broda y Alessandro Lupo

*Biblioteca*  
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

*Biblioteca*

---

ENTRE LOS NAGUALES Y LOS SANTOS

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Raúl Arias Lovillo*

Rector

*Ricardo Corzo Ramírez*

Secretario Académico

*Víctor Aguilar Pizarro*

Secretario de Administración y Finanzas

*Joaquín Díez-Canedo Flores*

Director General Editorial

**Félix Báez-Jorge**

**ENTRE LOS NAGUALES  
Y LOS SANTOS**

Edición corregida y aumentada,  
con comentarios críticos  
de Johanna Broda y Alessandro Lupo



Dirección Editorial

*Biblioteca*

**Universidad Veracruzana**

Xalapa, Ver., México

2008

Diseño de portada: Lizeth Pedregal

Portada basada en la miniatura del beato de Liébana que ilustra el comentario del libro del *Apocalipsis*.

Clasificación LC:	F1219.3.R4 B33 2008
Clasif. Dewey:	200.8997072
Autor personal:	Báez-Jorge, Félix.
Título:	Entre los nagueles y los santos / Félix Báez-Jorge ; edición corregida y aumentada, con comentarios críticos de Johanna Broda y Alessandro Lupo.
Edición:	2a ed.
Pie de imprenta:	Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2008.
Descripción física:	295 p. : il. ; 21 cm.
Serie:	(Biblioteca)
Notas:	Bibliografía: p. 277-295.
ISBN:	9789688348949
Materias:	Indígenas de México--Religión y mitología. Cristianismo y otras religiones--México. México--Vida social y costumbres.
Autores secundarios:	Broda, Johanna. Lupo, Alessandro, 1958-

DGBUV 2008/16

Primera edición, septiembre de 1998

Segunda edición, junio de 2008

© Universidad Veracruzana

Dirección General Editorial

Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz

Apartado postal 97, CP. 91000

diredit@uv.mx

Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 968-834-438-9

ISBN: 978-968-834-894-9

Impreso en México

Printed in Mexico

*A la memoria de mi abuelo  
Felix-Báez Santiago (1897-2001),  
amigo fiel de los naguales y los santos.*



## PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Una década atrás, la primera edición de este libro fue presentada en Xalapa por Alfredo López Austin, Hernán Menéndez Rodríguez (†), Sara Ladrón de Guevara y José Velasco Toro. Los comentarios vertidos por estos destacados investigadores anticiparon el interés polémico que el texto motivaría en diferentes círculos académicos.

Esta nueva edición incorpora las valiosas observaciones críticas que Johanna Broda y Alessandro Lupo (sobresalientes estudiosos de los fenómenos religiosos en Mesoamérica) escribieron a solicitud del suscrito. En buena medida sus generosos textos dan cuenta de la extensa gama de interrogantes, nociones controvertidas y propuestas teóricas en debate que ha motivado el libro. Como apéndice, agregó también una de mis últimas reflexiones en torno a la religión popular; la ponencia “Propósitos hegemónicos de la inculturación litúrgica (Dinámicas de adecuación coyuntural y nuevos sincretismos en las comunidades indígenas)”, presentada en el marco de la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología (celebrada en 2007). En ese texto preliminar propongo la amplia discusión de paradigmas, la afinación conceptual y el diseño de pertinentes métodos de campo para examinar los efectos producidos por la inculturación litúrgica en las comunidades indígenas, al amparo de la “Nueva Evangelización”, renovada estrategia hegemónica de la Iglesia católica.

No debe soslayarse que el contenido y las formas del discurso evangelizador respecto a las experiencias de la religiosi-

dad popular han variado en los últimos años. De igual manera, es necesario apuntar que las intenciones hegemónicas de la Iglesia católica subyacen en el fondo de este *modus operandi*: En todo caso, los planteamientos doctrinales de la Iglesia en torno a la religión popular implican agudas polémicas en el contexto jerárquico del episcopado y en la dimensión cotidiana de los creyentes.

*Entre los naguales y los santos* (1998) es parte de un proyecto analítico de largo alcance que se inicia con *Los oficios de las diosas* (1988), continúa con *Las voces del agua* (1992) y se afina en *La parentela de María* (1994). Vendría después la publicación de *Los disfraces del diablo* (2003), estudio en el que se acotan y amplían algunas reflexiones en torno a la religión popular indígena en Mesoamérica. Mi perspectiva se ampliaría, pertinentemente, en la pesquisa *Olor de Santidad* (2006), abordaje histórico y antropológico en el que examino el complejo simbolismo inherente a la devoción popular centrada en Rafael Guízar y Valencia, prelado canonizado en 2006 por Benedicto XVI. Con estas coordenadas, trabajo ahora en un nuevo ensayo temático en el que examino la noción de religión popular en sus diferentes planos polémicos, a partir de las contribuciones más significativas en los últimos años. En tal orden de ideas reitero que, a reserva de abundar sobre el contenido y extensión que implican los conceptos de religión popular y religión oficial (referidos al catolicismo en particular), el primero de ellos define a las prácticas y creencias que los fieles realizan *en* el seno de la Iglesia, más allá de los marcos de la liturgia romana vigente y de las disposiciones de la jerarquía. Conlleva, por tanto, un sentido divergente, contrahegemónico. En el segundo caso, el concepto enfatiza el ejercicio cúltilo *de acuerdo* con las prescripciones doctrinarias: es decir, identifica las expresiones regidas por el canon eclesiástico. Estas mani-

festaciones de la religiosidad no se expresan de manera aislada, sino como parte de un *tandem* en el que se advierten articulaciones de diverso signo que expresan las tensiones del campo religioso y las dinámicas inherentes al entramado de poder.

Desde luego, durante los diez años transcurridos desde la publicación de la primera edición de este libro, el estudio de la religión popular indígena se ha enriquecido con significativas contribuciones teóricas y factuales. En diferente sentido, las ideas vertidas en esta obra están presentes en muchas de esas pesquisas, evidenciando así que su objetivo inicial se ha cumplido.

Miradores del Mar, Veracruz,  
1° de noviembre de 2007.

*FBJ*



## COMENTARIOS A LA SEGUNDA EDICIÓN

### **La intermediación simbólica de los santos. Confrontar la etnografía con los conceptos teóricos**

*Entre los naguales y los santos* tiene un sugerente título que enuncia el enfoque del autor. Este libro forma parte de un proyecto de gran envergadura que Félix Báez-Jorge iniciara en 1988 con la publicación de su obra *Los oficios de las diosas*.<sup>1</sup> En ella se concentró en el estudio del complejo universo de las diosas mesoamericanas de la tierra, del agua y de la luna. A partir de su caracterización en el mundo prehispánico, nuestro autor abordó la persistencia y transformación histórica de estas deidades en el imaginario colectivo de numerosos grupos étnicos, para analizar finalmente las imágenes correspondientes en la actualidad. De esta manera une el análisis de la religión prehispánica con el estudio de los procesos históricos que conducen hasta el presente donde son abordadas por la etnografía.

A partir de este ambicioso proyecto iniciado con *Los oficios de las diosas*, Félix Báez-Jorge ha desarrollado unos planteamientos teóricos de suma importancia para la discusión antropológica en México y en el ámbito internacional. Se trata de un enfoque dialéctico y creativo que une la antropología y la etnografía con la historia. Esta última se entiende como un proceso

---

<sup>1</sup> Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religión popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998 (2ª. edición, 2000).

dinámico de transformación donde la retención de formas antiguas se entreteteje con la continua reinterpretación simbólica y la configuración de nuevas creencias y prácticas religiosas. Estos procesos estaban insertos, según el autor, en la dinámica de violencia del periodo colonial y los procesos hegemónicos que conducen hasta el presente. En palabras del autor,

...las huellas numinosas de estas deidades cubren un ámbito milenario, muchas de ellas encadenan su significación simbólica a las antiguas culturas prehispánicas, otras la remiten a la dinámica del periodo colonial, dimensión superlativa del etnocidio y la transfiguración cultural. Se examinan, entonces, fenómenos inherentes a formas religiosas en sus manifestaciones retentivas, articulatorias o sincréticas.<sup>2</sup>

En obras posteriores, Félix Báez-Jorge se adentró mayormente al complejo mundo colonial que ha sido tan poco explorado por los antropólogos. En 1994 publicó el libro *La parentela de María*<sup>3</sup> en el que introduce una exposición amplia y rica acerca del tema de la religiosidad popular. En este caso presenta un estudio comparativo de las devociones marianas en México, Bolivia y Cuba enfocándose temáticamente en el análisis de los cultos marianos, el sincretismo y las identidades nacionales en Latinoamérica. El estudio comparativo latinoamericano también lo abordó en otra obra anterior dedicada a *Las voces del agua: el simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*.<sup>4</sup>

En la presente obra, publicada por primera vez en 1998 –y agotada desde hace ya varios años–, Báez-Jorge sigue la pes-

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>3</sup> Félix Báez-Jorge, *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994.

<sup>4</sup> Félix Báez-Jorge, *Las voces del agua: el simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1992.

quisa del complejo mundo colonial y sus variados procesos de elaboración y reformulaciones sincréticas. El autor investiga la función de intermediación simbólica que cumplen los santos en la religiosidad indígena y amplía y precisa sus planteamientos acerca de la religiosidad popular.

Se trata de un complejo proceso dialéctico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo que han influido en la continua reformulación de la memoria colectiva y la identidad comunitaria. Estos procesos no se pueden abstraer de la inserción de las comunidades indígenas en estructuras políticas marcadas por la desigualdad y la opresión étnica, cultural y religiosa a lo largo de la Colonia, la Independencia y hasta nuestros días. En la investigación acerca de estos temas se empleaban y discutían en los años 1960 y 70 conceptos como “religión mixta”, “cristo-paganismo”, “religión sincrética” y “aculturación”. Sin embargo, Báez-Jorge afirma que

tales conceptos son insuficientes para denotar la complejidad simbólica y social inherente a las devociones populares. Es necesario dejar a un lado las ópticas esquemáticas y reduccionistas, descubriendo las particularidades étnicas y comunitarias que definen las diferentes expresiones de la religión popular, resultantes de procesos históricos concretos.<sup>5</sup>

Al entender la religiosidad popular como religiosidad distante de la ortodoxia de la Iglesia católica oficial, el autor maneja una concepción dialéctica, orientación que ha sido influenciada por Antonio Gramsci<sup>6</sup> y Georges Balandier,<sup>7</sup> en cuanto a los

---

<sup>5</sup> Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998, pp. 234-235.

<sup>6</sup> Antonio Gramsci, *Antología*, Siglo XXI, México, 1992 (15ª edición, 2005).

<sup>7</sup> Georges Balandier, *Antropología política*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 2004.

planteamientos teóricos, y por autores como Gilberto Giménez,<sup>8</sup> Pedro Carrasco,<sup>9</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán<sup>10</sup> y Serge Gruzinski,<sup>11</sup> entre otros, en el caso concreto de la historia de México. Báez-Jorge reseña una bibliografía muy amplia y a partir de las referencias a estos autores va tejiendo su propio argumento que va más allá de los autores citados. Se le podría tachar de “ecléctico”; sin embargo, las ventajas de este enfoque son múltiples. Félix Báez muestra una gran erudición y honestidad en trazar los antecedentes de la discusión actual y enseñar al lector que los conceptos tienen su propia historia que es imprescindible tomar en cuenta si se quiere avanzar en el rubro teórico.

Las coordinadas analíticas que maneja Báez-Jorge en el estudio de la religión popular son su dimensión histórica, los condicionamientos étnicos y de clase, la autonomía frente a la institución eclesiástica y la orientación terrenal de ésta que influye en los aspectos devocionales que ha generado. De allí se deriva la importante función de los santuarios y peregrinaciones así como la importancia de las imágenes.

La reinterpretación que experimentan las figuras de los santos traídos de España en el México colonial, parten de la poderosa atracción que ejercieron las imágenes mismas en el

---

<sup>8</sup> Gilberto Giménez, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Euménicos, A.C., México, 1978.

<sup>9</sup> Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, Sep-Setentas, 298, SEP, México, 1976.

<sup>10</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986.

<sup>11</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 1991. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, FCE, México, 1994.

proceso de evangelización –lo que Luis Millones, en el caso peruano, ha llamado “la violencia de las imágenes”.<sup>12</sup>

Siguiendo las conclusiones de las investigaciones de Serge Gruzinski<sup>13</sup> acerca de la implantación del cristianismo en la Nueva España, Báez-Jorge insiste en la importancia de estudiar los métodos de evangelización. Éstos, a partir del Primer Concilio Mexicano de 1555, anticipándose al Concilio de Trento sobre el empleo legítimo de las imágenes, dieron un gran impulso al culto de los santos como patrones de las iglesias, los pueblos y las comunidades, así como el de la Virgen en sus diversas advocaciones.

Según Gilberto Giménez, apoyado en P. A. Ribeiro de Oliveira,<sup>14</sup> la religiosidad popular se caracteriza por el peso de las dimensiones devocionales y protectoras que se manifiestan en prácticas propiciatorias a través de mandas, procesiones y peregrinaciones. La importancia de los santuarios consiste en reunir periódicamente en ellos gran afluencia de peregrinos. Todos estos aspectos de la religión popular y su sincretismo concomitante surgen a partir de las políticas de la Iglesia católica de la Contrarreforma. Según Methol Ferré,<sup>15</sup> para poder entender la cultura originaria de América Latina es necesario ver el “barroco mestizo” que representa el periodo crucial de la fusión entre los mundos indígenas y el mundo español.

Al favorecer los aspectos mencionados del culto y particularmente aquel de los santos, Gruzinski<sup>16</sup> apuntó que “al espacio

---

<sup>12</sup> Luis Millones, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Fundación El Monte, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 1999.

<sup>13</sup> Gruzinski, *op., cit.*

<sup>14</sup> P. A. Ribeiro de Oliveira, “Religiosité populaire en Amerique Latine”, *Social Compass*, XIX, 972, pp. 13-14.

<sup>15</sup> Ferré, Methol, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1973, pp. 43 ss (citado por Giménez, *Cultura popular y religión..., op., cit., p. 12*).

<sup>16</sup> Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 15.

saturado de ídolos le sucedió [...] un nuevo espacio poblado de santos.” La Iglesia barroca precipitó entre la población indígena la misma idolatría (o más bien, una equivalente a la) que antes había combatido. De acuerdo a Báez-Jorge, “este complejo proceso remite a la dialéctica de la imagen y la devoción, en cuya más acabada configuración la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen”.<sup>17</sup>

La reinterpretación de estas imágenes tiene una larga historia. El concepto del *sincretismo* –enfoque que Báez-Jorge ha trabajado y profundizado en los libros citados y en otros dos de reciente aparición–<sup>18</sup> ayuda a analizar el proceso de transformación que experimentaron las comunidades indígenas después de la Conquista. Báez-Jorge coincide con Catharine Good<sup>19</sup> y otros investigadores que hay que conceptualizar las comunidades, no como pasivos receptores de las influencias que llegaron desde “afuera”, sino como actores que desarrollaron estrategias de supervivencia y de la reproducción creativa de su tradición cultural. Sin embargo, Báez-Jorge insiste también en que todos estos fenómenos no deben de abstraerse de los procesos hegemónicos que la sociedad mayor ejerció sobre ellos. En este sentido existe una coincidencia entre los planteamientos de Báez-Jorge y aquellos de Eric Wolf<sup>20</sup> en el sentido

---

<sup>17</sup> Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, p. 50.

<sup>18</sup> Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003; y *Olor de Santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006.

<sup>19</sup> Catharine Good, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (Johanna Broda y Catharine Good, coords.), INAH, UNAM, México, 2004, pp. 127-150.

<sup>20</sup> Eric Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México, 2001.

de que los fenómenos ideológicos y culturales tienen que analizarse en su imbricación con las estructuras de poder. En su obra más reciente que salió a luz pública pocos días antes de su muerte, Eric Wolf<sup>21</sup> afirmó que para entender los procesos históricos de la transformación de las culturas, un tema central debe ser el ejercicio del poder y su influencia determinante sobre la producción de las ideas, es decir la ideología.<sup>22</sup> Como antropólogo, Eric Wolf afirma además que “las discusiones teóricas deben fundamentarse en casos (concretos), en pautas observadas de comportamiento y en textos registrados”.<sup>23</sup> Es decir, estos procesos no deben estudiarse en lo abstracto, sino en su concreción histórica.

Al igual que Eric Wolf, Félix Báez insiste en reivindicar la importancia del trabajo etnográfico. El autor parte del dato empírico; al respecto afirma que la realidad que estudiamos es polisémica y cambiante. Su aportación consiste en confrontar los datos etnográficos con una serie de conceptos teóricos que buscan penetrar al nivel explicativo de los fenómenos sociales y los procesos culturales. Para aplicar estos conceptos –y la religiosidad popular, el sincretismo, la reelaboración simbólica son algunos de ellos– Báez-Jorge se propone trascender “los asfixiantes marcos temporales de factura sincrónica...”<sup>24</sup> mediante la ventana analítica que corresponde a la historia de larga duración (mal llamada historia inmóvil).<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> La versión original en inglés, *Envisaging Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, apareció publicada en 1998, Eric Wolf falleció en marzo de 1999.

<sup>22</sup> Eric Wolf, *Figurar el poder...*, op., cit., p. 352.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>24</sup> Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, op., cit., p. 27.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 149.

Actualmente existe un renovado interés en México en la discusión académica acerca de estos temas. Félix Báez-Jorge hace una contribución fundamental a esta discusión aportando una sistematización de datos etnográficos y etnohistóricos y unos textos literarios de atractiva lectura. Su más significativa contribución, sin embargo, son sus novedosas propuestas teóricas en un campo cuya complejidad lo hace difícil mantener la claridad conceptual. Coincidimos plenamente con el autor cuando afirma que,

en tanto representaciones colectivas, a las manifestaciones rituales y míticas les son inherentes complejas articulaciones simbólicas que no pueden explicarse aislando únicamente en la pequeña ventana de los hechos que corresponden al presente... [La religión popular] –este fantástico juego de espejos en incesante metamorfosis–,<sup>26</sup>

debe ser abordada en toda su complejidad mediante una interpretación dialéctica y teórica compleja. Éste es el método que Báez-Jorge pone en práctica en su libro *Entre los nagueles y los santos* y que forma parte de la serie de obras relevantes que el autor ha escrito acerca de la religiosidad popular y las cosmovisiones indígenas en la historia de México.

*Johanna Broda*

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM  
Ciudad Universitaria, México D.F. 29 de mayo, 2007.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 27.

## RELIGIÓN POPULAR Y EJERCICIO CLERICAL EN EL MÉXICO INDÍGENA

En España, desde la última parte de la Edad Media, pero sobre todo a partir de la edad de la Contrarreforma, la celebración de la festividad de Corpus Christi ha asumido una extraordinaria riqueza y variedad de formas expresivas, que hacen de ella uno de los momentos más significativos del año litúrgico, capaz de suscitar una gran participación popular. En las procesiones que hasta hoy imponen por las calles del espacio comunitario la exhibición del Santísimo Sacramento y, por extensión simbólica, el influjo ordenador de la voluntad divina, aparecen diversas representaciones fantásticas del Desorden y el Mal, sobre los cuales la hostia consagrada y las fuerzas del Bien triunfan: desde el monstruo en forma de reptil llamado Tarasca, que engulle vorazmente las gorras que los espectadores arrojan a sus fauces, a los Gigantes, los Cabezudos y los diversos antagonistas que en las representaciones teatrales o coréuticas que con tanta frecuencia acompañan la fiesta son regularmente derrotados por las fuerzas del Bien (adversarios encarnados en la mayoría de los casos por los emblemáticos moros de la Reconquista, pero también por los más antiguos filisteos del Antiguo Testamento).

Si pasamos de la península ibérica al sur de México, podemos observar que el mismo evento litúrgico se celebra en la misma fecha y con análoga participación entre los huaves de San Mateo del Mar, que hacen de la celebración del Corpus el punto en torno al cual gira todo el año ritual. Pero al lado de

las continuidades obvias y evidentes saltan a los ojos no pocas y notables diferencias. Siempre se lleva el ostensorio en procesión por las calles del pueblo, siempre va acompañado por personajes que figuran reptiles y gigantes, y no falta la presentación de escaramuzas rituales. Pero la Tarasca se ha fundido con el gigante Goliath, transformado en una serpiente mítica, cuya salida del vientre de los cerros amenaza con inundar el territorio huave y ahogar a todos sus habitantes; las fuerzas triunfantes del Bien están encarnadas en el rey-pastor David, unido con el rayo (identificado a su vez con el patrón San Mateo) y armado no ya de una honda, sino de arco y flecha recubiertos de flores variopintas de papel metálico. La lucha entre los dos se desarrolla en una larga secuencia de sones, que termina con la decapitación de la serpiente-Goliath por el rayo-David, metonímicamente representada por la sustracción del sombrero-cabeza del gigante y su pública exhibición en la punta de la flecha; y sin embargo lo que se representa no es el triunfo del Bien absoluto y la derrota definitiva del Mal, en cuanto al final el sombrero es colocado nuevamente sobre la cabeza del derrotado, que vuelve a la vida y se levanta. El significado subyacente al ritual alude a la dialéctica entre fuerzas opuestas y complementarias –telúricas y celestes– que regulan el ciclo de las lluvias, absolutamente vitales para la supervivencia de la precaria economía huave, basada en la pesca en las lagunas y en una magra agricultura de subsistencia: la serpiente encarna el riesgo del exceso y la inundación, el rayo la garantía de la medida, pero ambos son necesarios para que se hagan realidad las lluvias que justamente cuando se celebra el Corpus están por comenzar. Del mismo modo que las divinidades pluviales del mundo prehispánico –nunca concebidas como absolutamente buenas o malas en términos morales, sino variablemente propicias u hostiles según la distinta medida en

que concedían el precioso elemento líquido–, también los protagonistas de la fiesta de Corpus tienen un carácter ambivalente, y requieren una celebración ritual cuidadosa para ser inducidos a garantizar no el triunfo abstracto del Bien en sí, sino la concreta e inmediata concesión del agua dulce necesaria para la vida. No es casual que junto a los símbolos protagónicos del rayo y la serpiente aparezcan varios más –como tortugas, atarrayas y peces sierra–, claramente emparentados por su relación con el agua.

En mi opinión, el ejemplo aludido antes condensa de forma ejemplar muchas de las características propias de la religión popular de innumerables comunidades indígenas de México, sobre las que desde hace décadas ejercita su acumen analítico Félix Báez-Jorge y de las que *Entre los nagueles y los santos* ofrece una de las más logradas claves de lectura. Lo que el caso huave presenta es una forma peculiar de catolicismo popular, resultado debido a varios factores: a la plurisecular interacción con los representantes de la Iglesia, en una sucesión de acuerdos, ocultamientos, tensiones, acomodaciones, imposiciones y complicidades; a la fusión de una parte significativa de la antigua tradición pagana con las enseñanzas de los evangelizadores; a la mala comprensión, la reinterpretación y la manipulación creativa de esas enseñanzas; a la continua y dinámica adaptación de las nuevas formas religiosas así producidas a las condiciones ambientales, a las circunstancias históricas, a las relaciones de fuerza existentes entre los diferentes actores sociales, a las cambiantes necesidades de la población indígena; al variable uso de la religión por parte de esos actores en la definición de sus respectivas identidades; a la intrínseca e inagotable polisemia de los símbolos, que hace de ellos los instrumentos flexibles e infinitamente plasmables de la imaginación creadora. Sobre todos estos aspectos, los cinco capítulos

del libro ofrecen una singular variedad de ejemplos y una vastísima panorámica de perspectivas, orientando al lector con libertad crítica y fecundidad analítica en el examen de la religión de los indígenas mexicanos y de la vasta literatura dedicada a ese tema.

Las figuras de los santos, mucho más que la del Dios único y absoluto del cristianismo, han llegado a constituir para los indígenas los símbolos catalizadores del *ethos* de las comunidades que, entre otras cosas, se definen a través de su culto. Los santos “operan como anclajes de la memoria colectiva; se vinculan lo mismo al mito que a la historia; su trascendencia llega a cubrir todos los planos que reproducen la vida social, en una escala ascendente que va del individuo a la comunidad” (1998, p. 238). Y es justamente en los intersticios de autonomía que la sociedad colonial y poscolonial ha concedido a la libertad adaptiva de los indígenas que esos personajes, impuestos con violencia y con una conciencia más o menos clara por los evangelizadores en sustitución de las figuras sobrenaturales “paganas”, han podido encontrarse, emparejarse y en ocasiones incluso fundirse con concepciones totalmente ajenas al pensamiento religioso europeo, como las del *alter ego* y la transformación zoomórfica, ejemplificadas en la figura polivalente del nagual: el San Marcos que en 1982, bajo la forma de un jaguar, habría protegido a sus parroquianos zoques de Ocotepéc de la erupción del volcán Chichónal, dejando como rastro de su mística intervención huellas visibles de un felino en las cenizas, es un emblema de la potencia deformante y transformante del lente cultural a través del cual los indígenas percibieron e hicieron suyos a los santos católicos, enriqueciendo el imaginario autóctono con las narraciones, los atributos y las prerrogativas que el Viejo Mundo asociaba con ellos, y al mismo tiempo proyectando sobre ellos las funciones de control social y terri-

torial peculiares de las entidades numinosas (los naguales) de su propia tradición, poseedoras de las capacidades metamórficas y las virtudes específicas de los animales cuyas semblanzas asumen.

¿Qué mejor ejemplo de la fértil vitalidad de un “pensamiento mestizo” fecundo en fusiones, en replasmaciones y en invenciones, que tales “santos nagualizados”? La reflexión de Báez-Jorge felizmente no se detiene, como reprocha a muchos de sus colegas, en la búsqueda de los “remanentes prehispánicos” (1998, p. 60), tan caros a aquellos estudiosos que se ocupan de las culturas indígenas de hoy casi exclusivamente por las reverberaciones que conservan de las grandes civilizaciones del pasado, casi como si su presente careciera por completo de interés, sino que apunta a poner de manifiesto y a examinar el dinamismo, la variabilidad y la adaptabilidad de las concepciones y de las prácticas religiosas de los indígenas, cualidades que el autor, siguiendo las enseñanzas de Antonio Gramsci, ve en relación con el contexto histórico más amplio y con las condiciones estructurales en que tienen lugar la interacción, la confrontación y en ocasiones la pugna entre los diversos componentes sociales. Eso le permite considerar los fenómenos habitualmente definidos como “sincréticos” en una perspectiva ventajosamente libre de la escoria ideológica ligada a la reconstrucción de los diversos orígenes de los elementos fundidos en la amalgama y a la evaluación (sea arqueológico-filológica, teológica o estética) del grado de “contaminación” de los modelos originales. La religión de los indígenas, en sus innumerables declinaciones locales, es un fenómeno intrínsecamente dinámico, sobre el cual afortunadamente abundan los documentos históricos y etnográficos, que ofrecen a los antropólogos mesoamericanistas el privilegio –a menudo negado a los estudiosos de otras regiones del planeta– de poder seguir en

su desarrollo secular todas las distintas fases de la formación de los modelos actuales, desde “la destrucción de la configuración cultural prehispánica, [a] las estrategias de resistencia indígena [hasta] las expresiones diversas de la reinterpretación simbólica y ritual” (1998, p. 59).

En particular, la impostación misma del libro, basada en el examen paralelo de innumerables ejemplos distintos, de los que retoma los puntos más útiles para la discusión, le permite trascender la estrechez de la perspectiva de muchos estudios centrados en la dimensión comunitaria, poniendo en evidencia, junto a la infinita variedad de los fenómenos observados, la recurrencia y la constancia de los factores estructurales, que constituyen la trama profunda sobre la cual las particulares contingencias locales urden sus propios idiosincrásicos motivos. Uno de los muchos méritos de este volumen es precisamente esa capacidad de ofrecer, partiendo de la sabia familiaridad con los “estudios específicos”, útiles “interpretaciones de alcance intermedio” (1998, p. 60), sin por eso caer en las fáciles generalizaciones de cuantos tienden a mezclar en el inmenso e indistinto caldero mesoamericano realidades etnográficas distintas y no siempre comparables.

La atención prestada a la peculiaridad de las situaciones históricas, de las condiciones ambientales y de las relaciones políticas entre los actores sociales, permite a Báez-Jorge captar la profundidad y la plasticidad de los vínculos existentes entre esos extraordinarios catalizadores simbólicos que son los santos y las dinámicas identitarias efectuadas por los indígenas, que hacen de sus cultos a la vez “cohesionantes internos” y “diferenciadores externos” (1998, p. 244). En particular, dada la característica tendencia de los amerindios a definir la propia identidad no tanto en términos somáticos o “étnicos” sino principalmente en términos territoriales (a partir de las unida-

des sociales mínimas, como las redes familiares, hasta la predominante dimensión comunitaria, con una extensión máxima que raramente supera los niveles regionales), resulta especialmente estimulante el análisis realizado sobre el alcance espacial del culto de los santos, que relaciona su valencia estrictamente local de marcadores de identidad con la posibilidad de que algunos de ellos –y en particular determinados santuarios meta de peregrinaciones– puedan atraer la participación ritual de una población muy amplia, tanto por territorio de procedencia como por nivel social y pertenencia cultural. Los santos pasan así a ser “imágenes-memoria”, cuyas “epifanías populares tienen [...] vida propia, un singular movimiento sagrado que se nutre en los planos polisémicos de la imaginación y se configura en contextos culturales específicos que [...] trascienden los estrictos marcos de su localidad y región de origen” (1998, p. 92-93).

Ese énfasis puesto en la *autonomía* de la religión popular, que permite a sus protagonistas indígenas administrar con fantasía creativa y con firmeza de decisión el producto secular de la cristianización, no impide a Báez-Jorge dedicar considerable espacio y agudas reflexiones a un tema habitualmente descuidado por los etnólogos mexicanistas: el de las premisas teológicas e ideológicas, la actitud y la acción concreta de la Iglesia en relación con la religiosidad indígena. Un desinterés imputable probablemente a la combinación de la mirada generalmente agnóstica (cuando no abiertamente anticlerical) de la antropología con la frecuente tendencia “arqueológica” a privilegiar el examen de los aspectos que pueden hacerse remontar al pasado prehispánico, sumada a la idea de que todo lo que hay de específico en la religión practicada en la actualidad por los indígenas pertenece a la dimensión privada de la esfera doméstica, y lo que tiene lugar en el espacio público de las igle-

sias no puede hacer otra cosa que reflejar la insignificante universalidad de los modelos emanados de Roma.

El análisis desarrollado a lo largo del volumen, y en particular en el último capítulo y en las conclusiones, muestra en cambio la importancia que tiene –aun en una perspectiva crítica y no confesional como la de la antropología– la atenta evaluación de las premisas teológicas, de los objetivos pastorales y de los intereses políticos que orientan la acción del clero en relación con la población indígena. Sabemos muchísimo acerca de las concepciones, las prácticas y las estrategias religiosas de los fieles indígenas, pero aún no se ha hecho una investigación etnográfica seria y un análisis antropológico atento de la composición social, del bagaje cultural, de la ideología, de las relaciones sociales, de las instituciones, de las relaciones de poder y de la acción llevada a cabo por el clero presente en las comunidades indígenas. Quienes acometan esa empresa encontrarán un punto de partida sólido en las páginas que Báez-Jorge dedica al estudio del “péndulo de la represión y la tolerancia”, o bien de la histórica sucesión de fases en las que la actitud de la Iglesia pasó de la persuasión comprensiva a la imposición violenta, de la negación autoritaria a la solidaridad ideológico-política, del reproche paternalista a la complicidad, hasta la promoción abierta de las reivindicaciones de legitimidad y de autonomía que caracterizan los procesos más recientes de la dialéctica religiosa en el ámbito indígena (y pienso en las numerosas iniciativas inspiradas recientemente por la *Teología india*).

A distancia de casi diez años de su primera publicación, *Entre los naguales y los santos* no sólo conserva intacta su notable eficacia analítica, sino que diría incluso que revela haber sabido anticipar muchos de los temas más actuales en el estudio de las dinámicas religiosas del mundo indígena americano: la reciente redefinición normativa del estatuto jurídico y de los derechos políticos de las minorías indígenas, unida a su

acrecida capacidad de promover por sí mismos sus propias reivindicaciones identitarias, ha concedido nuevos espacios de maniobra a la autonomía creativa de los indígenas, permitiéndoles –después de siglos de pertinaz exclusión y expropiación– definir y administrar con creciente protagonismo y cada vez más abiertamente los significados, las formas, las funciones y los usos de su religión. Todo esto mientras se multiplican –incluso fuera de los contextos indígenas– las ocasiones de resurgimiento, recuperación y reinención de las antiguas tradiciones religiosas autóctonas, dando origen a una proliferación de iniciativas, movimientos, cultos y confesiones que desbordan los habituales contextos sociales y territoriales, adquiriendo un alcance incluso supranacional, cuando no continental y más aún. Lo cual ocurre paralelamente a nuevas formas de hibridación y replasmación que parten del descubrimiento y la interacción con realidades religiosas lejanas y hasta ayer totalmente desconocidas (como las orientales o la espiritualidad *new age*): enésima y más reciente manifestación de una religión popular que –junto con aspectos conservadores y antimodernos– revela dotes inagotables de plasticidad y dinamismo. ¿Quién sabe cuáles y cuántos desarrollos nuevos debemos esperar, después de la transformación del gigante Goliath en serpiente y la nagualización de los santos?

*Alessandro Lupo*  
Università di Roma La Sapienza.



## PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Este libro continúa la dirección analítica que desarrollara en dos obras anteriores: *Los oficios de las diosas* (1988) y *La parentela de María* (1994). La religión popular, que en el ámbito del catolicismo practican los indios de México, es el tema que une el ejercicio metódico realizado en estas tres investigaciones. Después de examinar el papel de las deidades femeninas en los imaginarios colectivos que sustentan los cultos populares, me adentré en el estudio comparativo de las devociones marianas. El presente estudio se centra en la función de intermediación simbólica que cumplen los santos en la religiosidad indígena, pesquisa cimentada en la revisión sucinta de las contribuciones teóricas, metodológicas y conceptuales que se han formulado en torno a este tema. Desde esta perspectiva, configura un esfuerzo de acotación crítica e integración factual orientado a construir una reflexión de conjunto que pretende trascender la particularidad de los enfoques etnográficos.

El lector advertirá en estas páginas una concepción dialéctica, dinamista e histórica, orientación que Antonio Gramsci tempranamente propusiera para el estudio de los fenómenos sociales y culturales. Estimo haber desarrollado una investigación de carácter dialéctico, en tanto que contempla una serie de criterios metodológicos: 1) se trabaja con conceptos que proceden del análisis de hechos concretos; 2) los conocimientos construidos se formulan gradualmente, sin recurrir a soluciones polares (verdadero o falso), manejándose verdades provi-

sionales; 3) se plantea que los fenómenos sociales estén en constante movimiento y que el proceso cognoscente esté también, de suyo, abierto a múltiples desarrollos; 4) los hechos estudiados se explican en sus contextos estructurales y en su interrelación sistémica y causal; 5) la religión popular se examina como un fenómeno en constante transformación; 6) las contradicciones observadas en el examen se entienden como expresiones de fuerzas sociales en pugna que constituyen el núcleo de la dinámica social, mismas que se resuelven en la configuración de nuevas expresiones simbólicas; 7) la actividad del pensamiento colectivo y la vida social se entienden como un “mundo de relaciones simbólicas”, cuestión ampliamente debatida en mi libro *Las voces del agua* (1992), a partir de las ideas de Marcel Mauss.

Punto culminante en el desarrollo de los análisis materialistas-históricos, el pensamiento de Gramsci concibe la religión como una ideología, es decir, como expresión superestructural; o bien como un determinado sistema de ideas históricamente orgánico que “tienen una validez que es validez ‘psicológica’: organizar las masas humanas, formar el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera”.<sup>1</sup>

Fiel a lo indicado en *Los oficios de las diosas*, continuó guardando mis distancias respecto al canon del marxismo talmúdico que crece en el campo de la pereza mental, y en el cual la posibilidad del error en el análisis no está considerada, dado que toda la historia cabe en una fórmula mecánica. En tanto variedad infinita de experiencias, la filosofía de la praxis no debe reducirse a esquemas. De los materiales determinantes no pueden derivarse mecánicamente los productos ideacionales

---

<sup>1</sup> Gramsci (1992: 364).

(imágenes, pensamientos, valores, etc.), cuya complejidad y riqueza simbólica mantienen “autonomía relativa” frente a las condicionantes sociohistóricas. En tanto componente superestructural, la religión opera como construcción ideológica en el plano de la base material de la sociedad, lo mismo que en el ámbito del imaginario colectivo.

Al estudio de las ideologías en el sentido marxista se ha sumado el análisis de las mentalidades, entendidas como resultantes de las estructuras sociales, en un marco temporal de larga duración, según lo planteara Fernand Braudel. Así, cuando se habla del imaginario, implícitamente se refiere al tema de las mentalidades, es decir, al conjunto de representaciones colectivas inconscientes, manifiestas en actividades y comportamientos. M. Vovelle indica con razón que

Estudiar [...] las mentalidades existentes en un pueblo equivale a penetrar en ese ámbito secreto que es el ámbito de las actitudes colectivas expresadas en determinados actos o simplemente sueños, fantasías, utopías [...] Las mentalidades tienen unos ritmos y unas causalidades propias. Poseen, pues, una autonomía, a saber, la autonomía de una aventura moral colectiva [...] El ritmo y el tiempo propios tanto de la realidad como de la historia de las mentalidades es el de la “larga duración” (*longue durée*).<sup>2</sup>

Además de esta nota introductoria, cinco capítulos integran el libro; si bien éstos se articulan temáticamente para integrar la obra, cada uno puede leerse de manera independiente. Se revisan, en el primero de ellos, algunas de las más significativas contribuciones en el estudio de la religión popular, partiendo de las críticas que Robert Ricard enderezara contra las apreciaciones de Manuel

---

<sup>2</sup> Vovelle (1985). Respecto a la relación conceptual entre ideología, religión y cosmovisión, consúltese el penetrante ensayo de Broda (1996).

Gamio. Algunos de los vacíos metodológicos y factuales sobre el tema son anotados al final de este apartado.

El capítulo segundo está dedicado a examinar la relación entre los procesos de construcción de las identidades sociales en relación con los cultos populares centrados en los santuarios, paisajes sagrados de símbolos y tradiciones. Los problemas metodológicos que plantea la gravitación temporal de la religiosidad popular en los límites de un espacio sacralizado reciben prioridad en este estudio.

Las diversas modalidades que asume la devoción a los santos en las comunidades indígenas es el tema abordado en el capítulo tercero. Un breve antecedente informativo sobre las estrategias asumidas en la catequesis contextualiza las noticias etnográficas y las reflexiones ahí incluidas, en las cuales se otorga particular importancia al examen de los principios a partir de los que se establecen los cultos a las imágenes. La reelaboración de los símbolos religiosos y su transformación en instrumentos de resistencia étnica también son analizados en el texto.

La compleja cadena de sincretismos y reformulaciones simbólicas implicadas en las devociones populares tienen, en las imágenes de los santos nagualizados, una de sus expresiones más amplias. Dotadas de renovada vitalidad, como se evidencia en el apartado cuarto, estas imágenes experimentan nuevas recargas numinosas. Tal pesquisa implicó, necesariamente, el acercamiento al ámbito polisémico del nagual y la tona, nociones de importancia fundamental en el pensamiento religioso mesoamericano.

Las tendencias hegemónicas y transculturales asumidas por el ejercicio clerical en las comunidades indígenas son tema del capítulo quinto. Partiendo de una introspección crítica, se indica que el quehacer antropológico no puede omitir señala-

mientos relativos a la represión ejercida contra la religión popular, instrumentada por la jerarquía eclesiástica. Los efectos sociales, secuelas conflictivas y expresiones de resistencia se observan en contraste con las actitudes conciliatorias y tolerantes practicadas por algunos miembros del clero.

El apartado final se dedica a puntualizar algunos de los temas más debatidos a lo largo del libro. La precisión conceptual conforme al contenido y la extensión significativa de la noción de religión popular recibe procedencia analítica, al lado de la caracterización del proceso de intermediación simbólica que cumplen los santos en la religiosidad indígena. El proceso dialéctico inherente a las devociones populares se observa en la perspectiva de la resistencia étnica, la reinterpretación simbólica y el paralelismo cúltico.

Diferentes reuniones académicas contribuyeron a ampliar y profundizar las formulaciones que planteo en las páginas siguientes. En este sentido debe citarse el simposio “Los estudios sobre religión en América Latina”, celebrado en el marco del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones (1995), lo mismo que el simposio “La cultura plural. Reflexiones sobre diálogos y silencios. Homenaje a Italo Signorini” (1995), auspiciado por la Universidad de Roma La Sapienza y el Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM). Fue también de especial importancia participar en el X Encuentro Nacional Estado, Iglesia y Grupos Laicos” (1996), y en el Coloquio de Mitología Comparada” (1996), organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM) y el Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. En los eventos mencionados debatí, inicialmente, los temas abordados en este libro, resultado de un proyecto de investigación al que di comienzo en 1994 como miembro del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana. Una beca del Sistema Nacional de Investigadores apoyó, generosa-

mente, estas tareas. Agradezco ampliamente la valiosa colaboración que me brindara, como ayudante en la investigación, Arturo Gómez Martínez. Este reconocimiento se hace extensivo a Iván Alarcón Múgica, eficiente técnico en la captura de datos, y a Isabel Romero, estudiante destacada que se sumó a mis tareas analíticas como becaria del programa VII Verano de la Investigación Científica, auspiciado por la Academia Mexicana de Ciencias.

En el trabajo intelectual, los señalamientos críticos, las noticias bibliográficas y las reflexiones puntuales sobre temas específicos son estímulos que deben agradecerse por todo el apoyo motivacional que representan. En este sentido, mis modestas contribuciones al estudio de la religiosidad indígena se han visto favorecidas por los valiosos comentarios de Tomás Calvo Buezas, Roberto Fernández Retamar, Manuel Moreno Fragnals, Alessandro Lupo, Miguel Rojas Mix, Enrique Florescano, Johanna Broda, Hernán Menéndez, José Velasco Toro, Roberto Williams García, Eduardo Matos Moctezuma, Silvia Marcos, Elio Masferrer, Miguel Ángel Rubio, Jacques Lafaye y Guillermo Tovar y de Teresa, todos ellos sobresalientes investigadores de la compleja realidad cultural de nuestra América.

Con paciencia franciscana, José Luis Rivas leyó el manuscrito y corrigió las duras líneas de mi jerga antropológica. A su talento literario, sumó el auxilio de amigo fraternal, razón por la cual le estoy sumamente agradecido.

Transcurridos nueve años de la publicación de *Los oficios de las diosas*, acumulé nuevas experiencias que han ampliado mi perspectiva respecto al estudio de los cultos populares. En primer lugar, comprobé la validez del conocido punto de vista formulado por Edward Evans-Pritchard respecto a la necesidad de que los académicos interesados en estudiar las religiones de otras culturas cuenten con el antecedente formativo e informativo pertinente, a fin de comprender la compleja lógica inhe-

rente a los sistemas religiosos. Esta recomendación se orienta, también, a superar los enfoques erróneos propiciados por el etnocentrismo. Me parece que si se aplicaran estos criterios a numerosos estudios sobre la religiosidad popular en México, se obtendría un cuadro evaluativo que evidenciaría múltiples vacíos teóricos y factuales, así como tendencias de marcado sentido etnocéntrico. Desde donde quiera mirarse, es este un tema en que la investigación antropológica tiene una enorme tarea que cumplir. Lo anterior implica, desde luego, revisar cuidadosamente los planteamientos teóricos y las orientaciones ideológicas de la antropología culturalista, más aún cuando sus formulaciones dejan de lado los conflictos transculturales y políticos que se generan como resultado de la catequesis hegemónica y las mutaciones religiosas.

Serge Gruzinski ha señalado acertadamente que las condiciones reales de la difusión de las normas religiosas y la dificultad para su aplicación posibilitaron un amplio espacio de soluciones adaptativas e iniciativas por parte de la población indígena. El estudio de estas estrategias y las respuestas de asimilación, resistencia y creación ante la dominación colonial y contemporánea vienen a ser el campo primado de las investigaciones antropológicas sobre la religión popular.

Xalapa, Veracruz  
(13-VIII-1997)



## I. ENFOQUES EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN POPULAR

La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en que ellas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinaria de toda la masa “religiosa” y luchan para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores.

A. GRAMSCI.  
*El materialismo histórico  
y la filosofía de B. Croce.*

Hace ocho décadas Manuel Gamio planteó sin ambages el carácter particular asumido por el catolicismo entre los pueblos indígenas de México. Subrayó la presencia de “ideas religiosas prehispánicas” fundidas con los “dogmas y misterios” de la nueva religión, los cuales “fueron acatados sin tratar de comprenderlos”. En su polémico libro *Forjando patria*, recientemente editado, el fundador de la antropología mexicana indicó:

La transición del paganismo indígena al catolicismo no encontró obstáculos porque ambos credos presentaban, desde el punto de vista del indígena, analogías que hacían propicia la fusión religiosa [...] Se aceptó el calendario romano de golpe, con todos sus santos y santas, que aún les parecían pocos al considerar el número de sus dioses propios [...] Los dioses recién llegados tenían aspecto humano y se les representaba como a los viejos dioses en efigies de madera y de piedra o pintadas con los mismos vivos colores de los códices rituales. La divinidad católica como la pagana castigaba y

premiaba, alejaba las enfermedades, salvaba las cosechas, atraía las lluvias...<sup>1</sup>

Gamio ampliaría este punto de vista en su obra monumental sobre la población del Valle de Teotihuacan (publicada originalmente en 1926), en la que define el fenómeno citado en términos de “religión mixta” (o “católica rudimentaria”).<sup>2</sup> El tema lo desarrollaría extensamente Carlos Noriega Hope (uno de los coautores del citado estudio) en sus apuntes etnográficos sobre el tema religioso en la referida zona. Noriega Hope explica:

El verdadero fervor religioso se dirige al patrono de cada pueblo. No pueden los indígenas concebir admiración sino al santo que desde tiempos hispánicos dio nombre al pueblo. Como antes hacemos notar, poco puede ser apreciado por los indígenas respecto a Dios...<sup>3</sup>

Las reflexiones anteriores motivarían una severa crítica por parte de Robert Ricard en su conocido estudio *La conquista espiritual de México*, originalmente publicado en 1933. Apelando a la objetividad y desde su posición de investigador convencido de las virtudes del apostolado y de los métodos misioneros aplicados en la Nueva España, el historiador francés sentenció:

...debemos aquí examinar una teoría difundida de algunos años a esta parte, pues si trata de interpretar el presente, incluye un juicio sobre la eficacia de la evangelización del pasado. Tal es la teoría de la “religión mixta” o, si se quiere, del “sincretismo religioso”, del que fue principal partidario Manuel Gamio. Según esta doctrina los indios no son verdaderamente católicos, no han aceptado

---

<sup>1</sup> Gamio (1982: 85-86 ss).

<sup>2</sup> Gamio (1979, I: XXXI).

<sup>3</sup> Noriega Hope (1979, IV: 215).

realmente ni el dogma ni la moral católica [...] Se han contentado con tomar algunas ceremonias y prácticas exteriores, a los cuales han conservado en mezcla sus viejas supersticiones y sus ritos tradicionales, aunque deformándolos [...] Tal aplomo para fallos en materia tan delicada y tan compleja, como tienen que admitir los historiadores que se estiman a sí mismos, cualquiera que sea su filosofía personal, hace ya sospechosa esta teoría.<sup>4</sup>

No es éste el espacio para examinar a profundidad el sentido del juicio anterior (en cuyo desarrollo Ricard incluye críticas a Noriega Hope); lo que interesa destacar (más allá de los citados pronunciamientos notoriamente influidos por el etnocentrismo y el credo del citado autor) es su correcta apreciación atinente a la incompleta perspectiva de Gamio respecto a las “supervivencias del paganismo” presentes en la “religión mixta”, cuyo origen circunscribe al mundo precortesiano. Como lo indica Ricard, “gran parte de ellas son de origen europeo” o nacieron y se dilataron en la Nueva España después de la Conquista.<sup>5</sup> Vista a la distancia es evidente que esta controversia, en términos generales, marcaría las directrices de los estudios sobre la religiosidad popular entre los indios de México, especialmente en lo que se refiere al culto de los santos patronos. En este apartado destaco las que considero las contribuciones más significativas en la investigación de estas devociones, así como de las organizaciones ceremoniales que

---

<sup>4</sup> Ricard (1991: 401-402). El distinguido investigador Ángel María Garibay (sacerdote que tradujo al castellano el libro de Ricard) publicaría una elogiosa reseña de la edición francesa en la Gaceta Oficial del Arzobispado de México en 1933. En ella recriminaría al autor que no profundice en su crítica a Gamio, de quien dice que “podrá ser escritor y muy sabio en sus materias, pero su criterio es netamente unilateral y muy lejos de la serena objetividad científica”; citado por Ricard (1991: 16).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 403.

las sustentan, precisando las líneas de análisis que orientan las pesquisas en nuestros días. Al respecto se hace necesario establecer las coordenadas teóricas y metodológicas útiles en el examen de la dialéctica social que caracteriza al fenómeno, concediendo preferencia a la observación de las viejas y nuevas redes simbólicas de lo sagrado.<sup>6</sup>

La Universidad de Tulane publica en 1952 el libro de Pedro Carrasco sobre el catolicismo popular (*folk religion*) entre los tarascos y sus implicaciones sociopolíticas. Si bien en este importante estudio el sincretismo es reconocido en sus diversas manifestaciones, el autor considera que la religión tarasca moderna “es básicamente cristiana y que debe estudiarse en relación con la Iglesia católica”. En su opinión,

Lo distintivo de la religiosidad popular se debe a la sobrevivencia de elementos prehispánicos, a la aceptación selectiva y adaptación de creencias y prácticas católicas, y –lo más importante– al hecho de que existe una organización local de las ceremonias populares que constituye un elemento básico de la vida económica y política de la comunidad.<sup>7</sup>

Sin embargo, Carrasco advierte con razón que la persistencia de elementos culturales prehispánicos no autoriza a comparar directamente tales manifestaciones con las modernas, sin tener en cuenta que durante la Colonia se desarrolló un tipo

---

<sup>6</sup> Siguiendo lo indicado por Geertz (1987: 87 ss 92), la función de los símbolos sagrados es sintetizar el *ethos* de un pueblo, su estilo estético y moral, su calidad de vida, su carácter y su cosmovisión del mundo. Son parte de un proceso en continua producción, utilización y transformación de la práctica colectiva.

<sup>7</sup> Carrasco (1976: 190). Cito la versión castellana que incluye apéndices al trabajo original, y un artículo en homenaje a Ralph Beals, en que el autor responde a los juicios que formulara Rodolf van Zantwijk (1974) sobre la religión contemporánea de los tarascos.

estable de culturas indígenas. Considera que: “Lo que se encuentra hoy son componentes paganos, en el culto sincretizado de los santos y en el folklore”.<sup>8</sup>

De tal forma concluye que los conceptos generales de la religión y el folklore tarascos son los mismos que los del catolicismo, señalamiento que implica reconocer las diferencias que existen entre los componentes popular y nacional de la religión. Advierte Carrasco que

Por una parte están el sacerdote y su relación con la jerarquía, y elementos de culto como los sacramentos, la misa, el rosario, que siguen las reglas de la Iglesia internacional. Por otra parte, hay aspectos de las creencias y del ritual que, aunque relacionados con los de la Iglesia, están organizados localmente y son peculiares de la subcultura campesina local. Esto es lo que llamamos catolicismo popular.<sup>9</sup>

Asimismo, en 1965 se edita el revelador análisis de Frank Cancian sobre el sistema de cargos en Zinacantán, resultado de su participación en el Proyecto Harvard de Chiapas. En esta obra (clave para la comprensión de la organización politicorreligiosa de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas) se incluyen apreciaciones sobre la función de la “jerarquía civil religiosa” articulada al culto de los santos en el área mesoamericana. Postula que las personas que llegan a la cúspide del sistema jerárquico gozan de una privilegiada posición social en la comunidad, resultado de haber desempeñado los cargos más

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 203. Cabe señalar que en un estudio poco difundido, Georgette Soustelle (1958: 207) se pronuncia contra la utilización de los términos “paganismo”, “catolicismo ortodoxo” y “sincretismo”, y describe las creencias de los nahuas de Tequila (Veracruz) como un desplazamiento del culto esencial de la diversidad suprema, que se transfiere a los santos.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 59. Para un análisis de los planteamientos de Carrasco, véase Báez-Jorge (1988: 152 ss) y Galinier (1990: 247 ss).

importantes. Indica, además, que la búsqueda de este prestigio (o estatus elevado) que propicia el servicio en los cargos, es el factor que motiva la participación en el sistema, lo cual define su carácter competitivo. La jerarquía civicorreligiosa, en opinión de Cancian, refuerza y legitima la estratificación existente en las comunidades indígenas.<sup>10</sup> Por otra parte, en un estudio previo, Cancian construyó un sugerente modelo de la organización sociorreligiosa que confrontó con los estudios de la antigua civilización maya, con base en las interpretaciones formuladas por Gordon Willey sobre los datos arqueológicos provenientes de las tierras bajas del sur. Se trata de un ejercicio analítico sumamente polémico, con interesantes hipótesis, tal como lo destaca Evon Z. Vogt.<sup>11</sup>

Cancian desarrolló una amplia argumentación respecto al presumible derrumbe del sistema de cargos en Zinacantán al perder su importancia institucional por el aumento de la población y el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas, punto de vista criticado agudamente por Henri Favre,<sup>12</sup> y que se debate en páginas posteriores.

La investigación de Charles Gibson sobre la historia de la civilización azteca después de la Conquista (en el lapso com-

---

<sup>10</sup> Véase Cancian (1965, 1967). En sentido diferente al del precitado autor, Wolf (1990: 193) sugiere que el sistema de cargos es un mecanismo redistributivo que contribuye a nivelar las diferencias económicas, impide la estratificación y contribuye a la cohesión comunitaria. Advierte que si bien este sistema religioso tiene “seguramente prototipos españoles en las cofradías o fraternidades religiosas ibéricas, que son asociaciones voluntarias de hombres con fines religiosos [...] también tiene orígenes prehispánicos”, citando al respecto una evidencia consignada por fray Toribio de Benavente. Carrasco (1961) también considera que las jerarquías civicorreligiosas mesoamericanas tienen antecedentes en costumbres prehispánicas.

<sup>11</sup> Cancian (1964) y Vogt (1966: 62 ss).

<sup>12</sup> Cancian (1965, cap. xvi); Favre (1973: 280 ss).

prendido de 1519 a 1810) se publicó en 1964. Un apartado de este libro (fundamental para la historiografía mexicana) está dedicado a la empresa evangélica; en él se examina con detalle el papel de las cofradías indígenas en relación con los cultos locales a los santos patronos. Puntualiza que estas asociaciones de miembros en parroquias representan, por lo general, una respuesta tardía a la evangelización; si bien algunas cofradías se fundan en el siglo XVI, no fueron resultado de los primeros esfuerzos misioneros; su mayor relevancia se produce después de 1600. Para fines del siglo XVII varios cientos de éstas existían en el Valle de México. Gibson (a diferencia de Cancian) enfatiza los aspectos diacrónicos que configuran la jerarquía de cargos religiosos; distingue (como lo propone Carrasco) la devoción privada de la pública, y en este orden de ideas, refiriéndose a los santos epónimos, indica:

La imagen que cada comunidad veneraba era una encarnación del sentido interno del pueblo. La concepción española del santo patrón fue adoptada con entusiasmo por las comunidades indígenas y en los registros [...] puede encontrarse algunas veces una antigüedad falseada de la Iglesia local, como si la reputación y el estatus dependieran de una fecha temprana en la Iglesia y en la cristianización [...] ¿Qué logró, en definitiva, la Iglesia? En la superficie logró una transición radical de la vida pagana [...] Bajo la superficie, en las vidas privadas y en las actitudes encubiertas y en las correcciones internas de los indígenas, tocó pero no transformó sus hábitos.<sup>13</sup>

Una importante revisión teórica y conceptual en torno a la religiosidad popular es expuesta por Alain Ichon en su estudio monográfico sobre los totonacas de la Sierra de Puebla, realizado de 1963 a 1966 en el marco de la misión arqueológica y etnológica francesa en México. Ichon pregunta:

---

<sup>13</sup> Gibson (1967: 136-137).

...¿fue siempre la religión católica considerada por los indígenas como la religión de los españoles, de los criollos, de los mestizos? ¿No será que la han adoptado con resistencia, como si nunca pudieran ser cristianos más que parcialmente; no será que guardan de aquélla únicamente los aspectos susceptibles de adaptarse a sus concepciones tradicionales?<sup>14</sup>

Después de examinar exhaustivamente los rituales y creencias totonacas en que dioses, santos y “dueños” tejen sus funciones numinosas, y apoyándose, lamentablemente, en el controvertido término de “paganismo”, Ichon propone que el análisis de los rasgos sincréticos deberá definir no solamente los elementos que se han conservado o adoptado, sino también los que se perdieron o fueron rechazados. Refuta, además, la posición de Ricard, para quien sincretismo religioso en México es “un falso problema”, puesto que de pertenecer al dominio de las intenciones de la conciencia individual “jamás podría ser probado”. Cuestiona con acierto este argumento al señalar que lo que “interesa no es el gesto ritual, ni aun la intención del fiel”, sino la concepción que el indígena “se hace de la divinidad que va a honrar”. De tal manera, Ichon se pronuncia por estudiar los fenómenos sincréticos primero a nivel de las representaciones colectivas, y sólo después en el ritual.<sup>15</sup>

En esta esquemática revisión de las contribuciones más relevantes al estudio del culto a los santos en la religiosidad popular de los indígenas, tiene que mencionarse necesariamente el punto de vista expresado por Alfredo López Austin hace más de dos décadas. En su notable ensayo sobre la historia de la biografía de Quetzalcóatl (hombre-dios por antonomasia en la religión y la política del mundo náhuatl), señala que la Conquista y la

---

<sup>14</sup> Ichon (1973: 29-30).

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 456 ss.

cristianización significaron el desplome de la gran religión oficial mesoamericana, pero no necesariamente el fin de los cultos populares ligados a la agricultura. De tal manera, los pueblos indios –advierte– no se abandonaron a los “númenes desconocidos”; en la acción evangelizadora los indígenas llevaron a cabo una sustitución de nombre, de imágenes, aprovechando el recurso de los santos epónimos de los pueblos.<sup>16</sup> Posteriormente, al analizar los ámbitos polisémicos del nagualismo, López Austin se refiere expresamente a la posibilidad de transfiguración de los naguales en “santos patronos de las distintas comunidades, ya que éstos son meros sustitutos de las antiguas deidades protectoras, los ‘corazones del pueblo’”.<sup>17</sup>

En efecto, las funciones de protector comunitario asignadas a los naguales en el mundo prehispánico, sus facultades numinosas orientadas a la conservación de la identidad y a la cohesión grupal, se perdieron al producirse la Conquista. En su lugar, inquisidores, “extirpadores de idolatrías”, evangelizadores y cronistas coloniales destacaron sus “particularidades malignas”, asignadas por el “terror sublime” de un pueblo angustiado y “ansioso por las contingencias de una agricultura de temporal”, como bien lo advierte Aguirre Beltrán.<sup>18</sup> A este entramado ideológico se sumarían los supuestos atributos diabólicos del nagual, asignados en concierto con las premisas del pensamiento judeocristiano. Es evidente que las acciones represivas contra el nagualismo motivarían estrategias dirigidas a la reinterpretación simbólica de sus funciones sagradas. En este proceso, las imágenes de los santos (en particular la de los santos patronos vinculados iconográficamente con anima-

---

<sup>16</sup> López Austin (1973: 76-77).

<sup>17</sup> López Austin (1984: 423).

<sup>18</sup> Aguirre Beltrán (1963: 98-99 ss).

les) tendrían particular significación, tal como se explica en el capítulo que en este libro se dedica a tan fascinante tema.

En 1978 el Centro de Estudios Ecuménicos A. C. de México publica *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, valiosa contribución de Gilberto Giménez que analiza la práctica religiosa de las “comunidades pueblerinas tradicionales” situadas en el centro-este de México, zona comprendida en la región de influencia del santuario de Chalma. No obstante sus aportaciones teóricas y factuales, estimo que este libro no ha merecido una justa apreciación en los estudios especializados.<sup>19</sup>

De especial interés resultan los planteamientos que Giménez formula en torno al ámbito de la “religiosidad popular” según los pastoralistas, señalando sus coordenadas principales: la eclesiasticoinstitucional, la sociocultural y la histórica. Después de examinar diversos puntos de vista externados tanto en el campo de las ciencias sociales como en el de la jerarquía eclesiástica, concluye que el “catolicismo popular” se caracteriza por

a) el escaso contenido litúrgico y sacramental de sus prácticas, en comparación con los parámetros de la religiosidad oficial;

b) el primado de la constelación “devocional” y/o “protectora”, que implica el énfasis en ciertas prácticas propiciatorias (mandas, procesiones, peregrinaciones...) con miras a obtener beneficios de carácter empírico y utilitario.<sup>20</sup>

Giménez aprecia que los santuarios constituyen uno de los “momentos más expresivos y privilegiados” de la religión

---

<sup>19</sup> En opinión de Shadow y Rodríguez (1994: 35), “este libro sigue siendo [...] el análisis sociológico más completo y balanceado que hay sobre el proceso peregrinacional en México. Independiente de las críticas que uno puede hacer al libro, no cabe duda que representó un avance notable en el estudio de la peregrinación tanto por la metodología empleada como por la conceptualización de la problemática”.

<sup>20</sup> Giménez (1978: 13-14).

popular. El factor de “socialización”, la función de “condensadores periódicos” del *ethos* de la religiosidad popular y las peregrinaciones (expresiones multitudinarias de las manifestaciones religiosas) son aspectos primordiales en la operación de estos espacios sagrados, cuya geografía “sobrepasa siempre el ámbito local”.<sup>21</sup>

Al término de su investigación, Giménez advierte la presencia de una manifestación de religiosidad pública “fuertemente institucionalizada” que se legitima en la “tradicción de los antepasados”, la cual se administra de manera corporada “en base a un modelo de autogestión laica”. Puntualiza que así estructurada, la religión popular tiene como argumento central la “precariedad de la subsistencia biológica y social” y la búsqueda consecuente de “seguridad y protección”. Tal tematización es dramatizada simbólicamente “bajo la forma de una relación heterónoma con los seres sagrados”, a quienes se atribuye la “circulación de los bienes de consumo”. De tal manera, la religión popular expresa eficacia integradora a nivel local y regional, si bien le es inherente una condición subordinada a la religión oficial, y a las fuerzas culturales externas, condición que resiste mediante “una estrategia de bloqueo” operante a partir de “la base de la ambigüedad o polisemia de los significantes religiosos”.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 14, 245. Como bien lo han señalado Shadow y Rodríguez (1994: 35-36), “Giménez es uno de los primeros en analizar la peregrinación desde la óptica de los dos polos del camino del peregrino: del santuario mismo y del polo que peregrina. Con esta perspectiva logró comunicar una visión más amplia del fenómeno que superó las limitaciones inherentes en aquellos análisis escritos desde el enfoque del santuario”. Destacan además que el análisis de Giménez contribuyó a superar el “lastre del funcionalismo durkheimiano” padecido en muchos estudios antropológicos.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 246-248.

Giménez concluye su detallado análisis en términos que precisan de una profunda reflexión:

...la religión campesina tradicional se halla marcada por una ambigüedad profunda. Por una parte es el último baluarte defensivo de la identidad [...] frente a la agresión de la sociedad capitalista [...], pero por otra parte perpetúa el inmovilismo y el atraso. Es fuente y estímulo principal de la vida festiva y de la expresión estética del pueblo, pero también la flor marchita de la cultura de la pobreza y la opresión.<sup>23</sup>

En 1984 se publica *Los tzeltales, ¿Paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?*, singular contribución de Eugenio Maurer al estudio de la religiosidad amerindia contemporánea, que prologa Julian Pitt-Rivers. La investigación se desarrolla combinando el enfoque de la antropología con el de la teología, tendiendo puentes conceptuales y analíticos de especial interés, cuyo objetivo se orienta a responder una pregunta central: ¿son los tzeltales cristianos o no? En opinión de Maurer, existen, en la religiosidad tradicional de los indígenas, numerosos elementos que concuerdan “con el punto de vista cristiano”, evidencia que examina a detalle desde el ámbito de la liturgia. Considera que en las prácticas y creencias religiosas tradicionales expresan “un todo armónico y lógico”, una síntesis y no una “mezcla desorganizada” de rasgos de tipo sincretista. Este sería el resultado de la *interpretación y reinterpretación* de “los elementos precolombinos e hispánicos en estado puro”. Maurer aprecia que

No podemos aceptar la afirmación de Vogt de que los indios son fundamentalmente paganos, ni tampoco la de Carrasco, de que son fundamentalmente cristianos, si esto último significa cristianos occi-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 248.

dentales. Mi conclusión es que la religión tradicional es un catolicismo maya o, si se quiere, una religión maya católica.

Con ello no afirmo que se trate de una síntesis cuyos elementos todos sean ortodoxos a los ojos de la Iglesia. Con todo, sí sostengo que muchos de los elementos de la religión tradicional, ya sean de origen cristiano, ya prehispánico, son aceptables para la teología católica actual, según la mentalidad del Vaticano II, aunque para los misioneros hispánicos hayan constituido aberraciones e idolatrías.<sup>24</sup>

La reinterpretación de las viejas deidades prehispánicas en las imágenes de los santos epónimos de la región nahua de Zongolica (Veracruz) es el tema de un magistral estudio etnohistórico de Gonzalo Aguirre Beltrán editado en 1986. Examina el proceso de sincretismo a partir de la coincidencia o proximidad de las fiestas, y coteja las correspondientes a 16 cofradías y 14 hermandades con las celebraciones del calendario religioso consignado por Sahagún y la Relación de Teotitlán. Analiza, además, los santos patronos en relación con las deidades prehispánicas que regían cada mes, obteniendo resultados de especial interés. Aguirre Beltrán conduce su ejercicio analítico hacia los terrenos del simbolismo y, en tal sentido, por ejemplo, explica:

La conjunción de Xipe Totec [...] con el patriarca San José parece residir en la renovación implicada en el florecimiento de la vara del santo y en la nueva piel que viste el desollado; ambos, indio y judío, le dan sentido místico a la llegada de la primavera...<sup>25</sup>

Aguirre Beltrán concluye su ensayo pronosticando el posible fin del sistema de cargos entre los nahuas de Zongolica como parte de la irreversible secuela del proceso de secularización y

---

<sup>24</sup> Maurer (1983: 466, 479, 481).

<sup>25</sup> Aguirre Beltrán (1986: 165 ss).

el desarrollo de los cultos protestantes.<sup>26</sup> Aquí es pertinente recordar el punto de vista que, en semejantes términos, expresara Cancian en relación con Zinacantán, como antes se dijo. En contraposición con este juicio, tiene que anotarse la opinión de Wasserstron, quien considera que la organización ceremonial de Zinacantán, en vez de actuar como fuerza socialmente conservadora (contraria a la modernización), representa más bien un recurso eficaz para reconstruir los vínculos socioeconómicos, fenómeno que es corolario sociológico de la inmersión de sus habitantes en las relaciones clasistas que el desarrollo del capitalismo intensificó hacia finales del siglo XIX.<sup>27</sup>

Al señalar que las divergencias entre los puntos de vista de Aguirre Beltrán y Wasserstron son resultado de observaciones sobre realidades sociales diferentes, conviene precisar algunos aspectos relativos a las claves estructurales que las jerarquías cívicasociales tienen en las comunidades indígenas. Su funcionamiento se articula a partir de tres dimensiones sociales plenamente interrelacionadas e interactuantes: 1) la económica, en tanto el sistema opera en el interior de la comunidad como regulador de la riqueza o motivador de la competencia individual, que propicia específicas formas de estratificación social; 2) la política, toda vez que establece conexiones entre la Iglesia y el gobierno (en sus planos locales y regionales), condicionando la participación social de los miembros de las comunidades y, finalmente, 3) la ideológica, dado que constituye una jerarquía de prestigio y un consecuente marco valorativo, si bien éste no siempre es compartido por la totalidad del conjunto comunitario.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>27</sup> Wasserstron (1978).

Los sistemas de cargos en las comunidades indígenas constituyen una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una civil. Su estudio es uno de los temas centrales de la antropología mesoamericanista. Como se sabe, la literatura especializada registra durante los últimos sesenta años importantes contribuciones que se inician con la investigación de Tax en los municipios de la región medio oeste de Guatemala.<sup>28</sup> En este acercamiento preliminar enumero brevemente los hitos de esta línea analítica, antecedente que contextúa el examen de los vacíos cognoscitivos y los enfoques parciales que se advierten en buena parte de esas pesquisas, en lo que atañe a la valoración del papel que cumplen tales jerarquías (y con ellas la religiosidad popular) en la conformación de las identidades étnicas.<sup>29</sup>

Desde una perspectiva funcionalista, Fernando Cámara Barbachano comparó diferentes jerarquías civicorreligiosas, proponiendo su división en dos tipos básicos: “centrípetos” y “centrífugos”. En el primer caso se trata de sistemas bien integrados, tradicionales, homogéneos, colectivistas y con servicio obligatorio. En contraste, a los “centrífugos” los caracteriza la dinámica del cambio, son heterogéneos, están débilmente integrados y el servicio es voluntario.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Tax (1937).

<sup>29</sup> Aguado y Portal (1992: 44 ss) expresan, con razón, que “Hablar de identidad representa un problema teórico complejo. En torno suyo existe una diversidad de discusiones teóricas y de enfoques que han avanzado en su delimitación, pero que a la fecha no resultan suficientes para su aplicación en la investigación de campo. Sin embargo, resulta importante revisar la discusión teórica sobre el tema, retomando algunas posiciones desde la antropología y de la psicología social”. Agregan que “Visto en términos sociales, este concepto implica la permanencia del grupo en el tiempo, es decir, ‘se es lo que es’ de generación en generación para conservarse ‘igual’”.

<sup>30</sup> Cámara (1952).

Hace cuatro décadas E. Wolf planteó que los sistemas polícorreligiosos tienen como papel central limitar la relación económica, social y política de las “comunidades corporadas” con la voraz sociedad nacional. Desde su perspectiva, los vínculos internos establecidos por esas jerarquías cierran a las comunidades, defendiéndolas de la hegemonía colonialista; la nivelación de riquezas que propicia el gasto ceremonial dispersa el capital, impidiendo la plena articulación comunitaria con la economía capitalista. Wolf no visualiza las especificidades étnicas de los pueblos indígenas a partir de sus remanentes prehispánicos, sino como producto de la estructura colonial impuesta por los españoles.<sup>31</sup>

Las ideas de Wolf sirvieron a M. Nash para identificar las funciones manifiestas y latentes de las jerarquías civícorreligiosas en Chiapas y Guatemala. Desde el punto de vista público, las primeras hacen referencia al ejercicio del orden administrativo, la impartición de justicia, el cuidado de la Iglesia, el cumplimiento de las obligaciones con los seres sobrenaturales, la atención a los santos, la organización de las fiestas y el apoyo a las tareas de los ancianos principales. Las funciones latentes cumplidas por los sistemas de cargos parten de la definición de los límites de la membresía comunitaria, y comprenden la unión de las familias en una sola estructura social, la nivelación de riquezas que evitan las diferencias clasistas, y la canalización de las formas de “exhibición personal con controles sociales”.<sup>32</sup>

P. Carrasco contribuiría al estudio de las jerarquías civícorreligiosas al plantear la evolución de éstas a partir de la configuración cultural prehispánica, en la cual se adquiere el prestigio social mediante el patrocinio de fiestas, la base religiosa de

---

<sup>31</sup> Wolf (1955 y 1957).

<sup>32</sup> Nash (1958a: 128 y 1958b: 68-69).

la autoridad y la estratificación jerárquica. Desde su enfoque, el periodo colonial intensificó la importancia de estas instituciones al implantar los sistemas de cargos.<sup>33</sup>

Con base en su quehacer etnográfico entre los tzotziles de Zinacantán, Cancian arribó a conclusiones diferentes respecto a la función de las jerarquías politicorreligiosas. En su opinión, las tendencias niveladoras de la llamada “economía de prestigio” se habrían sobreestimado. En Zinacantán el sistema de cargos no impedía la estratificación económica, sino que la expresaba en términos de prestigio. Así, este autor considera que la función central de las jerarquías es justificar las diferencias de riqueza, no eliminarlas. La acción de equilibrio que transforma parte de la riqueza de un hombre en prestigio social justifica el excedente ante la comunidad. De tal manera, el sistema cumple un papel integrador. En un artículo posterior, Cancian explica que los cambios económicos y políticos ocurridos en Zinacantán propiciaron la transformación del sistema en dos planos: su destrucción como institución de integración comunitaria, y su ampliación al sumársele cargos de las diferentes aldeas que integran la comunidad.<sup>34</sup>

Una destacada contribución al estudio de los sistemas de cargos es la de Rus y Wasserstron, quienes cuestionan la relación entre la organización ceremonial y el supuesto proceso de “aislamiento” e “integración”. En su opinión, las jerarquías civicorreligiosas evolucionaron como resultado de presiones externas y como respuesta a los cambios de orden económico y político a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Advierten, también, que lejos de ser baluartes del tradicionalismo, los sistemas de cargos emergieron en las

---

<sup>33</sup> Carrasco (1961).

<sup>34</sup> Cancian (1965 y 1986).

comunidades a medida que sus habitantes se incorporaron a las relaciones clasistas de la región.<sup>35</sup>

Vinculando el análisis antropológico con el histórico, C. Good aporta sugerentes líneas de estudio con base en su investigación entre los nahuas de Ameyaltepec (Guerrero). Sus reflexiones acotan los planteamientos de Cancian, Carrasco y Wolf, demostrando que en la comunidad estudiada no existe la supuesta “jerarquía de prestigio”. Explica, además, que la conceptualización del servicio y la organización interna vigente en Ameyaltepec “tiene más semejanza con ciertos casos descritos por investigadores que han trabajado en la zona andina que con los sistemas estudiados en Mesoamérica.”<sup>36</sup>

Una importante reflexión teórica sobre los sistemas de cargos en México y Guatemala es la formulada por A. Medina, quien evidencia las limitaciones analíticas de la antropología cultural funcionalista. Después de revisar las propuestas de Tax, Villa Rojas, Guiteras, Pozas, Nash, Wolf y Cancian, entre otros, concluye, señalando con acierto, que la llamada “economía de prestigio” es, en realidad, una respuesta a las condiciones sociales introducidas por el trabajo asalariado y por el surgimiento de la propiedad privada de la tierra, en sus diversas modalidades. En su análisis deja claro que al otorgar primacía analítica a la comunidad, “la densa influencia del culturalismo” ha olvidado “el papel que ejercen los procesos de la formación social mexicana, como totalidad, en el mantenimiento de la comunidad corporada y en su desintegración”.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Rus y Wasserstron (1980: 467).

<sup>36</sup> Good (1988: 114, 115, 117).

<sup>37</sup> Medina (1984: 97, 99). Con anterioridad, Smith (1981: 23-24) formuló una sólida crítica a los análisis funcionalistas de los sistemas de cargos. Refiriéndose a las mayordomías de Chiapas y Guatemala, advierte que éstas surgen como una forma más de profundizar la fragmentación social indígena, desarrollándose una constelación de comunidades autónomas y políticamente ineficientes.

El punto de vista de Medina tiene especial relevancia en tanto que subraya la limitada perspectiva de los enfoques culturalistas, que impide observar la totalidad de los fenómenos a partir de sus determinantes estructurales arraigados en la sociedad mayor. Este cuadrante analítico limita también la identificación de dinámicas socioculturales específicas, como es el caso de las transformaciones políticas e ideológicas, el efecto de las migraciones, así como la configuración de la reformulación de las identidades étnicas. En efecto, ninguno de los autores considerados “clásicos” en el estudio de los sistemas de cargos civicorreligiosos ha planteado reflexiones explícitas de las vinculaciones que éstos mantienen con la articulación y dinámica de las identidades étnicas. En mi opinión, este vacío se produce al no visualizarse claramente el papel de referente fundamental que la religiosidad popular (y en particular, el culto a los santos) cumple en el desarrollo de tales fenómenos. Tales limitaciones teóricas y conceptuales son realmente significativas si se considera que desde finales de los años sesenta se realizan destacados estudios sobre los procesos étnicos, mismos que alcanzan un momento culminante en el simposio Wennen-Gren “Grupos étnicos”, realizado en la Universidad de Berger en 1967, cuyas ponencias fueron compiladas por Barth. Precisamente a este autor debemos agudas observaciones que contribuyen a explicar la función de los sistemas de cargos en Mesoamérica. En su opinión, la identidad étnica se vincula “con un conjunto de normas de valor específicamente culturales”; de la conservación de estos rasgos diferenciados depende, básicamente, la continuidad de la unidad étnica. Sin embargo,

...cuando se traza la historia de un grupo étnico en el curso del tiempo, no se está trazando simultáneamente y en el mismo sentido la historia de una “cultura”; los elementos de la cultura actual de ese grupo étnico no han surgido del conjunto particular de elementos constitutivos de la cultura del grupo en el pasado, ya que el grupo tiene una existencia continua organizada dentro de ciertos

límites (normas para establecer pertenencia) que, a pesar de las modificaciones, la señalan como una unidad continua.<sup>38</sup>

La perspectiva analítica sugerida por Barth evidencia la relación estructural que guarda la implantación de los santos patronos, el sistema de cargos, la articulación y la identidad étnica en el ámbito social regional, así como sus lejanos pero innegables vínculos con la organización social colonial. Al propiciar sentimientos de identidad étnica en torno a los santos epónimos, la religión popular opera como hilo que anuda una consistente red de interrelaciones económicas, políticas y festivas hacia el interior y el exterior comunitarios, teniendo en las jerarquías politicorreligiosas su amarre principal.

Los enfoques de la antropología cultural funcionalista son inadecuados para explicar el carácter dinámico de las identidades étnicas, modificadas en relación directa con los cambios históricos que se producen en el plano de las fuerzas productivas, así como de los aspectos subjetivos resultantes de los determinantes culturales que inciden en su configuración. Así, las identidades étnicas (en tanto expresiones colectivas) devienen en fenómenos políticos e ideológicos adjetivados por matrices simbólicas. Al respecto, Tejeda Gaona (sf) indica con razón que

...la simbiosis entre las estructuras política nacional y político religiosa tradicional es tan estrecha en algunos grupos étnicos [...] que, automáticamente, la designación a un puesto en la estructura de cargos tradicionales en la comunidad implica la candidatura o representación política del PRI, o viceversa.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Barth (1967: 31, 48-49). En opinión de Aguado y Portal (1977: 47), “la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad”.

<sup>39</sup> En todo caso, como lo advierte Earl (1986: 556) para el caso chamula, el “poder político supone la autoridad religiosa como parte de su definición”.

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 politicorreligiosas. 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.

El papel de referentes étnicos que los santos patronos cumplen de forma articulada con las jerarquías civicorreligiosas ha sido señalado por algunos investigadores, distantes de las constreñidas ópticas del culturalismo antropológico. En un penetrante ensayo sobre el simbolismo político del carnaval chamula, Earl (1986: 550, 562) explica que esta celebración enfatiza el conflicto interétnico y la resistencia política indígena, así como la expresión de la unidad comunitaria. Indica que los *pasyonetik* (o “pasioneros”), o sea, los cargueros responsables de este ritual que antecede a la Cuaresma,

...participan en estas actividades como un grupo [...] con categorías que alternan anualmente tres “pasioneros” entrantes y salientes [...] Este día, la asociación de la municipalidad como un todo sobrepasa las lealtades de pasaje o barrio, porque todos en la aldea se reúnen en el centro ceremonial, en vista de su única iglesia. Los símbolos del Carnaval son políticos, y su significado simbólico se emplea para lograr un fin político definitivo [...] el significado sim-

bólico intenta mantener su identidad chamula frente a los enérgicos elementos del cambio.<sup>40</sup>

Una apreciación igualmente interesante es la que formula E. Maurer en su ya citada investigación sobre la religión de los tzeltales de Guaquitepec (al norte de Chiapas). Desde su punto de vista,

Los indios son un grupo de explotados y se conciben a sí mismos como tales, pero esto no bastaría para atribuirles una identidad propia, ya que los [...] ladinos pobres tienen rasgos semejantes y no son, sin embargo, indios. La identidad indígena viene [...] del sentido comunitario que aparece claramente en su gobierno gerontocrático y su organización politicorreligiosa...<sup>41</sup>

Al examinar las transformaciones del poder entre los zoques de Chiapas, Fábregas sugiere que el “uso interno” de los sistemas de cargos fue la base para reorganizar su identidad, evitando de tal manera “la cancelación de su experiencia cultural, su desaparición como pueblo”. En su opinión, los zoques no actuaron de manera sumisa, sino que llevaron a cabo la

...reorganización del poder para enfrentarse a su situación colonial manteniendo como objetivo la preservación de la identidad. El orden simbólico pasó a jugar un nuevo papel destacado y tan lo comprendió el invasor que los castigos se dirigieron al liderazgo y consistían desde arrebatar los bastones de mando hasta el azote público y el desnudo.<sup>42</sup>

Los sistemas de cargos y las fiestas en honor de los santos operan, también, como focos referenciales de la identidad étnica en las comunidades paupérrimas, en las que se registran altos índices de migración. Así lo reportan, por ejemplo, Romer en relación con los

---

<sup>40</sup> Earl (1986: 550, 562).

<sup>41</sup> Maurer (1984: 96).

<sup>42</sup> Fábregas (1987: 1056).

mixes de Totontepec, Butterworth por cuanto hace a los mixtecos de Tilantongo, y Oettinger, refiriéndose a los tlapanecos de Guerrero. En una amplia investigación en los siete distritos de La Mixteca, Vargas establece la compleja articulación de las jerarquías politicorreligiosas con los desplazamientos migratorios.<sup>43</sup>

En otros estudios se encuentran reflexiones de carácter más amplio. Es el caso de Medina, quien considera que la participación de las familias campesinas en la estructura politicorreligiosa encabezada por un ayuntamiento regional “expresa su identidad y se enlaza con una red de compromisos y privilegios que tienen como límite los de la propia comunidad”.<sup>44</sup> Good, en su ya mencionada investigación sobre los nahuas de Ameyaltepec, expresa que la persistencia de las jerarquías civicorreligiosas “es un factor clave en la definición de estas comunidades como étnicamente distintas de las culturas ‘nacionales’ de las repúblicas en cuyo territorio se encuentran”.<sup>45</sup>

Durante los últimos años los pueblos indios de Mesoamérica han enfrentado vertiginosos cambios que han afectado profundamente sus estructuras comunitarias, sus configuraciones culturales y sus identidades étnicas. Estos cambios tienen en el convulso territorio chiapaneco una de sus manifestaciones extremas, en particular por lo que atañe a los conflictos intra-comunitarios resultantes de los procesos de conversión religiosa que se manifiestan como luchas políticas.<sup>46</sup> Desde tal perspectiva, deben subrayarse las limitaciones del marco teórico de la antropología cultural funcionalista para examinar

---

<sup>43</sup> Romer (1982: 90-91); Butterworth (1975: 128, 129 ss); Oettinger (1980: 153-154) y Vargas (1993).

<sup>44</sup> Medina (1984: 96).

<sup>45</sup> Good (1988: 110).

<sup>46</sup> Cf. Tejeda Gaona (1992).

estas nuevas dinámicas; enfoque cuasiidílico que caracterizó, por ejemplo, el *Chiapas Harvard Project* y las pesquisas financiadas por la Universidad de Chicago.

La emergencia de estos fenómenos de estructura y coyuntura, por cuanto hace a los sistemas de cargos y a las identidades étnicas, evidencian la necesidad de renovar los procedimientos teóricos y metodológicos para entender las nuevas realidades comunitarias que no pueden explicarse, como se ha dicho, apelando a perspectivas analíticas generalizantes, reduccionistas o carentes de sustento histórico. Los acontecimientos coyunturales deben *leerse* como manifestaciones *calientes* de un decurso histórico gradual, lento y global que determina, en última instancia, lo que se manifiesta en la superficie social. Éste es el ritmo de los fenómenos de *larga duración*, de acuerdo con el análisis propuesto por Braudel,<sup>47</sup> y la manera pertinente de explicitar la naturaleza profunda de los hechos sociales, motivo de estas esquemáticas reflexiones.

¿Qué le depara la dinámica de la modernidad a las jerarquías civicorreligiosas, y cómo han afectado y afectarán sus cambios a las devociones populares? Es evidente que los pueblos indios enfrentan de diferente manera su inserción regional en la economía capitalista que caracteriza a la formación nacional, hecho que determina la configuración de diversas formas de organización ceremonial por cuanto hace a su ordenación y funcionamiento. Si consideramos, además, el enorme depósito de elaboraciones simbólicas que dinamiza las creencias de la religiosidad popular, es posible anticipar distintas posibilidades de reformulaciones políticas, ideológicas y rituales en los sistemas de cargos.

---

<sup>47</sup> Braudel (1958).

El núcleo de la controversia Ricard-Gamio continúa animando sugerentes hipótesis. La hibridación resultante de la imposición colonial de la doctrina católica originó el “catolicismo popular”, al que Hugo G. Nutini define como religión “monolátrica”. Sus reflexiones son el resultado de largos años de estudio en el área rural de Tlaxcala, donde Dios es concebido como “un ser sobrenatural *primus inter pares*”, al que rodean otros seres (santos, ángeles, ánimas de difuntos...) que tienen una esfera de influencia y poderes propios, y difieren de Dios por su posición jerárquica y no por cualidades trascendentes. En esta importante contribución sobre los procesos sincréticos en Mesoamérica, Nutini distingue entre las formas de “sincretismo guiado” (la obra evangelizadora de frailes y curas) y el “sincretismo espontáneo” (el que se produce “fuera del control directo de los portadores de la tradición cultural hegemónica”).<sup>48</sup> Una aguda reflexión sobre los planteamientos de Nutini ha sido recientemente formulada por Alessandro Lupo en su notable estudio sobre la cosmología de los nahuas de la Sierra de Puebla a través de sus textos orales de empleo ritual, en el marco de los trabajos de la Misión Etnológica Italiana. Con razón, Lupo advierte que el lento proceso de síntesis que llevó a la emergencia de las “nuevas entidades híbridas” nahua-católicas no se ajusta siempre a lo que Nutini define como “sincretismo guiado”. En la fase inicial –apunta Lupo– los evangelizadores aprovechaban las convergencias entre la religión prehispánica y los dogmas cristianos; sin embargo, “no estaba en su intención que, bajo los nombres y las representaciones de los santos se ocultaran, conservando los mismos apelativos, poderes y campos de influencia de otros tiempos, los propios dioses paganos que estaban combatiendo”.

---

<sup>48</sup> Nutini (1988: 9, 343, 348).

Así, en secreto, individuos aislados. “aferrados a las anti-  
guas prácticas y creencias”, enmascararon , en una primera fase,  
la persistencia de la fe autóctona bajo la fachada del catolici-  
simo. Lupo concluye señalando que

...una vez que se atenuó la severa vigilancia del clero y cuando  
ellos mismos ya no estaban en condiciones de discernir con clari-  
dad la diversa procedencia de las creencias que profesaban a través  
de la ritualidad menor y privada propiciaron la perduración de los  
elementos que hoy [...] podemos identificar como originalmente  
prehispánicos, pero que a sus ojos no eran menos ortodoxos que los  
de reconocida matriz europea.<sup>49</sup>

El camuflaje simbólico que permitió a los otomíes ocultar sus  
rituales prehispánicos ha sido exhaustivamente estudiado por  
Jacques Galinier en su libro *La mitad del mundo*. Desde su  
perspectiva, la religión indígena no puede entenderse simple-  
mente como conjunción sincrética del pasado prehispánico y la  
evangelización cristiana. Destaca el proceso de transformación  
operado entre los otomíes en respuesta a la opresión colonial,  
refiriéndola, en forma simultánea, a la función simbólica y a la  
función ideológica de los rituales. Este planteamiento implica  
la necesidad de un análisis capaz de conciliar “la descripción  
de esquemas estructurales (del lado de lo simbólico)”, así como  
de los “procesos históricos del cambio social (al lado de lo ideo-

---

<sup>49</sup> Lupo (1995: 102). En un ensayo reciente, Lupo (sf) examina a profundi-  
dad los límites del concepto de sincretismo. Destaca la “urgencia de afrontar  
los procesos de transformación y síntesis cultural teniendo en cuenta el hecho  
de que la elaboración y la propia percepción –definición de los diferentes mode-  
los– nacen dentro de la dialéctica existente entre los diferentes grupos que  
interactúan en un mismo contexto sociopolítico. El sistema cosmológico y la  
religión de los indios mesoamericanos no son ‘sincréticos’ simplemente por  
haber surgido de la fusión de matrices culturales diferentes, sino por ser aún  
objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aceptado y compartido”.

lógico)". Galinier concluye, con razón, que "un conjunto estructural ordena la sintaxis ritual" el cual por

...sedimentación progresiva en el transcurso del periodo colonial y a costa de adecuaciones constantes, pudo tomar la forma con la que hoy lo conocemos. Es decir, no pudo cristalizar más que en la violencia contra la religión oficial que combatía la idolatría, y en la desobediencia civil frente a las autoridades coloniales que forzaban a los indios a reagruparse en poblados o a someterse a la coerción de los cargos.<sup>50</sup>

En el contexto analítico antes citado, se comprende la argumentación de Galinier respecto a los santos epónimos (pivotes simbólicos de las comunidades), cuyo culto cobraría "un impulso espontáneo a iniciativa de los mismos indios", después de "los primeros intentos de los religiosos para estabilizar y controlar a las poblaciones en torno a las devociones locales". De tal manera, "por una sorprendente ironía de la historia", la ausencia del clero en las comunidades indígenas facilitó "la proliferación exuberante de cultos a santos autónomos". Apoya su hipótesis en lo acontecido en los Altos de Chiapas, región en la cual Victoria Reifler Bricker reporta que el considerable número de fiestas dedicadas a los santos "tiene su origen en la inspiración indígena, y no en la tradición mestiza". Ahí –advierte Galinier– algunos cultos

...pudieron tomar un cariz de "respuestas nativistas" ante la dominación extranjera, convirtiéndose en un incentivo para intentar formar una clase sacerdotal así como una organización religiosa independiente de la jerarquía española y "ladina", es decir, mestiza.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Galinier (1990: 685).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 75. Con anterioridad a los planteamientos de Galinier, en un estudio dedicado a la dialéctica de la religiosidad popular a partir de las deidades femeninas (Báez-Jorge, 1988: 154-155), señalé que en relación con los

Las aportaciones de S erge Gruzinski al estudio de los procesos de evangelización y reinterpretación simbólica operados en México merecen un comentario especial. En 1991 se publica en castellano la primera edición de *La colonización de lo imaginario*, impresión corregida y aumentada de la versión francesa que data de 1988. En este importante libro, Gruzinski examina la dinámica de la aculturación religiosa en el lapso que abarca los siglos XVI-XVIII, indicando que el análisis de este fenómeno no debe constreñirse al enfrentamiento de dos “religiones” que, de manera simétrica, reunirán dogmas, creencias y ritos. Este enfoque equivaldría a proyectar sobre la sociedad indígena “desgloses pretendidamente claros pero reductores y tal vez sin gran relación con las configuraciones que proponen esas culturas”.<sup>52</sup> De acuerdo con este orden de ideas, el citado autor sugiere que si bien en “ciertos registros” las culturas indígenas incorporan elementos del cristianismo y de Occidente, en otros casos son “presa de evoluciones internas” iniciadas con el proceso brutal de reducción a la clandestinidad al que fueron sometidas.<sup>53</sup>

Desde la perspectiva antes anotada, Gruzinski distingue “grados en la captación”, refiriendo el hecho de que los santos cristianos, con frecuencia, vienen a ser solamente denominaciones suplementarias agregadas a una antigua divinidad. A

---

procesos de sincretismo o paralelismo c ltico “...es importante abundar en lo que, a falta de una mejor denominación, podrá llamarse la indianización de las divinidades y de los rituales católicos [...] En este caso se tratar  de una dinámica sociocultural tendiente a incorporar en las deidades cristianas ciertos atributos propios del campo funcional de los dioses prehispánicos, no en sentido de síntesis sino de adición, desplazando los antiguos elementos numinosos hacia los nuevos objetos de fe. En dirección contraria, pero siguiendo similar orientación de desplazamiento, se presentaron procesos de cristianización de las divinidades y ceremonias autóctonas”.

<sup>52</sup> Gruzinski (1991: 153).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 163.

manera de ejemplo, precisa que, de ese modo, el dios Viejo Xiuhtecutli era llamado también Xoxeptzin (San José) y Xi-meontzin (San Simón), considerando la imagen de ancianos propia de esos santos. Llama la atención el hecho de que la “apertura de la idolatría” se complica en la época colonial con la “desaparición de las instancias [...] que antaño podían ejercer censura”.<sup>54</sup> Al correr del tiempo, los santos sustituirían “física y simbólicamente” a las antiguas deidades, complejo proceso que se lograría

...gracias a una transición insensible, del todo opuesto a la imposición del santo patrono en lugar del dios cuyos templos y efigies se habían destruido. De yuxtaposición táctica a coexistencia aceptada, de acercamiento a sustitución, la imagen cristiana sucedió en el altar al ídolo hecho añicos. No sin ciertos cambios en la naturaleza y la transmisión de los objetos, tampoco sin ciertas “permanencias”.<sup>55</sup>

Serge Gruzinski continúa en *La guerra de las imágenes* (primera edición francesa en 1990, traducción al castellano en 1994) el análisis de las reacciones de las sociedades indígenas ante la dominación española, que había iniciado en *La colonización de lo imaginario*, obra antes referida. Después de abundar sobre los procesos que llevan a caracterizar a la América hispánica como “la tierra de todos los sincretismos”, Gruzinski destaca la función cumplida por las imágenes cristianas en el proceso de evangelización.<sup>56</sup> En tal sentido, advierte que el Primer Concilio Mexicano de 1555 (anticipándose al Concilio de Trento sobre el empleo legítimo de las imágenes) “favoreció el culto de los santos, de los patronos de

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>56</sup> Gruzinski (1994: 15, 44).

las iglesias y de los pueblos, así como el de la Virgen en sus diversas advocaciones, con lo cual al espacio saturado de ídolos sucedía [...] un nuevo espacio poblado de santos”.<sup>57</sup>

De tal forma, advierte, la Iglesia barroca precipitó entre la población indígena la “misma idolatría que antes había combatido”. En apoyo a este argumento, Gruzinski señala:

Desde el siglo XVII, según confesión de los inquisidores, aquellos a quienes habría podido considerarse los más cerrados a la imagen cristiana, o sea los indios, poseen una “multitud de efigies de Jesucristo Nuestro Señor, de su Santísima Madre y de los santos” [...]; las 200 fraternidades indígenas que alberga la ciudad de México en 1585 veneraban todas ellas una imagen o un retablo de su santo patrón.<sup>58</sup>

Una reflexión de suma importancia, formulada por Gruzinski, hace referencia a la recepción de imágenes cristianas en la Nueva España. En su opinión, esta no es sinónimo de “adhesión apática o sometimiento pasivo”, a pesar de la eficacia y “supremacía del aparato barroco” y de sus apoyos institucionales. En efecto, los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante “incesantes maniobras de apropiación” individual. Otras respuestas proceden de dinámicas colectivas:

...las sucesivas intervenciones de este tipo por parte del mundo indígena son, acaso, las más reveladoras, pues trazan un itinerario que cubre la mayor relación con la imagen: desde la imposición brutal hasta la experimentación, desde la interpretación desviada hasta la producción autónoma e incluso la disidencia iconoclasta.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 108-110.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 172.

Este complejo proceso remite a la dialéctica de la imagen y la devoción, en cuya más acabada configuración la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen.

Un sitio principal entre los estudiosos de la religión popular en América Latina lo ocupa Cristian Parker, mencionado aquí en razón de sus sólidas propuestas teóricas. En su libro *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, subraya el papel trascendente que las creencias religiosas han tenido en la configuración de las culturas nacionales, apuntando que la relevancia del fenómeno religioso está en el trasfondo del debate sobre la “cultura latinoamericana”.<sup>60</sup>

Parker se ocupa ampliamente de la “dialéctica interna” de la “religiosidad tradicional”, apuntando sus contradicciones manifiestas. Indica:

Por una parte, es una religiosidad del consuelo y la protección que confiere un mundo significativo al campesino en el cual éste puede dar sentido a su vida sin llegar a cuestionar el orden dominante, legitimando así su posición como clase oprimida. Y, por otra, esta función alienante de su religiosidad cuasi-mágica y fatalista no siempre debe comprenderse negativamente, dado que si bien coherente a la dominación oligárquica, a veces es un recurso simbólico a la mano del cual se valen las clases campesinas, o bien es una suerte de protesta simbólica contra las condiciones de miseria y explotación a las cuales les someten sus patrones.<sup>61</sup>

En tanto producto simbólico de grupos histórica y estructuralmente situados, en opinión de Parker, la religión popular no es una realidad en sí, ni como “categoría autónoma”, fenoménica, es decir, libre de condicionamientos sociales. Advierte con razón que

---

<sup>60</sup> Parker (1993: 38).

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

Hay una multiplicidad de manifestaciones de esto que conceptualmente reducimos a un término unitario, pero que, en verdad, recubre una heterogeneidad enorme, tanto desde el punto de vista morfológico y semiótico (en sus representaciones, mitos, creencias y ritos) como desde el punto de vista sociorreligioso (institucional), sociocultural (como expresión de la cultura y visión del mundo), social (de diversos grupos étnicos, clases y subculturas) e histórico (de las diversas configuraciones en las épocas y en las coyunturas).<sup>62</sup>

Desde esta óptica analítica, Parker, cuestiona el concepto de “religiosidad popular”, considerándolo equívoco y “falta de rigor para ser empleado en la ciencia social”. Esta crítica se refiere al carácter subjetivo del “sentimiento religioso” que fundamenta la noción de religiosidad, y a la “carga semántica negativa” que ésta conlleva, desde su punto de vista, toda vez que se opone al término “religión”, denotando un conjunto de creencias, rituales y prácticas religiosas que serían “desviadas” de “los patrones establecidos por la ortodoxia oficial”. Al respecto, incluyo en el capítulo final de este libro una discusión sobre esta cuestión conceptual.

Parker dedica lúcidas páginas a examinar el papel de la “religiosidad popular en la Revolución Mexicana”, señalando (de acuerdo con Wolf) la relación entre la devoción guadalupana y la identidad del pueblo mexicano. Advierte que

...la fe religiosa ofrece un refuerzo simbólico que no se queda anclado en la leyenda mítica de los orígenes de la Virgen de Guadalupe, sino que empuja hacia adelante, hacia una utopía movilizadora. El sueño consolatorio de un futuro mejor donde será abolida toda injusticia y las penas de esta vida, conjuga un sentido político profano (Madero líder y personificación de la Democracia) con un

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 59.

sentido religioso y escatológico (la Virgen de Guadalupe, madre de los indios, pobres y oprimidos, gestadora de un nuevo mundo, un mundo de hermanos frente a un mismo padre).<sup>63</sup>

En un estudio dedicado a examinar los cultos marianos de carácter popular (en particular las mariofanías de la Caridad del Cobre, Copacabana y El Tepeyac, de Cuba, Bolivia y México, respectivamente), señalé que la importancia de estas devociones no depende de las disposiciones canónicas o de las reorientaciones evangélicas ideadas por la jerarquía eclesiástica. Con base en el planteamiento de Durkheim, en el sentido de que los símbolos sagrados no son “otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada”,<sup>64</sup> advertí que la entraña numinosa de estos cultos, su fuerza simbólica, remite a

...concepciones ideadas y recreadas en las comunidades devotas que se evangelizan e identifican a partir de sus imágenes pretendidamente milagrosas. Se ha demostrado que se trata de deidades que, después de ser implantadas en el marco de la catequesis, fueron incautadas por los pueblos modificando sustancialmente sus atributos sagrados, hasta llegar a transformarlas en parte sustantiva de la vida diaria, en iconos cargados con la esperanza, las tragedias y los reclamos de quienes las veneran.<sup>65</sup>

En efecto, las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular, entendidas como componentes de realidades sociales singulares, evidencian su vitalidad numinosa traspasando los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significativa en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>64</sup> Durkheim (1968: 434).

<sup>65</sup> Báez-Jorge (1994: 180).

Una reciente contribución al estudio de la religiosidad popular en México es la que formulara Richard Nebel a partir del estudio del culto guadalupano. En opinión de este autor, las imágenes primitivas continúan vivas en las diferentes culturas indígenas y manifiestan una vinculación múltiple con la devoción en la figura de la Virgen de Guadalupe, y advierte que

La sensibilidad religiosa de las grandes clases populares está distanciada de la institución abstracta de la Iglesia, y lo original y lo arcaico, lo ritual, que es lo que une el cuerpo y el alma, atraen poderosamente su atención. En esto la riqueza de imágenes y símbolos del México antiguo y del cristiano entran en estrecha vinculación. Al mezclarse, originan cultos convincentes y accesibles a la sensibilidad de muchos hombres, preferentemente de los indios.<sup>66</sup>

De acuerdo con este orden de ideas, Nebel examina las prácticas religiosas de los habitantes de Tlayacapan (Morelos) con base en el estudio de John M. Ingham. Aprecia que en esta comunidad la religiosidad popular no es una institución, sino más bien “un modo de vivir” para aquellos lugareños que conservan en sus usos y costumbres “elementos fundamentales de la cosmovisión nahua prehispánica”, pero introducidos y subordinados a la escala de valores y conceptos de la Iglesia católica. Lo anterior lo aplica, concretamente, al complejo Cihuatl Tonantzin/Virgen de Guadalupe.

Más allá de sus diversos enfoques teóricos, las distintas investigaciones en torno a la religiosidad popular han puesto en evidencia la compleja articulación de los fenómenos que le son propios, factor determinante que se hace presente al intentar su definición conceptual. En tal caso, es necesario puntualizar los factores inherentes a la configuración de sus manifestaciones referidas a sustratos tradicionales de creencias, componen-

---

<sup>66</sup> Nebel (1995: 312-313).

tes mágicos, asimetrías sociales, devociones festivas, procesos de sincretismo (y/o reinterpretación simbólica), autogestión ceremonial laica y predominio de actitudes orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados. Lo anterior conduce a establecer las coordenadas analíticas que, necesariamente, deben considerar los estudios sobre la religión popular, a saber: su dimensión histórica; los condicionamientos étnicos y de clase; su recia autonomía frente a la institución eclesiástica; la orientación intramundana de su objeto de valor (que remite a los aspectos devocionales y protectores, y a la importante función de los santuarios y las peregrinaciones). Todo lo anterior lleva a concluir que la religiosidad popular no debe examinarse a partir de una expresión del catolicismo entendida como referente modélico, sino desde la perspectiva de las condicionantes sociales de índole estructural que la contextualizan.<sup>67</sup> En este sentido, tiene especial utilidad recordar el acertado señalamiento de Gramsci, quien indica:

Toda religión, también la católica (muy especialmente la católica debido a sus esfuerzos por mantenerse unitaria “superficialmente” para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multitud de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un

---

<sup>67</sup> Giménez (1978: 17-19); Maldonado (1992: 222 ss); Báez-Jorge (1994: 47-48 ss). Para Max Weber, la religión popular tiende a polarizarse en torno a “intereses parciales e inmediatos” (a los que llama “intereses mágicos”), los cuales se tornan más densos y dominantes a medida que se desciende en la estratificación social, hasta llegar a los campesinos (“cuya suerte estrechamente ligada a la naturaleza y fuertemente dependiente de procesos orgánicos y de acontecimientos naturales los vuelve poco disponibles, desde el punto de vista económico, para una sistematización racional”); citado por Giménez (1978: 49).

catolicismo de las mujeres, y un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y desordenado.<sup>68</sup>

De acuerdo con las ideas arriba expresadas, se entiende por qué la religiosidad popular que caracteriza a los pueblos indios de México no debe limitarse al ámbito canónico de la Iglesia católica, si bien los procesos que concurren en su configuración y desarrollo deben explicarse considerando su articulación dinámica con esta institución. En tal sentido, debe calificarse como parcial el juicio de Frank Tannenbaun cuando advierte que

...en el seno de la Iglesia pudo el indio reconstruir su creencia en las fuerzas que gobiernan el mundo, que traen el día y la noche, la luz del sol y la lluvia, la vida y la muerte. Y la Iglesia inteligentemente construyó sus templos donde antes estuvieron emplazados los viejos templos, y los santos de la Iglesia abrieron al indio un ancho campo para su devoción a un particular misterio, a un símbolo especial...<sup>69</sup>

La resistencia indígena, su notable capacidad de reinterpretación simbólica, y no gracias concepciones clericales, explican, en buena medida, la continuidad de antiguas devociones prehispánicas, los sincretismos y las simultaneidades cúllicas.

Las manifestaciones de la religiosidad popular expresan, de manera dialéctica, la mediación ideológica entre el pueblo y el poder; interrelación abigarrada y complejísima que, semejando una estratigrafía de lo imaginario, acumula viejas imágenes numinosas al lado de nuevas soluciones simbólicas que deben observarse en relación con las asimetrías étnicas y sociales en que están inmersos los grupos que las configuran, sin abs-

---

<sup>68</sup> Gramsci (1986: 123).

<sup>69</sup> Tannenbau (1972: 54).

traerlas de su inserción en formaciones sociales específicas. En todo caso, la religión popular implica creencias y prácticas ceremoniales distantes de la ortodoxia, si bien éstas refieren básicamente a cómo los pueblos practican y entienden la religión católica oficial. Se trata (en palabras de Gramsci) de expresiones arcaizantes de la “resistencia pasiva” de las clases subalternas frente a las imposiciones religiosas por parte de las clases dominantes en las que se incluye a la Iglesia.<sup>70</sup>

Las contribuciones al estudio de la religiosidad popular entre los pueblos indios de México (y en particular las enfocadas al culto de los santos patronos) son significativas tanto en sus aspectos factuales como en los de índole teórica, metodológica y conceptual. Lo anterior se desprende de la esquemática revisión presentada en páginas anteriores, en la que también se advierten los vacíos analíticos y las temáticas todavía insuficientemente abordadas. En conjunto, se aprecian coincidencias argumentales respecto al carácter fundamentalmente pragmático de las devociones populares centradas en los santos patronos; sus elaborados rituales y ceremoniales; su distancia de la ortodoxia y, por tanto, de las directrices jerárquicas; las articulaciones sincréticas en los planos ideológico y simbólico; su vertebración estructural articulada a la organización política comunitaria, entre otros muchos aspectos subrayados en las diversas pesquisas que aquí se han esbozado. Sin embargo,

---

<sup>70</sup> Gramsci (1961). Al respecto, tiene especial interés la reflexión de Lanternari (1982): “Es absurdo [...] considerar la religiosidad popular como algo siempre opuesto a la religión de la jerarquía. Entre ambas ha existido, a lo largo de la historia cristiana, una relación compleja y fluida que va de la coincidencia a la contradicción pasando por diversos grados intermedios. La jerarquía unas veces ha propuesto, otras ha tolerado, otras ha prescrito, y otras, finalmente, ha proscrito determinadas realidades del pueblo [que] por su parte ha respondido con actitudes que han oscilado entre la aceptación voluntaria la sumisión forzada-forzosa, la remodelación (sincretización) y el rechazo”.



Imagen del apóstol San Andrés Pescador, Tlacotalpan, Ver. Colección Néstor Andrade. Foto publicada en *Belleza y poesía en el arte popular mexicano*, textos de Carlos Monsiváis, Fernando del Paso y José Emilio Pacheco, CNCA, IVEC, México, 1996.

estimo pertinente anotar algunos aspectos de orden conceptual y analítico que precisan, todavía, de mayores esfuerzos argumentales por cuanto hace a su elaboración teórica en la antropología y la etnohistoria. Se trata, subrayo, de simples indicaciones enunciativas que precisan de un detenido sustento explicativo.

Se destaca inicialmente el tratamiento de los fenómenos de la religiosidad popular en términos neutros, apelando a categorías descriptivas, de corte culturalista (*folk religion* es el ejemplo imprescindible) o etnocéntricas (como cuando se utiliza el término “pagano”), en lugar de ubicarlos en su adecuada dimensión contextual, históricamente determinada, más allá de definiciones pretendidamente piadosas (recordemos aquí a Robert Ricard y su conocido eufemismo “conquista espiritual”).

Es evidente que las devociones populares de los pueblos indígenas expresan la dinámica de la represión religiosa colonial que instituye, a partir del siglo XVII, el sistema de cargos, consolidando así la devoción en los santos patronos. Precisamente, las imágenes de éstos (las epifanías de la religiosidad popular, en general) devienen en piezas fundamentales de un lenguaje simbólico que es, simultáneamente, pasado y presente de las modalidades asumidas por la conciencia de los agregados sociales en los cuales arraigan, y a quienes proporcionan marcos de identidad comunitaria y lealtad étnica. En tanto representaciones colectivas configuradas en el proceso colonial, operan como “morfología” y “sintaxis” en estas ordenaciones socioculturales, interactuando estructuralmente en condición de determinadas y determinantes.<sup>71</sup> Estimo que esta compleja serie de variables, sistemáticamente articuladas, no puede ser aprehendida en toda su amplitud mediante perspectivas analíticas funcionalistas en las que se enfatiza la dimensión sincrónica. En tanto proceso sociocultural de larga duración, precisa de

---

<sup>71</sup> Véase Báez-Jorge (1988: 350).

un enfoque dialéctico capaz de dar cuenta de sus contradicciones y reformulaciones que remiten, básicamente, a tres momentos: la destrucción de la configuración cultural prehispánica; las estrategias de resistencia indígena, y las expresiones diversas de la reinterpretación simbólica y ritual.

Frente a concepciones artificiosas, etnocéntricas o culturalistas (“religión mixta”, “Cristo-paganismo”, *folk religion*, “paganismo”, etc.), es preciso reivindicar el contenido y la extensión de la noción de religiosidad popular, considerando la perspectiva analítica concebida originalmente por Antonio Gramsci.<sup>72</sup> Desde este cuadrante analítico, se visualizan algunas de las limitaciones más evidentes en las investigaciones en torno a las devociones populares, mismas que refieren a: 1) enfoques parciales: las reflexiones se centran en los marcos comunitarios, desvinculándose del contexto regional y del ámbito de influencia de la jerarquía; 2) ausencia descriptiva y de estudio de las versiones hagiográficas locales, y de su variación respecto a los relatos difundidos por la Iglesia católica; 3) falta de estudios comparativos entre las devociones a los santos epónimos en las comunidades indígenas y las que corresponden a poblaciones mestizas rurales y urbanas;<sup>73</sup> 4) insuficiente distinción entre los planos privado y público en los cultos; 5) gran número de estudios específicos frente a los escasos ensayos sobre interpretaciones de alcance intermedio; 6) vacíos conceptuales, términos como “sincretismo”, “paralelismo cúlctico”, y el mismo de “religión popular” (entre otros),

---

<sup>72</sup> Gramsci (1961 y 1986). Para un punto de vista sobre la supuesta “pérdida de atractivo de la concepción gramsciana”, consúltese a García Canclini (1995: 80).

<sup>73</sup> Una excepción es el interesante estudio de P. Burdi (1993) en torno a la mayordomía en Santiago Yancuictlalpan, en la Sierra Norte de Puebla.

resienten la falta de definiciones unívocas en cuanto a sus contenidos y extensión; 7) aislamiento de los fenómenos investigados del contexto históricosocial que los determina, omitiéndose su condición cultural subalterna; 8) la búsqueda de remanentes prehispánicos, la identificación de reinterpretaciones simbólicas o sincretismos, son prioridades temáticas que han desplazado el interés por identificar las acciones en contra de la religiosidad popular emprendidas en el ejercicio eclesiástico.

Los vacíos metodológicos y factuales para el examen de la religiosidad popular son diferentes y numerosos en cuanto a complejidad e intención. Más todavía si consideramos que se trata de un fenómeno que presenta constantes y renovadas manifestaciones, acordes con el ritmo de la modernidad. Un ejemplo sobresaliente en este sentido es la represión religiosa que enfrentan actualmente los nahuas de Chicontepepec ante los esfuerzos evangelizadores de los catequistas bilingües dependientes de la diócesis de Tuxpan (Veracruz) quienes –de acuerdo con un reciente reporte de campo–

...visitan comunidades alejadas del municipio amenazando de no bautizar a los niños y de no casarlos por la Iglesia [...]; los catequistas dismantelaron los altares de las casas donde se realizaban las ceremonias indígenas [...], también obligaron a destruir las divinidades de papel y sus ofrendas [...] En donde ya no existía Xochicalli (“casa de flores”, espacio destinado para ceremonias) se erigieron capillas [...] A principios de 1990 las comunidades ya evangelizadas no tenían ningún santo patrón [...] Para enfrentar esta realidad los sacerdotes [...] explican la necesidad de contar con un santo patrón [...], leen en público los atributos, hagiografía y funciones de los santos, y a partir de aquí los indígenas escogen el que más les convenga. La adopción responde a la [...] función del santo [...]; la mayoría tiene atributos agrícolas y artísticos practicados por la población.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Véase Gómez Martínez, ms (1995).

¿Nuevos cultos embozando antiguas devociones? ¿Nuevas devociones implantadas sobre arcaicos cultos vinculados con la producción y la reproducción vital? ¿Configuración de nuevos “contrabandos sincréticos” semejantes a los que caracterizaron el siglo XVII, atendiendo la apreciación de Gruzinski?<sup>75</sup> Ciertamente, el tema de la religión popular en Mesoamérica reserva todavía enormes sorpresas a la investigación.

---

<sup>75</sup> Gruzinski (1988: 87).

## II. LOS SANTUARIOS MEXICANOS Y LA DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD

Lo que hoy subsiste de las culturas indígenas atestigua la importancia que éstas han seguido dando a la imagen, desde los cromos de los altares domésticos hasta las máscaras esculpidas, desde las fiestas de pueblo hasta los desplazamientos multitudinarios hacia los grandes santuarios de Chalma, de los Remedios o de la Guadalupeana...

SERGE GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes*.

Si bien el estudio de los santuarios en México es un tema abordado desde diferentes perspectivas por la antropología, los resultados son todavía limitados por cuanto hace a sus alcances teóricos y factuales. Frente a la notable cantidad de investigaciones en torno a la imagen guadalupana implantada en El Tepeyac, los reportes sobre otras manifestaciones rituales de este tipo son escasos, favoreciendo el análisis del centro de peregrinación, o punto focal al que arriban los fieles, como bien lo aprecian Robert D. Shadow y María J. Rodríguez al pasar revista a las pesquisas más relevantes en torno a esta temática.<sup>1</sup> Al respecto destacan las contribuciones de Othón de Mendizábal sobre Chalma;<sup>2</sup> de Víctor Turner y Edith Turner en relación con Zapopan, Ocotlán, Chalma y El Tepeyac;<sup>3</sup> de Mercedes Oliveira

---

<sup>1</sup> Shadow y Rodríguez (1990: 34).

<sup>2</sup> Mendizábal (1946).

<sup>3</sup> Turner y Turner (1978).

para Cholula;<sup>4</sup> y las reflexiones conceptuales de Fernando Cámara Barbachano por lo que atañe a las características estructurales de las peregrinaciones.<sup>5</sup> El mismo Cámara Barbachano (en colaboración con Teófilo Reyes Cuturier) es coautor de un artículo dedicado a examinar, de manera general, diversos factores socioculturales concurrentes en los santuarios y las peregrinaciones. Analiza la polarización indomestiza, los grupos tradicionales, las relaciones interétnicas, las relaciones rituales, el contexto religioso nacional y la “estructura católica contemporánea”.<sup>6</sup> De especial importancia es la investigación de Gilberto Giménez (mencionada en el capítulo anterior) referida al santuario de Chalma y a San Pedro Atlapulco (definido como “un pueblo peregrino”), en la que se destaca el papel cumplido por la autogestión laica de la vida ceremonial y su notable autonomía respecto a las instancias clericales.<sup>7</sup> Miguel Ángel Rubio se ha ocupado de los sistemas ceremoniales y la diversidad festiva en el sur de Veracruz, después de adentrarse en el ámbito cosmológico de los chontales a partir del culto al Señor de Tila.<sup>8</sup> Mención aparte merece la obra colectiva sobre las peregrinaciones coordinada por Carlos Garma Navarro y Robert Shadow, resultado de un coloquio sobre el tema, patrocinado en 1990 por la Universidad de las Américas. El libro incluye, entre otros, ensayos sobre el territorio y el espacio sagrado (Carlos Bravo), un ritual de procesión en las fiestas yaquis (María Eugenia Olavarría), la peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac (Carlos Garma Navarro), las peregrinaciones y la construcción de fron-

---

<sup>4</sup> Oliveira (1970).

<sup>5</sup> Cámara Barbachano (1972).

<sup>6</sup> Cámara Barbachano y Reyes Cuturier (1975).

<sup>7</sup> Giménez (1978).

<sup>8</sup> Rubio (s.f.) y (1994).

teras simbólicas (María Ana Portal Ariosa), y el surgimiento y la conformación de un santuario espiritualista (Silvia Ortiz Echamiz).<sup>9</sup>

Encabezando un equipo de investigación interdisciplinario, José Velasco Toro realizó, recientemente, un amplio examen de los distintos planos sociales y simbólicos presentes en el santuario del Cristo Negro de Otatitlán (Veracruz); el resultado de este trabajo ha sido publicado por la Universidad Veracruzana.<sup>10</sup>

Las reflexiones preliminares incluidas en estas páginas revisan la articulación dinámica de los santuarios mexicanos con sus entornos regionales, así como los fenómenos de identidad desarrollados a partir de su operación ritual, examen que parte de algunos planteamientos analíticos sobresalientes. Es claro que estas consideraciones esquemáticas se encuadran en el campo de estudio que corresponde a las expresiones que caracterizan a la religión popular, conceptualizada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, oposición entre la cultura dominante y las culturas subalternas, así como entre la tradición y la modernidad; dinámica ideológica singular que lo mismo se nutre en el ámbito de lo profano que en la dimensión de lo sagrado. Siguiendo la reflexión de Giménez, debe señalarse que las coordenadas históricas de la religión popular en México refieren, en primera instancia, a la fusión de los elementos de la religión mesoamericana (en sus diferentes variantes) con los correspondientes al catolicismo español de la Contrarreforma, que a su vez remiten a la religiosidad barroca, en la que confluyen la tradición hierofánica centrada en la devoción a los santos

---

<sup>9</sup> Garma Navarro y Shadow (1994).

<sup>10</sup> Velasco Toro (1997).

patronos y la religión penitencial ascética difundida por los monjes irlandeses.<sup>11</sup>

Los santuarios mexicanos (concreción del tiempo y el espacio) integran manifestaciones devocionales e intereses socioeconómicos comúnmente asociados a identidades fundamentales de carácter local, regional o nacional. En el santuario (vinculado generalmente a un santo patrón, y/o a una *kratofanía* originaria que se expresa en narraciones fantásticas), concurren fenómenos simbólicos, sociológicos, históricos, económicos, que inciden en su función primordial: la permanente autoevangelización. En intensa dialéctica social, lo propio y lo extraño, lo permanente y lo circunstancial, lo vivido y lo concebido, lo sagrado y lo profano, se sintetizan en un todo que opera en favor de la religiosidad popular. De tal manera, la operación de los santuarios suma a las características geográficas del territorio mexicano lo que vendría a ser una especie de paisaje sagrado perfilado por los valores tradicionales que, en principio, la sociedad regional otorga a estos territorios cargados de simbolismo. Por lo mismo es evidente que, a diferencia de los planteamientos propios del racionalismo moderno, las formas religiosas que nos ocupan deben analizarse desde la perspectiva de sus referentes históricos particulares, subrayando los aspectos *vividos e imaginados* por el grupo social que los crea y consagra como objeto de fe.

Establecer santuarios fue una reiterada práctica de los evangelizadores coloniales, facilitada, indudablemente, por los antecedentes celticos prehispánicos. Se concretó así “el silencioso mensaje de su tránsito de un Dios a otro Dios”, citando la bella frase de Andrés Henestrosa. El cerro, la cueva, el manan-

---

<sup>11</sup> Giménez (1978: 12-13).

tial, el árbol, en fin, el sitio sagrado que en el México antiguo congregó peregrinajes y rituales, sería elegido por los misioneros para los propósitos de catequización, concretándose la nueva consagración de los entornos naturales. Como bien lo ha indicado Lafaye:

...las grandes mediaciones entre la espera mesiánica de los indios y el milenarismo de los evangelizadores, entre los héroes-dioses indígenas y los santos del Evangelio, fueron los santuarios. Al no poder dismantelarlos como las pirámides o desviarlos como los ríos, los religiosos católicos trataron de aprovechar la afluencia de peregrinaciones a los lugares sagrados de las religiones autóctonas. Se vio la repetición en México (y todo el conjunto de la América andina) de los fenómenos que han podido observarse durante milenios, especialmente en la Europa alta.<sup>12</sup>

En opinión de Barba de Piña Chan, la presencia de santuarios y peregrinaciones en Mesoamérica se remonta al preclásico superior (unos 300 años a. n. e.) consagrándose las deidades

---

<sup>12</sup> Lafaye (1984: 89). En realidad los evangelizadores pusieron en práctica el procedimiento de catequesis ensayado en Inglaterra por San Agustín, de acuerdo con las directrices dictadas por el Papa Gregorio Magno en célebre documento epistolar fechado en el año 595. En este texto leemos: “He reflexionado mucho acerca de los anglos. Decididamente no se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente los ídolos que se encuentran en su interior. Se bendecirá agua [...] y con ella rociense los templos. Constrúyanse altares y depositense en ellos las reliquias. Estos templos tan bien construidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero [...] y puesto que solían sacrificar muchos bueyes a los espíritus malos, es necesario conservar, modificada, esta costumbre, también, haciendo un convite, un banquete, con mesas y ramas de árbol puestas alrededor de la iglesia, que antes eran templos, el día de la consagración de la iglesia misma o de la fiesta de los santos mártires cuyas reliquias se hallan colocadas en los tabernáculos...”. Véase Báez-Jorge (1994: 161). Respecto de los santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico, es de especial interés consultar a Martínez Marín (1972) y Barba de Piña Chan (1995a y 1995b).

del agua: Tláloc, los tloloques y Chalchiuhtlicue. Advierte que la costumbre posteriormente se amplía a las “deidades curanderas y de los mantenimientos”. Señala, además, que la persecución religiosa de los antiguos cultos propicia que unos desaparezcan y otros se transformen. Así:

Cambian a Telpochtli (Tezcatlipoca) en Tianguismanalco por San Juan Bautista; a Toci en el cerro La Malinche por Santa Ana en Chiauhitempan; Tezcatlipoca en Chalma por un Cristo Negro crucificado; Toci en el Tepeyac por la Virgen de Guadalupe [...] En nuestros días está en auge la peregrinación al Tepeyac, a Chalma y a Chiauhitempan, pero se ha perdido la obligatoriedad con las deidades del agua y de los mantenimientos ya que el catolicismo no contempla estas advocaciones.<sup>13</sup>

Posteriormente, en el transcurso del periodo colonial, a partir de las imágenes transterradas, la población criolla fincaría otro tipo de santuarios, expresiones novohispanas de la religiosidad popular floreciente en el mundo ibérico, por lo que se debe precisar que en nuestras tierras la implantación del cristianismo no siempre se vincula a la antigua cosmovisión autóctona. El culto mariano, así como a las diferentes manifestaciones cristicéntricas, son parte de esta tendencia cuya fuerza devocional se conserva hasta nuestros días. Es evidente que en su desarrollo (particularmente en su expresión mariana), la labor de las grandes órdenes religiosas fue de primera importancia, en

---

<sup>13</sup> Barba de Piña Chan (1995b: 14). Al respecto, Bonfil Batalla (1990: 134) ha indicado: “Muchos de los grandes santuarios que hoy reciben anualmente muchedumbres de peregrinos están exactamente en el mismo lugar donde antes estuvieron templos mesoamericanos a los que acudían peregrinos de todos los rumbos y desde lejanas tierras. Es el caso del Tepeyac, Chalma. Amecameca, por mencionar sólo unos cuantos. Los ídolos detrás de los altares fueron algo más que una feliz figura retórica”.

tanto todas ellas difundieron una advocación específica: los franciscanos, la Inmaculada Concepción; los dominicos, Nuestra Señora del Rosario; los carmelitas, la Virgen del Carmen; María Auxiliadora para los salesianos; etc. Hay evidencias de que la tarea evangelizadora fue más flexible en las regiones que opusieron una mayor resistencia al adoctrinamiento, llegando inclusive a presentarse actos de tolerancia cuando no se transgredía la creencia dogmática, lo cual no impide categorizar el proceso de cristianización en términos de un drama histórico de evidentes signos etnocidas.<sup>14</sup>

Ciertamente, el componente fundamental de la operación ritual de los santuarios lo constituyen las peregrinaciones; complejos y coloridos actos de invocación, acción de gracias, “promesas”, restitución de la salud o de los dones, que tienen en El Tepeyac su centro numinoso fundamental en tanto la Virgen de Guadalupe (*imagen memoria*) deviene punto culminante del catolicismo mexicano. Como se sabe, la *Villa* ha motivado diversos acercamientos reflexivos desde las perspectivas histórica, etnológica, sociológica y literaria. Así, debemos a Octavio Paz una aguda reflexión acerca del sentido de la Virgen de Guadalupe:

...es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la madre de los huérfanos [...] El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material. Y hay más: Madre universal, la Virgen es también la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Cf. Báez-Jorge (1994: 42).

<sup>15</sup> Paz (1986: 77). El peregrinar guadalupano, tal como lo advierte Galinier (1990: 273), constituye “el último eslabón de una cadena imaginaria de rituales

En el contexto canónico del catolicismo, la peregrinación expresa la correspondencia simbólica entre la vida física y la vida espiritual. Representa el viaje a través de la vida que el hombre, mediante una decisión consciente, puede orientar hacia una meta espiritual.<sup>16</sup> Por lo mismo, se considera que detrás de toda la parafernalia de las peregrinaciones hay una visión del mundo. A partir de Abraham (que abandonó la casa paterna para abrazar la pobreza del caminante) se expone en el Antiguo Testamento la condición peregrina del hombre. Jesús peregrinaba con frecuencia al templo de Jerusalén, según lo explica el Nuevo Testamento; así, los peregrinos que en la antigüedad visitaban los santos lugares buscaban imitarlos. Sin embargo, como advierte Manuel Mandianes en su notable estudio sobre la peregrinación a Santiago de Compostela,

La fe en la Edad Media era muy diferente de la de los peregrinos de hoy; para aquéllos la vida en el mundo no era más que un tiempo de tránsito para prepararse a la otra vida; los de hoy, por el contrario, están agarrados del mundo y hacen el camino para disfrutar de él.<sup>17</sup>

En el medievo se conocían como *romeros* a los peregrinos que iban a Roma y la peregrinación se llamaba *romería*.

Al peregrinar, el creyente participa de la inmersión en una multitud que comparte un credo devocional. Se suma a un acto que vincula el tiempo y el espacio y funciona como puente mediador entre las expresiones individuales de la fe y los lugares santos. Al

---

que va desde las formas domésticas más afianzadas en la tradición hasta los cultos nacionales<sup>7</sup>. La bibliografía sobre el tema es amplísima; al respecto, consúltense De la Torre Villar y Navarro de Anda (1982); Lafaye (1983); De la Maza (1984); Florescano (1994); Báez-Jorge (1994) y Nebel (1995).

<sup>16</sup> Cf. Baldock (1992: 137).

<sup>17</sup> Mandianes (1993: 11, 18-19).

preguntarse ¿cuál es la meta de la peregrinación?, ¿por qué visitar los lugares sagrados?, Luis Maldonado responde recurriendo a la *Carta tercera para la defensa de los iconos* de San Juan Damasceno, en la que se comparan los lugares sagrados con iconos, y se explica la veneración de éstos recordando las verdades enunciadas por el VII Concilio Eclesiástico (segundo de Nicea):

Veneramos las cosas sagradas por y en las que Dios ha realizado nuestra salvación. Por eso venero y saludo al monte Sinaí, a Nazaret, Belén, la Gruta, el Calvario, el Monte de los Olivos, el Jardín de Getzemaní... Yo venero todo el templo de Dios y todo lugar en que el nombre de Dios es invocado. Los venero no por su naturaleza, sino porque son los navíos de la acción de Dios. Porque Dios los ha elegido para dar plenitud a nuestra vida.

Para una mayor explicación, debe decirse que para San Juan Damasceno todo lo que representa a Dios es imagen y, en tal sentido, Jesucristo es el primer icono del Padre, así como los hombres son los iconos vivientes de su creador. Las cosas, los lugares que representan, “recuerdan, prefiguran los acontecimientos de la historia santa...”<sup>18</sup>

La peregrinación vence la servidumbre del espacio, supera las limitaciones de lo cotidiano, se inscribe en la ubicuidad, constituye un presente místico entre el pasado que se abandona y el futuro que depara el espacio sagrado al que debe arribarse. En la peregrinación los devotos creen acumular méritos y acercarse a la gracia espiritual como resultado de las privaciones. Las procesiones vienen a ser una variante morfológica de este desplazamiento que a lo largo de la historia de la liturgia ha arraigado en la religiosidad popular. Se trata de movimientos de un lugar a otro, no muy distante, partiendo de un punto y retornando a él.

---

<sup>18</sup> Maldonado (1985: 170-171).

No obstante, esta diferenciación precisa de matices. Como bien lo ha observado Carlos Bravo Marentes, la distinción cristiana entre procesión y peregrinación

...marca que la primera se realiza dentro de un espacio sagrado propio, y la segunda [...] lleva al peregrino fuera de su espacio propio hacia un sitio sagrado.

Si lo que hacen las peregrinaciones indígenas es trazar las líneas del territorio sagrado del grupo, no serían propiamente peregrinaciones puesto que no rebasan sus fronteras [...] consideramos que más que mantener esta clasificación como algo separado y excluyente, ambas formas deben observarse, al menos en poblaciones indígenas, como partes del mismo proceso cultural: el demarcar los espacios sagrados de un pueblo.<sup>19</sup>

Ricard señala la reducida participación de los frailes mendicantes en la implantación y el desarrollo de las peregrinaciones, cuyo origen remonta al siglo XIX, vinculado sobre todo a los santuarios de Nuestra Señora de los Remedios y Nuestra Señora de Guadalupe. En el caso de este último, advierte que (tanto la peregrinación como el santuario) “parecen haber nacido, crecido y triunfado” con el impulso del episcopado, “ante la indiferencia de dominicos y agustinos” y “a pesar de la desasosegada hostilidad de los franciscanos”. En cambio, asocia el santuario del Sacromonte con los franciscanos y dominicos; Ocotlán, Zapopan y San Juan de los Lagos con los franciscanos, y Chalma con los agustinos. Concluye, no obstante, que las misiones de las tres órdenes dieron a las peregrinaciones “una importancia bien secundaria”.<sup>20</sup> Este hecho, por cierto, contrasta con la enorme

---

<sup>19</sup> Bravo Marantes (1994: 48).

<sup>20</sup> Ricard (1991: 296, 300-301 y 303). Al respecto, cabe recordar las prohibiciones de los concilios de 1555 y 1565 en el sentido de que los indios no deberían dirigir procesiones si el sacerdote no se encontraba presente. Es de interés

participación de la población indígena en las peregrinaciones hacia los santuarios, conducta que, como se ha dicho, tiene sus antecedentes desde los tiempos prehispánicos.

Turner y Turner (siguiendo las ideas de Arnold van Gennep) han definido la peregrinación como un proceso ritual de movimiento y transición que vincula distintos dominios del cosmos; se trata, entonces, de una experiencia social liminal que, aunque posee algunos de los atributos asociados con los ritos –por el hecho de fundamentarse en un acto voluntario–, es el fruto de una decisión individual, no de una obligación impuesta por la sociedad.<sup>21</sup> Como bien lo indican Shadow y Rodríguez, los Turner enfatizan el aspecto potencialmente transformador de la peregrinación, resultante del impulso de los campesinos por liberarse temporalmente de los estreñimientos de la vida cotidiana. De tal manera, la peregrinación cuestionaría el orden estructural y plantearía modelos distintos a éste. Al referirse a las críticas formuladas a tales puntos de vista, Shadow y Rodríguez indican que “...hay quienes cuestionan seriamente la idea de antiestructura y que niegan que la peregrinación sea una instancia en donde se realizan transformaciones en las relaciones cotidianas.”<sup>22</sup>

Con base en la rica perspectiva que ofrece el detallado análisis de una peregrinación campesina al santuario de Chalma, Shadow y Rodríguez conciben este fenómeno como una expresión del intercambio cultural, entablado en tres instancias o estratos asimétricos:

---

señalar (de acuerdo con el cuadro 1, anexo) que de un total de 168 santuarios mexicanos, cien tuvieron su advenimiento en los siglos XVII y XVIII, y 33 en el siglo XVI.

<sup>21</sup> Turner y Turner (1978: 1-7, 34-45).

<sup>22</sup> Shadow y Rodríguez (1990: 60).

...las tradiciones y grupos populares; las instituciones y niveles superiores de la sociedad; y los poderes sobrenaturales [...] Argüimos que el mensaje de súplica y de amparo que llevan los peregrinos en su marcha hacia sus protectores espirituales se relaciona con las desigualdades e incertidumbres que caracterizan su posición en la estructura social terrena y su subordinación frente a los grupos dominantes.<sup>23</sup>

Desde esa perspectiva, se concluye que religión popular, contexto económico y lealtades primordiales se anudan en el ámbito regional. Un amplio tejido de relaciones y concepciones religiosas (de la comunidad a la metrópoli) entreveradas con dinámicas socioeconómicas y políticas, forman un núcleo en los espacios regionales específicos donde esta trama desarrolla su función legitimadora de la identidad grupal. Con razón se ha señalado que las peregrinaciones indígenas, además de su carácter religioso, implican un acto de legitimación que contribuye a demarcar las fronteras de su espacio de reproducción sociocultural, favoreciendo el reconocimiento al derecho de propiedad sobre el mismo. El referente sagrado sustenta, así, su identidad como pueblos.<sup>24</sup>

Nación y provincia se integran por medio de devociones que fundamentan la dinámica social de los santuarios, sustentada en las peregrinaciones. Observando el desarrollo del guadalupanismo, es evidente que religión y nacionalismo son factores que evolucionaron articulados; desde otra perspectiva, así lo advierte también Luis González cuando escribe:

Las emociones matrias no excluyen los sentimientos patrio y humanitario. Por ejemplo, es posible y nada desusado ser fiel a las particu-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>24</sup> Véase Bravo Marentes (1994: 48).

laridades religiosas de Chalma o San Juan Parangaricutiro y mantenerse fiel a la Iglesia católica. Con exclusión de muy pocos matriotismos mexicanos de corte indígena, la actitud matriótica se lleva muy bien con el catolicismo [...] los pueblerinos aman y veneran, sin violentarse, a su santo patrono, figura universal, y a los héroes nacionales...<sup>25</sup>

La reflexión anterior encuentra su contexto en un hecho incuestionable: en los grandes procesos del país las regiones han cumplido un papel protagónico. Se ha indicado con razón que los movimientos politicosociales de la Independencia, la Reforma y la Revolución se desarrollaron en la provincia y, así, la de México deviene en una “historia destilada de los procesos que simultáneamente forman a la nación, al Estado y a las regiones”, sin que lo anterior indique que los intereses y las lógicas regionales coincidan siempre con las tendencias políticas del país.<sup>26</sup> El conflicto que se vive en Chiapas es un último ejemplo de esta fundamentación histórica.

La relación que guardan las expresiones de la religión popular en los santuarios con los ámbitos regionales en que se producen remite a una problemática particular que bien puede examinarse en términos de lo que vendría a ser el *espacio de la religiosidad*. Al respecto, y si bien de manera preliminar, es necesario advertir sobre los errores en que puede incurrirse cuando se trata de limitar la dinámica de los fenómenos religiosos al estricto ámbito regionalista. En muchos de los más de ciento cincuenta santuarios mexicanos que se registran en estudios preliminares, las manifes-

---

<sup>25</sup> González (1992: 485-486).

<sup>26</sup> Véase Zepeda Petterson (1992: 499 y 509). En opinión de Tannenbaum (1972: 24-25), “La región ha sido la fuente de toda vitalidad, y puede afirmarse que las naciones latinoamericanas han sido gobernadas, no por partidos políticos, sino por regiones, por familias regionales y por caudillos regionales”.

taciones devocionales rebasan las fronteras regionales, abarcando espacios limítrofes, e inclusive planos de alcance nacional como sucede en El Tepeyac, Chalma, Ocotlán, Zapopan y San Juan de los Lagos. Entre los múltiples santuarios que cuentan con una área de influencia mayor a la región en la que el culto se origina, pueden citarse el del Santo Niño Jesús de Peyotes que (emergiendo en el siglo XVII) atrae hacia su sede en Villa Unión (Coahuila) a fieles de diversas partes de la entidad, así como del estado de Texas. Al santuario de Nuestra Señora de la Candelaria en Socaltenango llegan fieles de Yucatán, Guatemala y de diferentes sitios de Chiapas (estado al que pertenece). Nuestra Señora de la Asunción, en Aguascalientes, es visitada por peregrinos de Jalisco, Zacatecas y Guanajuato, además de los devotos de su provincia. El Señor de Tila congrega peregrinos (mestizos e indígenas) de Oaxaca, Tabasco, Chiapas, Veracruz, Campeche, además de los creyentes chiapanecos (véase el cuadro que incluye los principales santuarios mexicanos al final de este apartado). Dentro de tal perspectiva, tiene especial interés consignar la opinión externada por Cámara Barbachano y Reyes Cuturier:

Uno de los fenómenos importantes de la llamada “religión mesoamericana” es el tratar de observarla y estudiarla con la incidencia de grupos en centros religiosos llamados comúnmente santuarios, de importancia local, regional y nacional, aunque al parecer existen formas tradicionales de santuarios difíciles de colocar en una u otra de las categorías mencionadas. Sin embargo, en lo fundamental se parte del supuesto de que la existencia de los focos de peregrinación y convergencia en ellos de grupos de variados orígenes étnicos, culturales y de diferentes ámbitos ecológicos, producen, sostienen y fortalecen canales de comunicación y de información mediante la creación y recreación de series de circuitos y redes de relaciones en los tres diferentes niveles de la vida nacional.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Cámara Barbachano y Reyes Cuturier (1975: 13).

La tendencia orientada a constreñir la explicación de la dinámica de la religiosidad popular a los marcos de la región en la que el santuario se constituye y desarrolla, tiene su origen en la errada concepción que entiende la religiosidad popular como si ésta estuviera determinada por los contextos regionalistas, cuando en la realidad tales espacios pueden llegar a analizarse basándose en los hechos sociales que se motivan por la acción de las devociones. A partir de esta postura se concluye que este tipo de fenómenos no depende ni es determinado, necesariamente, por un territorio geográfico, politicoadministrativo o económico; al contrario, en su decurso histórico tales hechos construyen su propio ámbito territorial al interactuar dialécticamente con los componentes estructurales en tanto expresiones singulares de la relación clasista, toda vez que los procesos sociales se configuran en el espacio.<sup>28</sup> Los considerandos anteriores se pronuncian por la utilización de procedimientos analíticos pertinentes, en atención a lo apuntado por Gramsci: “Cada investigación científica crea un método adecuado, una lógica propia cuya generalidad o universalidad consiste sólo en ser conforme al fin”.<sup>29</sup>

El aserto anterior es de primera importancia si consideramos, además, que en torno al concepto de región se han suscitado complejas discusiones, cuyos puntos de contradicción hacen referencia al tamaño del espacio por definir, el enfoque privilegiado (ecológico, económico, político, administrativo...) y

---

<sup>28</sup> Portal Ariosa (1994: 150) considera que la “construcción de los referentes de la identidad popular [...] debe analizarse de manera regional, identificando los múltiples intercambios que estos grupos [peregrinos] realizan. Dentro de ellos, uno de los espacios privilegiados para este análisis lo representa lo que ha sido llamado ‘religiosidad popular’, que desde mi perspectiva sintetiza elementos culturales básicos (la forma misma del pueblo) y delimita espacios colectivos para su recreación”.

<sup>29</sup> Gramsci (1992: 286).

el corte temporal vinculado a la delimitación espacial. Su estudio, por tanto, no puede enfocarse desde perspectivas parciales. Precisamente, desde una perspectiva analítica de múltiples entradas teóricas y metodológicas, Velasco Toro ha instrumentado su ensayo relativo a las manifestaciones numinosas que en el ámbito regional tiene el Santuario de Otatitlán. Alejado de toda postura unidireccional, el citado autor (siguiendo la directriz planteada por Eric van Young) señala que

...el estudio de la región puede abordarse y tener tantas definiciones como enfoques y problemas de conocimiento se planteen, pero siempre se observará en ella una organización del espacio, de la dinámica económica y del tiempo vivido, así como de lo cotidiano que la hace perceptible, su repertorio de señales de identidad colectiva distinguibles en la sensibilidad de los habitantes, y en oposición a lo ajeno, que funciona como evidencia social de reconocimiento y jerarquía.<sup>30</sup>

Desde este enfoque, Velasco Toro considera que las manifestaciones de la religiosidad popular (como la del Cristo Negro de Otatitlán) pueden contener elementos que permiten establecer “ciertos contornos regionales” desde el ámbito de lo sagrado, en tanto que los fieles que arriban al santuario proceden de diversos lugares. Así, Otatitlán opera no solamente como sitio religioso, sino también como punto de mediación entre regiones, con funciones de comunicación, recreación, intercambio, comercio, reafirmación de los lazos de buena vecindad, y como referente de identidad grupal. Al respecto, existen evidencias en torno a la antigüedad de mediación interregional cubierta por el Santuario de Otatitlán, mismas que han sido reportadas por Fernando Winfield Capitaine en su detenido estudio sobre

---

<sup>30</sup> Velasco Toro (1997: 113).

el tema, en el que señala que a fines del siglo XVIII la cofradía del Cristo Negro agrupaba una diversidad de pueblos con hablantes de, “cuando menos”, cuatro lenguas indígenas (chinanteco, zapoteco, mazateco y cuicateco), todas ellas del estado de Oaxaca. Agrega que: “Lo fundamental de las conclusiones radica en que durante el siglo XVIII la Iglesia católica trató de integrar a los grupos lingüísticos del norte de Oaxaca en la cofradía, es decir, la religión sirvió como medio integrador frente a la diversidad cultural y territorial.”<sup>31</sup>

Con base en las consideraciones de Joachin Wach en torno al papel de la integración social que cumplen la oración, el sacrificio y el rito, Cámara Barbachano y Reyes Cuturier han señalado que en los santuarios mexicanos

El elemento de integración se manifiesta [...] en las formas de organización de esas expresiones religiosas específicas, como son los grupos de peregrinos, determinándolas en transitorias y permanentes. Las peregrinaciones contribuyen con mucho a la ciudad y solidaridad del grupo, y los festivales religiosos en los diversos santuarios son causales de efectos “integrativos” entre los diversos grupos de participantes. En ese mismo sentido, las peregrinaciones contribuyen a crear, entre los concurrentes, soportes ideológicos que son proyectados después en los lugares de origen de los peregrinos e incluso –se piensa– en sus respectivas estructuras sociales.<sup>32</sup>

Consideraciones semejantes expone Rubio a partir de su pesquisa en el santuario del Señor de Tila, notable espacio sagrado ubicado en el agreste territorio de los choles, en el noreste de la convulsiónada entidad chiapaneca. El autor advierte que

El santuario abarca un área devocional macrorregional [...]; la ritualidad se multiplica y diversifica de acuerdo con un principio

---

<sup>31</sup> Winfield Capitaine (1994: 53).

<sup>32</sup> Cámara Barbachano y Reyes Cuturier (1975: 14).

de contigüidad y simultaneidad inherente a sus fiestas principales, el cual le confiere a la actividad ceremonial un carácter polifuncional...<sup>33</sup>

Los aspectos anteriores son equiparados por Rubio con los que están presentes en Otatilán y en el santuario de la Virgen del Carmen en Catemaco, considerando que en Tila

...el tiempo y el espacio rituales han sido fragmentados mediante una serie de estrategias culturales que revelan un peculiar sentido de individualidad y particularismo. El ciclo ritual anual del santuario es una pequeña cadena cuyos eslabones corresponden invariablemente a celebraciones asumidas por conjuntos humanos específicos [...], la víspera y la velación nocturna son la verdadera fiesta de los choles, mientras que las actividades divinas de la jornada principal son asumidas básicamente por visitantes de otros grupos indígenas y mestizos chiapanecos.<sup>34</sup>

Aquí es pertinente recordar que una de las premisas teóricas desarrollada por Cámara Barbachano, respecto de las características estructurales y funcionales de los santuarios y las peregrinaciones, es su naturaleza dinámica, “proceso en continua modificación” por razones no solamente de su “propia naturaleza dialéctica”, sino por lo que nuestro autor llama “el impulso constante hacia la liberación”, que manifiestan el individuo y el grupo “por medio de la fe o a través de la esperanza”. Destaca, además, el comportamiento de estas tendencias en sus funciones de organización, integración y desintegración de complejos socioculturales, si bien es notoria la ausencia de considerandos en torno a los procesos de transculturación,

---

<sup>33</sup> Rubio (1994: 120).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 119.

los cuales tienen particular interés en aquellos santuarios en donde concurren fieles de diversa filiación etnocultural.<sup>35</sup>

La relación entre la implantación de los santos patronos, el sistema de cargos, la articulación e identidad étnica, y la configuración social regional tienen particular relevancia analítica para comprender los principios de la organización social colonial, así como para entender la condición corporativa de las comunidades indígenas contemporáneas cuando conservan características culturales específicas tales como idioma autóctono, indumentaria distintiva, rituales tradicionales, etc. Al propiciar sentimientos de lealtad étnica y/o comunitaria en torno a los santos patronos, la religiosidad popular funciona como hilo que anuda una consistente red de interrelaciones económicas, políticas y festivas, al tiempo que su relativa independencia frente a la jerarquía eclesiástica contribuye al desarrollo de manifestaciones culturales de perfil singular. A partir de esta reflexión es de utilidad citar lo que acontece en San Pedro Atlapulco (comunidad de origen otomí), de acuerdo al notable estudio realizado por Giménez:

Si nos colocamos en el punto de vista de los sampedreños, los verdaderos autores de esta peregrinación son los “santos patronos” [San Pedrito y el Divino Salvador]. El pueblo sólo les sirve de cotejo, desempeñando una especie de ministerio de acompañamiento y de servicio [...] Esta circulación de imágenes de santos patronos es un fenómeno habitual de la religiosidad campesina, al menos en México. Cuando se produce entre pueblos vecinos de igual rango tiene un carácter de reciprocidad y se llama “correspondencia” [...] Pero lo curioso es que en el caso de Chalma esta “circulación” es unilateral y en un solo sentido. El Santo Cristo no se desplaza, pero atrae hacia sí, con poderosa fuerza centrípeta, a una muchedumbre de imágenes de comarcas lejanas y próximas.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Cámara Barbachano (1972: 554 ss).

<sup>36</sup> Giménez (1978: 103).

En el territorio otomí de Temoaya, Laura Collin registró, también, evidencias relevantes sobre la autonomía de la gestión laica en el ritual, la jerarquía de los santos patronos, su papel en la conformación de la imagen grupal “en el nivel de identificación del nosotros”, y en la definición de criterios “para la pertenencia a un espacio de interacción”. Advierte que la fiesta del Señor Santiago, con incidencia en el ámbito municipal y regional (junto con su contraparte, la celebración de la Independencia nacional), sirve para “mantener la distancia” social, dibujando los límites entre “el nosotros” y los “otros”. Señala que

...se reivindica que el Señor Santiago, como santo local al margen de la interpretación de la Iglesia, establece una serie de compromisos y posiciones con sus pares, de los cuales, no saben, ni tienen por qué saberlo, las autoridades eclesíásticas. Sus compromisos aluden a las relaciones entre los barrios. La estructura jerárquica que simbolizan, el tamaño de las imágenes, hablan de la posición de cada uno de ellos. Los santos son embajadores de sus comunidades, y tanto su rango como su posición depende de la importancia relativa de éstas en el plano social y demográfico. La imagen de Santiago es la de mayor importancia en tanto engloba a todas las demás...<sup>37</sup>

Las expresiones de identidad social que resultan del funcionamiento de los santuarios mexicanos y del culto a los santos patronos ameritan un comentario aparte. En primer lugar, es

---

<sup>37</sup> Collin (1994: 39-40, 44-45), Al respecto, es de especial interés considerar la opinión de Portal Ariosa (1994: 142): “la identidad social se construye a partir de tres procesos interrelacionados y continuos –la conservación o permanencia del grupo en el tiempo; el reconocimiento de una existencia diferenciada del grupo frente a otros; y, a partir de esta diferenciación, la identificación de los individuos en el grupo–; podemos pensar la fiesta religiosa como una forma de refrendo anual del sentido de la identidad grupal, ya que de facto abre el espacio de lo cotidiano para dar cabida a ‘otros grupos y, en este contraste, se mirará a sí mismo’”.

pertinente establecer que los sentimientos de identidad grupal, en tanto expresiones ideológicas, son parte de las concepciones de clase determinadas históricamente, hecho que posibilita la emergencia de distintas formas de identificación en el marco de una misma clase social. Como lo ha hecho notar Néstor García Canclini: “Las nociones de clase y lucha de clases sirvieron para poner en evidencia que la identidad se va modificando en relación con los cambios históricos de las fuerzas productivas y de las relaciones conflictivas en la producción.”<sup>38</sup>

En efecto, el factor económico tiene relevancia estructural en la configuración de las identidades, pero son los aspectos subjetivos resultantes de condicionantes culturales los que inciden directamente en su integración. Por lo mismo, se ha indicado con razón que

Las identidades colectivas son el resultado, tal como la antropología de nuestros días lo ha puesto en claro, de un entretendido de eventos, experiencias, símbolos, metáforas, mitos y narraciones, que sea capaz de crear un argumento que le dé a un grupo una historia compartida y única. Para poder ser tejida y evitar que se desenrede esta identidad se precisa una constante serie de negociaciones tanto entre los miembros que componen el grupo mismo como entre éstos y sus otros.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> García Canclini (1995: 80). Giménez (1993: 27), por su parte, ha indicado que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”. En términos semejantes se han expresado Aguado y Portal (1992: 46): “... la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material”.

<sup>39</sup> Klor de Alva, Gossen, León Portilla y Gutiérrez Estévez (1995: 11).

La identidad colectiva es un proceso complejo que se transforma en producto ideológico, adjetivado por las matrices culturales, en el que participan los grupos sociales que vinculan a éste sus comportamientos, pautados entre el pasado y el porvenir. Suponen, por lo tanto, "...el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto de su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social".<sup>40</sup>

Desde este enfoque analítico es como se explica bajo qué condicionantes la religiosidad popular (o con más precisión, la actitud devocional) funciona como referente primado de la conciencia de pertenencia grupal. En un espacio y un tiempo específicos una comunidad de fieles (integrada a su vez por diferentes componentes grupales) se identifica a partir de la imagen venerada en un santuario, o de un santo epónimo festejado de acuerdo con el santoral y las tradiciones locales. La práctica remite al periodo colonial, específicamente al quehacer evangelizador que posibilitó el acomodo de las antiguas deidades locales bajo la forma de santos patronos, correspondientes a barrios o pueblos. Al respecto, Bonfil Batalla ha señalado que

Las ermitas edificadas para la veneración de estas imágenes tutelares fueron punto de referencia importante para el mantenimiento de la identidad comunal de los indios, que cobró fuerza cuando fueron mediatizadas o destruidas las unidades sociales más amplias.<sup>41</sup>

La naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone

---

<sup>40</sup> Giménez (1993: 24).

<sup>41</sup> Bonfil Batalla (1990: 135).

colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto. Así, la semejanza se conceptualiza por intermedio de la diferencia. J. Jorge Klor de Alva lo ha explicado en estos términos:

Por una parte, la diferencia se opone a las articulaciones hegemónicas de la cultura, la subjetividad y la experiencia que, al poner el énfasis en la experiencia y en la historia del común, trata de imponer categorías inclusivas y exclusivas con el fin de reducir la diferencia a una simple desviación, ilusión o (insignificantes o mal fundados) intereses de oposición. En otras palabras, la diferencia se puede entender mejor como un efecto del poder que como una esencia. Por otra parte, las diferencias que son constitutivas de los distintos grupos pueden entenderse mejor en términos de relaciones que vinculan colectividades y subjetividades con las fuerzas más generales y locales que modelan, constriñen y definen la variedad de experiencias vividas.<sup>42</sup>

Siendo referentes singulares de la identidad social, las imágenes de santos y vírgenes funcionan como “vehículos materiales del pensamiento”,<sup>43</sup> es decir, como símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales. Operan como síntesis ideológicas de los planos materiales y la subjetividad colectiva, al concretarse lo que Collin llama “rituales festivos de gestión popular”.<sup>44</sup> Así, la religiosidad popular sustenta alteridades y lealtades, integra y separa, a partir de la dimensión fundacional del pasado y la fuerza cohesionante del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico

---

<sup>42</sup> Klor de Alva (1995: 304-305). Véase, también, Bonfil Batalla (1990: 48 ss).

<sup>43</sup> En palabras de Geertz (1987: 301 ss).

<sup>44</sup> Collin (1994: 111). De acuerdo con la opinión de Wach (1964: 73), “la oración, el sacrificio y el rito no sólo sirven para articular las experiencias de los que en ellas participan, sino que contribuyen en medida no escasa a moldear y determinar la organización y el espíritu del grupo”.

del culto católico contribuye a definir el papel de identificación social y manejo del ritual en la perspectiva local cumplida en la veneración de los santos patronos; imágenes que representan la corporatividad de los pueblos.

Precisamente desde la óptica resultante del análisis del ritual y el conflicto entre los otomíes de Temoaya y los purépechas de Santa Fe de la Laguna, Collin sugiere que

En tanto la identidad es siempre relativa y situacional, a un mismo grupo le sirve para simbolizar sus niveles de adscripción a grupos definidos por su participación festiva ceremonial. Se es miembro de un grupo oratorio, al mismo tiempo que del barrio de San Pablo, y así sucesivamente [...] Pero la identidad también comprende la diferenciación, los elementos para identificar a los otros por exclusión o por no tener atributos [...] En cada caso el ritual festivo identifica y distingue, sirve de expresión a las tensiones intracomunitarias e intercomunitarias, apoya la recomposición de lealtades, de alianzas entre grupos, pero también expresa el conflicto.<sup>45</sup>

En este orden de ideas debe mencionarse el punto de vista de Neff, quien (al analizar el calendario de las fiestas más importantes en la región de Tlapa, Chilapa, Tlacoapa y Ometepec, en Guerrero), advierte: “La figura del santo no contribuye a definir la identidad de un pueblo o de una aldea particular como es el caso en Europa, sino a construir una identidad colectiva que refleja la cosmovisión de grupos enteros. El santo no es atado a una territorialidad particular”.<sup>46</sup>

Desde el ámbito singular del santuario de Chalma, Giménez examina la “función integradora” de la religiosidad popular distinguiendo su dinámica “hacia adentro” de la fuerza virtualmente impugnadora que se proyecta “hacia afuera”. Su enfoque

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>46</sup> Neif (1994: 49).

destaca el papel que cumplen los sistemas religiosos en la “construcción de la identidad social”, lo que implica la constitución de un “sujeto colectivo”. Indica:

Las imágenes de los abogados y santos patronos se hallan insertas en el corazón de los pueblos presidiendo allí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus antepasados y de sus orígenes en el tiempo. A consecuencia de ello, otorga literalmente hablando, una identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí [...]; las imágenes de los santos patronos funcionan como una especie de emblema con referencia al cual se define la fidelidad del grupo, se reconocen entre sí los miembros de la comunidad y se establecen las reglas de hospitalidad o de exclusión. Se trata de un modelo de autoidentificación que puede relacionarse con el modelo psicoanalítico de integración grupal por identificación a un padre común.<sup>47</sup>

La dinámica festiva de los santuarios normalmente se realiza desbordando los controles impuestos por la jerarquía eclesiástica. Presencia de prácticas tradicionales, protagonismo de formas locales de organización, intercambios múltiples, y operación plena de la autogestión laica en el ceremonial, son factores concurrentes. Múltiples variables, que remiten a diversos planos de orden sociocultural, se articulan en creciente complejidad estructural que puede comprender los ámbitos local, regional y nacional. El tiempo y el espacio de la religiosidad popular se manifiestan en los centros de peregrinación en posición determinante.

Con base en sus interpretaciones sobre Chalma y Barranca Santa, Shadow y Rodríguez consideran que los santuarios reflejan y expresan, en cierta medida, la “estructura socioeconómica de la sociedad global”. Advierten que, por intermedio de sus

---

<sup>47</sup> Giménez ( 1971: 258-259, 260).

símbolos y rituales, así como a través de sus “posiciones relativas en el escalafón de prestigio y dominio”, los espacios sagrados evidencian las relaciones asimétricas y la división clasista que caracterizan a la sociedad nacional.<sup>48</sup> En efecto, los santuarios concertan múltiples variantes sociales que trascienden un ámbito territorial, conformando *fenómenos sociales totales*, entendidos de acuerdo con la reflexión enunciada por Marcel Mauss en su formidable ensayo sobre los dones. Se trata de hechos sociales “que ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones”, pero que son algo más que “los elementos de las instituciones o que una institución compleja”. Mauss agrega que el análisis de los *fenómenos sociales totales* implica una perspectiva dinámica que obliga a examinar las sociedades

...no como si estuvieran fijas, estáticas o cadavéricas, sin descomponerlas ni disecarlas en normas de derecho, en mitos, en valores [...] Sólo al examinar el conjunto, hemos podido descubrir lo esencial, el movimiento del todo, su aspecto vivo, el instante veloz en que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación en relación con los demás.<sup>49</sup>

El aprehender la dinámica social en términos de totalidad incorpora, necesariamente, una doble preocupación: por un lado vincular lo individual con lo colectivo y, de manera complementaria, examinar lo psíquico en relación con lo fisiológico. El enfoque implica, además, un carácter tridimensional en tanto pretende “hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica” con sus planos sincrónicos, la dimensión histórica y el plano fisiopsicológico.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Shadow y Rodríguez (1990: 71-72).

<sup>49</sup> Mauss (1971: 258-259, 260).

<sup>50</sup> El más completo análisis de los alcances y contenidos del concepto de fenómeno social total continúa siendo el de Lévi-Strauss (1971: 24 ss), quien

Desde la amplia perspectiva analítica de los *fenómenos sociales totales*, deben examinarse el plano interior de las devociones populares, tanto en lo individual como en lo grupal, presente en los santuarios; el papel ordenador del espacio sagrado que estructura elementos y fenómenos independientes; los diversos aspectos de la relación dialéctica entre lo material y lo espiritual; los procesos ideológicos de reinterpretación simbólica en las fronteras de la tradición y la modernidad; las dinámicas de la transculturación; en fin, la importancia del santuario como sitio primordial en el que periódicamente se fortalece, recupera y perpetúa la memoria colectiva, importante referente de las identidades regionales. La gravitación temporal de la religiosidad popular en los límites de un espacio sacralizado plantea complejos problemas de orden metodológico en tanto los hechos sociales que interactúan en él son de factura múltiple y organización diversa. Ante este reto, la mayor inconsecuencia sería desear que las cosas sucedan de determinada forma, y orientarse entonces a buscar las “pruebas” para “demostrar” lo “acertado” de la hipótesis. A este proceder de taxidermista se refería Mauss cuando –según se ha dicho– invita a examinar las sociedades en su dinámica total, no como entidades disecadas, cadavéricas o estáticas, aisladas en normas, valores, instituciones o determinantes territoriales. Reflexionando sobre el juicio anterior, por una vía metodológica diferente pero de igual manera vinculada a la oposición entre idealismo y pragmatismo, este es el punto en que se separan la tradición geométrica platónica y la concepción de Galileo. Como se sabe, mientras que el

---

advierte: “La noción de acto social total es algo más que una simple recomendación hecha a los investigadores [...] Que el acto social sea total o no sólo significa que todo aquello que se observa forma parte de la observación, pero también, y sobre todo, que en una ciencia en que el observador es de la misma naturaleza que su objeto, éste es también parte integrante de su observación”.

planteamiento de Platón propone la creación de objetos ideales (“objetos geométricos perfectos”) para luego aplicar los resultados al mundo real a fin de obtener conocimientos supuestamente nuevos y verdaderos, la geometría de Galileo (alejada de la escolástica) postulaba que “sólo los hechos, nada más que los hechos”, indican cuáles son las simplificaciones o abstracciones adecuadas y útiles para cada caso, lo que significa que todo postulado científico debe ser construido y corroborado a partir de la experiencia.

Cierto, en la perspectiva nacional El Tepeyac guadalupano es el principal santuario, pero su importancia está lejos de agotar el copioso número de referentes numinosos que se ubican a lo largo y ancho del territorio, desde las pequeñas localidades a las grandes urbes. Funcionan en México múltiples *centros sagrados*, sitios en los cuales cíclicamente las devociones populares se reactualizan. No obstante, si bien lo sagrado se proyecta en el espacio, dando plenitud geográfica a la imagen religiosa, los límites territoriales no deben considerarse como los únicos con radicalidad analítica al examinar estas expresiones singulares de la religiosidad popular. Tal como lo aprecia Mandianes en su revelador estudio de la peregrinación a Santiago de Compostela, por el concepto de centro (*omphalos*, ritmo y equilibrio cósmico) se llega a la de santuario, pero “la noción religiosa de centro no está sometida a la estrechez material de la historia y de la geografía”.<sup>51</sup>

El pivote de la fuerza sagrada de los santuarios mexicanos, el substrato numinoso que determina su funcionamiento, refiere a las concepciones ideadas y recreadas por los devotos que se identifican y autoevangelizan a partir de las imágenes pretendidamente milagrosas en torno a las cuales se han confi-

---

<sup>51</sup> Mandianes (1993: 151).

gurado. Se trata de epifanías que, después de ser implantadas mediante la catequesis, fueron incautadas por los pueblos modificando sus perfiles y atributos sagrados, transformándolos en componentes sustantivos de la vida cotidiana, es decir, en iconos cargados con las esperanzas, reclamaciones, tragedias y alegrías de quienes las veneran; son las vírgenes, los santos, los cristos, concebidos a la medida de las necesidades de sus devotos. Devienen *imágenes-memoria* (componentes sustantivos del tramado social de la religión popular antes que valores del mundo de la jerarquía al que corresponden las lucubraciones teologales y la liturgia oficial);<sup>52</sup> realidades pluriculturales y multiétnicas que se han desarrollado al impulso de las dinámicas comunitarias, en un ejercicio signado por la renovación y la resistencia ideológica frente a las hegemonías políticas y religiosas. Las epifanías populares tienen así vida propia, un singular movimiento sagrado que se nutre en los planos polisémicos de la imaginación y se configura en contextos culturales específicos que, como hemos visto, trascienden los estrictos marcos de su localidad y región de origen, y el momento histórico que contextúa su advenimiento.

Las expresiones ceremoniales en los santuarios, los fenómenos de identidad social, la competencia económica y política entre las regiones, son factores a los que debe atender todo aná-

---

<sup>52</sup> En un estudio dedicado a los cultos marinos (Báez-Jorge 1994: 165), me referí a las funciones imágenes-memoria, subrayando carácter de depósitos numinosos en los cuales se han acumulado aluviones simbólicos gestados en diferentes pensamientos religiosos y transculturados en distintos ámbitos históricos". Por su parte, Gruzinski (1994: 75), al explicar la función cumplida por la "imagen-memoria franciscana", en sus campañas evangelizadoras, advierte la preocupación de los frailes por la deriva idolátrica al crear los indios imágenes de piedra y de madera, y su interés por inocularles que los iconos sólo eran instrumentos "del recuerdo y de la memoria".

lisis dirigido a examinar la religiosidad popular que caracteriza gran parte de las provincias mexicanas. Como hemos visto, a través de prolongados periodos las funciones de las imágenes –en torno a las cuales se han constituido los espacios sagrados– han contribuido a sintetizar el *ethos* de las comunidades devotas, a orientar su visión del mundo y su actitud moral. En opinión de Maldonado, estas variables posibilitan que

El santuario, anclado en un mismo entorno, firme y fijo en medio de estos oleajes y fluctuaciones migratorias, se convierte en punto de referencia y símbolo de identidad [...]; para comprender el significado del santuario en la vida religiosa de la gente de hoy [...] es conveniente escudriñar el significado que ha tenido siempre, es decir, su estructura simbólica permanente en, a través de, y a pesar de la diversidad de épocas y culturas.<sup>53</sup>

En efecto, es fundamental considerar a los santuarios como puntos de referencia de la vida religiosa y símbolos de identidad; pero en tanto *fenómenos sociales totales*, implican, además, la convergencia de diferentes dinámicas vinculadas a las estructuras sociales, el ciclo festivo y el ciclo económico, unidos por el invisible tejido ideológico de las devociones populares. Microcosmos que se expresan en las facetas multicolores de ceremoniales de definida autogestión laica, remiten a un lenguaje simbólico que es, simultáneamente, pasado y presente de la conciencia social asumida por grandes contingentes urbanos y rurales; espacios sagrados en los que concurren complejos procesos de sincretismo y paralelismo cúlrico en los que, en intenso dialecto, se reproducen y reformulan las tradiciones; en fin, privilegiados centros de articulación entre estructuras y superestructuras.

---

<sup>53</sup> Maldonado (1985: 151).

## Cuadro 1 Santuarios mexicanos

<i>Lugar</i>	<i>Epifanía venerada</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Ambito de culto</i>	<i>Avenimiento</i>
Aguascalientes, Ags. Asientos, Aguascalientes	Nuestra Señora de la Asunción Señor del Tepozán	15 de agosto 1er domingo de julio y 13 de septiembre 13 de noviembre	Regional Regional	Siglo XVI Siglo XVIII
Barrio de Triana en Aguascalientes, Aguascalientes	Señor del Encino		Regional	Siglo XVIII
Rincón de Romos, Aguascalientes	Señor de las Angustias	Enero 1°-febrero 1°	Regional	—
Ensenada, Baja California Norte	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre	Regional	Siglo XIX
Comondú, Baja California Sur	San Francisco Javier Biauandó	1-3 de diciembre	Regional	Siglo XVII
Barrio de San Román, Campeche	Cristo Negro	14-30 de septiembre	Regional	Siglo XVI
Cd. del Carmen, Campeche	Nuestra Señora del Carmen	16 de julio	Regional	Siglo XVIII
Champotón, Campeche	Nuestra Señora de la Candelaria	2 de febrero	Regional	Siglo XVII
Parras de la Fuente, Coahuila	Santo Madero	3 de mayo	Regional	Siglo XX
Saltillo, Coahuila	Santo Cristo	6 de agosto	Regional	Siglo XVII
Villa Unión, Coahuila	Santo Niño Jesús de Peyotes	25 de diciembre	Regional	Siglo XVII
Lo de Villa, Colima	Señor de la Expiración	2° martes de enero	Regional	Siglo XVIII
Tecomán, Colima	Nuestra Señora de la Candelaria	2 de febrero	Regional	Siglo XVIII
Comitán, Chiapas	San Caralampio	15-22 de febrero	Regional	Siglo XIX
Mazatán, Chiapas	Inmaculada Concepción	8 de diciembre	Regional	Siglo XIX
Socoltenango, Chiapas	Nuestra Señora de la Candelaria	2 de febrero	Regional	Siglo XVII
Tila, Chiapas	Señor de Tila	Semana Santa y jueves de Corpus	Interregional	Siglo XVI

<i>Lugar</i>	<i>Epifanía venerada</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Ámbito de culto</i>	<i>Advenimiento</i>
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas	San Pascual Bailón	14-17 de mayo	Regional	Siglo XX
Venustiano Carranza, Chiapas	Señor del Pozo	6 de agosto	Interregional	Siglo XXIII
Chihuahua, Chihuahua	Señor de Mapimí	6 de agosto	Regional	Siglo XX
Barrio Xaltocan, Xochimilco, Distrito Federal	Nuestra Señora de los Dolores	2 de febrero y viernes de Dolores	Regional	Siglo XVI
Centro histórico, Distrito Federal	La Merced	24 de septiembre	Regional	Siglo XVII
Distrito Federal	Santa María de Guadalupe	12 de diciembre	Nacional	Siglo XVI
El Tepeyac, Plaza de las Américas, Distrito Federal	San Judas Tadeo Apóstol	28 de octubre	Regional	Siglo XVIII
Gustavo A. Madero, Distrito Federal	Virgen de la Bala	26 de septiembre	Regional	—
Iztapalapa, Distrito Federal	Nuestra Señora del Rosario	1er domingo de octubre	Regional	Siglo XVI
Templo de Santo Domingo, Distrito Federal	Nuestra Señora de Covadonga	29 de junio	Regional	Siglo XVI
Templo de Santo Domingo, Distrito Federal	Niñopá	2 de febrero	Regional	Siglo XIX
Xochimilco, Distrito Federal	Señor de Mapimí	6 de agosto	Regional	Siglo XVII
Cuencamé, Durango	Nuestra Señora de los Remedios	8 de septiembre	Regional	Siglo XVII
Durango, Durango	Señor de los Guerreros	1er viernes de mes	Regional	Siglo XVI
San José del Tizonazo, Indé, Durango	Señor del Santo Entierro	22 de junio	Regional	Siglo XVII
Santiago Papasquiaro, Durango	Señor del Sacramento	Miércoles de Ceniza	Regional	Siglo XVI
Atzacameca, Estado de México	Señor del Huerto	3er domingo de septiembre	Regional	Siglo XVII
Atlacomulco, Estado de México	Señor de Chalma	1er viernes de Cuaresma	Nacional	Siglo XVI

<i>Lugar</i>	<i>Epifanía venerada</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Ámbito de culto</i>	<i>Advenimiento</i>
Ixtlahuaca, Estado de México	Santa Cruz o Señor del Cerrito	3 de mayo	Regional	Siglo XVIII
Jiquipilco, Estado de México	Señor de Jiquipilco	Mes de marzo	Regional	—
Nauclupan, Estado de México	Nuestra Señora de los Remedios	8 de septiembre	Regional	Siglo XVI
San Felipe del Progreso, Estado de México	Nuestro Padre Jesús	3 de enero	Regional	Siglo XVIII
San Juan Teotihuacán, Estado de México	El Divino Redentor	15 de julio	Regional	Siglo XVII
Tecaxic, Toluca, Estado de México	Nuestra Señora de Los Ángeles de Tecaxi	2 de agosto	Regional	Siglo XVII
Temoaya, Estado de México	Santiago Apóstol	24 de julio al 1 de agosto	Regional	—
Tianguiestengo, Estado de México	Nuestra Señora del Buen Suceso	1 y 2 de enero	Regional	Siglo XVIII
Tonatico, Estado de México	Nuestra Señora de Tonatico	Último domingo de enero al 2 de Febrero	Regional	Siglo XVII
Allende, Atotonilco, Guanajuato	Jesús Nazareno	Sin fecha	Regional	Siglo XVIII
Guanajuato, Guanajuato	Nuestra Señora de Guanajuato	2º domingo de noviembre	Regional	Siglo XVI
León, Guanajuato	Cristo Rey	11 de enero	Nacional	Siglo XX
León, Guanajuato	San Juan Bosco	31 de enero	Regional	—
León, Guanajuato	Nuestra Madre Santísima de la Luz	8 de octubre	Regional	Siglo XVII
León, Guanajuato	Nuestra Señora de la Soledad	15 de septiembre	Regional	Siglo XVIII
Salvatierra, Guanajuato	Nuestra Señora de la Luz	Miércoles siguiente al domingo de ascensión	Regional	Siglo XVII
San Felipe, Guanajuato Ajuchitlán, Coromillas, Guerrero	San Felipe Torres Mochas Virgen de las Coromillas	5 de febrero 31 de agosto	Regional	—
Acapulco, Guerrero	Nuestra Señora de la Soledad	Viernes Santo y 15 de septiembre	Regional	Siglo XVI
			Regional	Siglo XVII

<i>Lugar</i>	<i>Epifanía venerada</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Ámbito de culto</i>	<i>Advenimiento</i>
Cd. Altamirano, Guerrero	Señor de Esquipulas	28 de enero	Regional	Siglo XVII
Colotipa Quechultenango, Guerrero	Señor de las Misericordias	Domingo de Carnaval	Regional	Siglo XVII
Cuetzala del Progreso, Guerrero	Señor de Cuetzala	1er viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XIX
Igualapa, Guerrero	Señor del Perdón	3er viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XVI
Petalatlán, Costa Grande, Guerrero	Padre Jesús	Semana Santa	Regional	Siglo XVI
Taxco de Alarcón, Guerrero	El Señor de la Santa Veracruz	4 <sup>o</sup> viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XVII
Taxco, Tecapulco, Guerrero	Padre Jesús de Tecapulco	1er viernes de Cuaresma y 6 de agosto	Regional	Siglo XVII
Teloapan, Oxtotitlán, Guerrero	El Señor de Oxtotitlán	3er viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XVII
Tixtla, Guerrero	La Natividad de la Virgen	31 de mayo y 8 de septiembre	Regional	Siglo XVI
Tiapa de Comonfort, Guerrero	Señor del Nicho	23 de Octubre	Regional	Siglo XVII
Xalpatlahuac, Guerrero	Santo Entierro	3er viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XVII
Zitlala, Guerrero	San Nicolás Tolentino	Sin fecha	Regional	Siglo XIX
Alfajayucan, Hidalgo	Señor de la Buena Muerte	Domingo de Pentecostés	Regional	Siglo XVI
Cardonal, Hidalgo	Señor de Mapethé	5to viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XVII
El Arenal, Hidalgo	Señor de las Maravillas	Domingo de Carnaval	Regional	Siglo XVII
Huejutla, Hidalgo	Señor de la Salud	2 <sup>o</sup> viernes de Cuaresma	Interregional	Siglo XVII
Huichapan, Hidalgo	Señor del Calvario	Pascua	Regional	Siglo XVII
Ixmiquilpan, Hidalgo	Señor de Jalpa	15 de agosto	Interregional	Siglo XVII
Pemusco, Tianguistengo, Hidalgo	Señor de los Trabajos	2 <sup>o</sup> viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XVIII
Real del Monte, Zelontla, Hidalgo	Señor de Zelontla	2 <sup>o</sup> -3er viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XXIII
Singuilucan, Hidalgo	Señor de Singuilucan	Domingo de Pentecostés	Regional	Siglo XVIII
Tepetitlán, Hidalgo	Señor de las Tres Caídas	1er viernes de agosto	Regional	Siglo XVII
Tetepango, Hidalgo	Nuestra Señora de las Lágrimas	15 de agosto	Regional	Siglo XIX

<i>Lugar</i>	<i>Epifanía venerada</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Ámbito de culto</i>	<i>Arbemiento</i>
Tezontepec, Hidalgo	Señor de la Preciosa Sangre	1° de julio	Regional	Siglo XVI
Tizayuca, Hidalgo	Nuestra Señora de Cosamalopan	2 de febrero	Regional	Siglo XVII
Tulancingo, Hidalgo	Nuestra Señora de los Ángeles	2 de agosto	Regional	Siglo XVII
Zoquiszoquitpan, Zacualtipán, Hidalgo	Nuestra Señora de la Asunción	15 de agosto	Regional	Siglo XIX
Mexaticacán, Jalisco	Sagrado Corazón de Jesús	15 de agosto	Regional	Siglo XIX
San Juan de los Lagos, Jalisco	Nuestra Señora de San Juan de los Lagos	2 de febrero, 15 de agosto	Nacional	Siglo XVII
Talpa de Allende, Jalisco	Nuestra Señora del Rosario	1° de septiembre y 7 de octubre	Regional	Siglo XVII
Tepatitlán, Jalisco	Señor de la Misericordia	18 de abril-2 de mayo	Regional	Siglo XVII
Yahualica	Señor del Encino	14 de septiembre	Regional	Siglo XVIII
Zapopan, Jalisco	Nuestra Señora de Zapopan	12 de octubre y 18 de diciembre	Interregional	Siglo XVI
Apatzingán, Acahuato, Michoacán	Nuestra Señora de Acahuato	2 de febrero y 31 de mayo	Regional	Siglo XIX
Jacona, Michoacán	Nuestra Señora de la Esperanza	14 de febrero	Regional	Siglo XIX
Morelia, Michoacán	Nuestra Señora del Rosario	11 de mayo y 28 de septiembre	Regional	Siglo XVIII
Nuevo Parangaricutiro, Michoacán	Señor de los Milagros	14 de septiembre y jueves de Corpus	Regional	Siglo XVIII
Pátzcuaro, Michoacán	Nuestra Señora de la Salud	8 de diciembre	Regional	Siglo XVII
Tinguandín, Michoacán	Nuestra Señora de la Asunción	15 de agosto	Regional	Siglo XVII
Tlalpujahuá, Michoacán	Nuestra Señora del Carmen	16 de julio	Regional	Siglo XVIII
Zinapécuaro, Araró, Michoacán	Señor de Caracuro Crucificado	Miércoles de Ceniza	Regional	Siglo XIX
Cuernavaca, Morelos	Nuestra Señora de los Milagros de Tlaltenango	8 de septiembre	Regional	Siglo XVI
Jiutepec, Morelos	Señor de la Columna	Cuaresma y 25 de julio	Regional	Siglo XVIII
Mazatepec, Morelos	Señor del Calvario	Cuaresma y 14 de septiembre	Regional	—
Tepalcingo, Morelos	Jesús Nazareno	3er viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XVIII

<i>Lugar</i>	<i>Epifanía venerada</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Ámbito de culto</i>	<i>Advenimiento</i>
Huajicori, Nayarit	Nuestra Señora de Huajicori	2 de febrero	Interregional	Siglo XVII
Agualeguas, Nuevo León	Señora de la Concepción	8 de diciembre	Regional	Siglo XVII
Bustamante, Nuevo León	El Señor de Tlaxcala	6 de agosto	Regional	SigloXVII
Guadalupe, Nuevo León	Señor de la Expiración	2° domingo de agosto	Regional	Siglo XIX
Monterrey, Nuevo León	Nuestra Señora del Roble	8 de diciembre	Regional	Siglo XVI
Monterrey Nuevo León	La Purísima Concepción	14 de febrero	Regional	Siglo XVII
Juquila, Oaxaca	Nuestra Señora de Juquila	8 de diciembre	Interregional	Siglo XVII
Oaxaca, Oaxaca	Nuestra Señora de la Soledad	18 de diciembre	Regional	Siglo XVII
Oaxaca, Oaxaca	Nuestra Señora del Carmen	16 de julio	Regional	Siglo XVI
Ajalpan, Tehuacán, Puebla	El Señor de Coculco	3 de mayo	Regional	Siglo XVIII
Caltepec, Puebla	Señor de las Misericordias	Domingo de Pascua	Regional	Siglo XVIII
Convento de las Capuchinas, Puebla	Santo Niño Ciego	15 de enero-6 de febrero	Regional	Siglo XVII
Chobula, Puebla	Nuestra Señora de los Remedios	8 de septiembre	Regional	Siglo XVII
Huachinango, Puebla	Cristo Yacente	3 de mayo	Regional	Siglo XVI
Puebla, Puebla	Señor de las Maravillas o Señor de la Buena Muerte	3 de mayo	Interregional	Siglo XVII
Puebla, Puebla	Sebastián de Aparicio	27 de febrero	Regional	Siglo XVI
San Juan, Acatzingo, Puebla	Nuestra Señora de los Dolores	15 de septiembre	Regional	Siglo XVI
Tepeaca, Puebla	Santo Niño Doctor de los Enfermos	2 de febrero	Regional	siglo XIX
Teziutlán, Puebla	Nuestra Señora del Carmen	16 de julio	Regional	Siglo XVIII
Tlacoatepec, Puebla	Señor del Calvario	1er domingo de julio	Regional	Siglo XVII
Zinacatepec, Puebla	Señor de las Agonías	4° viernes de Cuaresma	Regional	Siglo XVII
Colón, Soriano, Querétaro	Nuestra Señora de los Dolores	Viernes de Dolores	Regional	Siglo XVI
Corregidora, Villa del Pueblito, Querétaro	Nuestra Señora del Pueblito	2° domingo de Pascua y 8 de diciembre	Regional	Siglo XVII

<i>Lugar</i>	<i>Epifanía venerada</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Ámbito de culto</i>	<i>Advenimiento</i>
Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo	La Cruz Parlante	3 de mayo	Regional	Siglo XIX
Matehuala, San Luis Potosí	Cristo	6 de enero	Regional	Siglo XIX
Real de Catorce, San Luis Potosí	San Francisco de Asís	4 de Octubre	Interregional	Siglo XVII
San Luis Potosí, S.L.P.	Nuestro Señor de Burgos del Saucito	1er viernes de marzo	Regional	Siglo XIX
San Luis Potosí, S.L.P.	Nuestro Señor San Luis	Varias	Regional	Siglo XVI
Culliacán, Sinaloa	Nuestra Señora de la Candelaria	2 de febrero	Regional	Siglo XVII
Culliacán, Sinaloa	Jesús Malverde	Sin fecha	Interregional	Siglo XX
Guasave, Nío, Sinaloa	Nuestra Señora del Rosario	1er domingo de octubre	Regional	Siglo XIX
San Francisco, Sinaloa	San Francisco de Tacuichamona	Semana Santa	Regional	Siglo XVIII
San Miguel, Zapotitlán, Sinaloa	Virgen de Santa Loreto	Semana Santa	Interregional	Siglo XVI
Álamos, Sonora	Virgen Balvanera	21 de noviembre	Interregional	Siglo XVI
Magdalena de Kino, Sonora	Eusevio Francisco de Kino	3 de diciembre	Regional	Siglo XVIII
Magdalena de Kino, Sonora	San Francisco Javier	4 de octubre	Regional	Siglo XVIII
Comalteco, Tabasco	Virgen de Cupitico	7-8 de mayo y 23-25 de agosto	Regional	Siglo XVII
Cd. Victoria, Tamaulipas	Nuestra Señora del Refugio	4 de julio	Regional	Siglo XVIII
Apizaco, Tlaxcala	Virgen de la Misericordia	12 de mayo	Regional	Siglo XVII
Espanita, Tlaxcala	Nuestra Señora de Loreto	8 de septiembre	Regional	Siglo XVII
Huamantla, Tlaxcala	Virgen de la Caridad	15 de agosto	Regional	Siglo XVII
Nativitas, Tlaxcala	San Miguel del Milagro	29 de septiembre	Interregional	Siglo XVII
Ocotlán, Tlaxcala	Nuestra Señora de Ocotlán	1er y 3er lunes de mayo	Interregional	Siglo XVI
Panotla, Tlaxcala	Nuestra Señora de la Defensa	12 de octubre	Regional	Siglo XVII
Acatilá, Chicontepec, Veracruz	Santiago Apóstol	25 de julio	Regional	Siglo XVIII
Catemaco, Veracruz	Nuestra Señora del Carmen	16 de julio	Regional	Siglo XVII
Jalacingo, Veracruz	Nuestro Padre Jesús	6 de agosto	Interregional	Siglo XVIII
Joloapan, Veracruz	La Preciosa Sangre de Cristo	1° de julio	Regional	Siglo XIX

<i>Lugar</i>	<i>Epifanía venerada</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Ámbito de culto</i>	<i>Advenimiento</i>
Otatitlán, Veracruz	Cristo Negro	3 de mayo	Interregional	Siglo XVII
Tampico Alto, Veracruz	Señor de las Misericordias	27-30 de mayo	Regional	Siglo XIX
Tantoyuca, Veracruz	San Agustín	28 de agosto	Regional	Siglo XVII
Tlacoalpan, Veracruz	Nuestra Señora de la Candelaria	2 de febrero	Interregional	Siglo XVII
Tlachihilo, Veracruz	San Agustín	28 de agosto	Regional	Siglo XVI
Veracruz, Veracruz	Santo Cristo del Buen Viaje	6 de agosto	Regional	Siglo XIX
Xalapa, Veracruz	San Rafael Guizar y Valencia	29 de enero, 26 de abril, 6 de junio, 24 de octubre	Regional	Siglo XX
Xico, Veracruz	Santa María Magdalena	22 de julio	Regional	Siglo XVII
Zongolica, Veracruz	Nuestro Señor del Recuerdo	Semana Santa	Regional	Siglo XVII
Buctzotz, Yucatán	La Inmaculada Concepción	8-11 de enero y 22-30 de agosto	Regional	—
Iziminá, Yucatán	Nuestra Señora del Perpetuo Socorro	27 de junio	Regional	Siglo XVIII
Izamal, Yucatán	Nuestra Señora de Izamal	15-25 de agosto	Regional	Siglo XVI
Mérida, Yucatán	El Señor de las Ampollas	17 de octubre	Regional	Siglo XVIII
Pustunich, Yucatán	Nuestra Señora de la Asunción	11-15 de agosto	Regional	Siglo XVIII
Tetiz, Yucatán	Virgen Pobre de Dios	10-15 de agosto	Regional	Siglo XIX
Tizimin, Yucatán	Los Santos Reyes	5 y 6 de enero	Regional	Siglo XVIII
Valladolid, Yucatán	Nuestra Señora de la Candelaria	26 de enero-3 de febrero	Regional	Siglo XVII
Fresnillo, Plateros, Zacatecas	Santo Niño de Atocha	23-25 de diciembre	Interregional	Siglo XVII
Zacatecas, Zacatecas	Virgen del Patrocinio	1-15 de septiembre	Regional	Siglo XVII

Total de santuarios existentes en la República Mexicana

Siglo XVI.....	33
Siglo XVII .....	64
Siglo XVIII.....	36
Siglo XIX.....	20
Siglo XX .....	6
Sin fecha de advenimiento.....	9
<i>Total</i> .....	168



### III. SANTOS Y VÍRGENES EN EL REINO DE ESTE MUNDO

Los santos han sido el ejemplo más socorrido para mostrar que el catolicismo popular se construye sobre materias anteriores al cristianismo. Dicho positivamente: los santos, sus devociones, su culto en el cristianismo, confirman nuestra tesis de que la acción evangelizadora y pastoral de la Iglesia ha asumido siempre ciertas realidades paganas, bautizándolas, incorporándolas a su propio sistema de creencias y prácticas, de símbolos, ritos y comportamientos.

LUIS MALDONADO.

*Introducción a la religiosidad popular.*

#### I

La catequesis de los indios de México debe mirarse bajo el análisis reflexivo que corresponde a un doloroso ejercicio etnocida. Las páginas escritas sobre el tema son todavía insuficientes para documentar este complejo proceso, en el que la Iglesia católica y la Corona española unieron ideas, hombres y propósitos para desterrar el “paganismo”. Cumpliendo su pretendida misión civilizatoria, España justificaría ideológicamente la colonización apelando al Derecho Divino (centrado en la obligada conversión a la “fe verdadera”) y al Derecho Humano (sustento de la pretendida superioridad de la civilización occidental). Así, la llamada “conquista de las almas” fue obra de una “civilización devastadora”, para citar la exacta defini-

ción de José Martí. Al examinar la pluralidad de confesiones presentes en la España medieval, Carmen Bernard y Serge Gruzinski señalan su condición “casi tan judía y musulmana como cristiana”, en la que la definición de la pertenencia confesional tenía “un papel cotidiano”. Explican, de acuerdo con este orden de ideas, que “más que ningún otro pueblo de Europa, los castellanos están pues, acostumbrados a enfrentarse a otras religiones, a contemporizar con ellas o a tratar de exterminarlas, y de concebir en una perspectiva cristiana, incluso mesiánica, la expansión del dominio ibérico”.<sup>1</sup>

El propósito de este capítulo es presentar al lector diversas modalidades de la devoción a los santos en las comunidades indias. Siendo este un material de especial interés para sustentar el análisis en torno a las direcciones que ha seguido la dialéctica de la religiosidad popular, estimé necesario contextualizar estas reflexiones con un antecedente informativo respecto al quehacer evangelizador. Si bien este marco es incompleto y preliminar, considero que con las referencias bibliográficas especializadas y las acotaciones pertinentes puede contribuir a situar (en las coordenadas históricas y geográficas) las manifestaciones presentes de los cultos populares.

Durante el periodo colonial la evangelización de la población indígena se realizó en dos etapas claramente diferenciadas: 1) una abarca desde la llegada de los misioneros franciscanos, en 1523, hasta la mitad del siglo XVI<sup>2</sup> 2) la otra se inicia en 1555

---

<sup>1</sup> Bernard y Gruzinski (1992: 19-20).

<sup>2</sup> Como se sabe, después de la llegada de los franciscanos, arribaron los primeros dominicos en 1526, y los agustinos en 1533. Hacia 1559 las cifras relativas a los integrantes de las diferentes órdenes monásticas en Nueva España indican la presencia de 380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos. En 1572 se establecieron los primeros jesuitas, que serían expulsados en 1767. Véase Báez-Jorge (1988: 144); Brice Heath (1977: 46-47); Moreno Toscano (1981: 329-330); y Ricard (1991: 159 ss).

cuando se reúne el Primer Concilio Mexicano, que se prolonga hasta el fin de la Nueva España. Al primer momento lo caracterizan diferentes procedimientos en la catequesis, independencia en los esfuerzos misioneros, y la creación de instituciones educativas en las que la conservación de las lenguas autóctonas tiene especial importancia, dada su utilización en la prédica y la traducción de textos religiosos. En el segundo lapso se redefiniría el quehacer de las órdenes religiosas, cuyas acciones son centralizadas por el gobierno español. Las escuelas dispuestas para la educación de los descendientes de la nobleza indígena serían suprimidas, en tanto el objetivo de la política virreinal fue la hispanización compulsiva.<sup>3</sup>

En el primero de los periodos indicados destaca un resquicio de utopía, inspirado en las ideas salvacionistas fundadas en el cristianismo primitivo y en el mesianismo del pensamiento religioso medieval, perfilado en los escritos de Joaquín de Flora y Tomás Moro. La obra piadosa que Vasco de Quiroga realizara entre los purépechas de Michoacán es el ejemplo más sobresaliente de esta orientación misionera. Para el proceso evangelizador, el teatro religioso tendría importancia primordial, dado que los montajes escénicos vencían la barrera idiomática que entorpecía la catequesis.

Inicialmente los franciscanos se asentaron en la región de México-Tenochtitlan, así como en Puebla, Tlaxcala y Texcoco;

---

<sup>3</sup> Al respecto, Florescano (1994: 458-459) ha señalado acertadamente: “En la segunda mitad del siglo XVII se quiso acelerar la integración de los indígenas al resto de la sociedad, a través de un programa que buscaba abolir los idiomas nativos e imponer la enseñanza obligatoria del español. Aun cuando el propósito de occidentalizar a los indios encontró fuertes resistencias en la mayoría de los pueblos, tuvo un éxito apreciable en algunas regiones, como en el arzobispado de México, donde se fundaron numerosas escuelas promovidas por los alcaldes mayores”.

se desplazaron después a Jalisco, Michoacán, Yucatán y Veracruz (Pánuco). La orden dominica estableció misiones en regiones que corresponden a las actuales entidades de Morelos, Puebla y Oaxaca (predicando entre los zapotecas y mixtecas), movilizándose posteriormente a Chiapas y Guatemala. Los agustinos se asentaron en áreas dispersas toda vez que, al arribar a la Nueva España, las órdenes precedentes habrían ocupado ya enormes porciones territoriales. Así, debieron evangelizar en diversas lenguas; su catequesis se concentró entre los otomíes y matlazuicas del centro de México; actuaron también en Hidalgo, San Luis Potosí y la Huasteca, al igual que entre los nahuas de la Sierra de Puebla, entre purépechas de la porción michoacana no atendida por los franciscanos, y entre los tlapanecos y ocuiltecos, habitantes de lo que es hoy la entidad guerrerense. Los jesuitas, por su parte, tendrían un papel preponderante en el establecimiento y desarrollo del guadalupanismo, sobresaliendo el trabajo misional realizado en el inmenso territorio situado al norte de Nueva España.<sup>4</sup> El quehacer de las órdenes religiosas no se manifestó únicamente en la evangelización. Instituyó estilos arquitectónicos, devociones particulares y soluciones aculturativas que signaron las diferentes expresiones del sincretismo religioso y la reinterpretación simbólica de lo sagrado. A principios del siglo XVIII, el arte colonial manifiesta enorme independencia frente a su referente europeo. En el estilo barroco (producto fundamental de Nues-

---

<sup>4</sup> Para una información detallada, consúltese Ricard (1991, cap. III), quien distingue tres tipos de misiones: misión de ocupación, misión de penetración y misión de enlace (*Ibid.*, p. 157). Véase, también, De la Torre Villar (1995: 13), para quien la acción de evangelización en el norte novohispano fue resultado del esfuerzo conjunto de franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, quienes emplearon “diversas tácticas, pero todas ellas muy eficaces” (*sic*).

tra América, parafraseando a José Lezama Lima), el proceso de transculturación artística tendría su manifestación más trascendente. Dentro de esta tradición plástica, el papel de las órdenes monásticas fue definitivo, en tanto adoptaron diferentes posturas respecto de la incorporación de elementos autóctonos en el arte religioso. Al respecto, refiriéndose al área andina, Barbara Gretenkord (1991: 64-66 ss) ha sugerido que mientras los dominicos se distinguieron por su posición ortodoxa, los franciscanos se manifestaron indecisos o escasamente interesados en apoyar las soluciones sincréticas. Los agustinos, en cambio, no tuvieron dificultades para tolerar el simbolismo ambivalente y la doble veneración de las advocaciones marianas y los santos sincretizados. Al extremo, los miembros de la Compañía de Jesús incorporaron, con tolerancia, ideas indígenas en su actividad evangelizadora.

En opinión de Ricard, los misioneros enfrentaron la “realidad pagana” de los indios de México siguiendo dos sistemas: el de la “tabla rasa” (o sea de la ruptura total con el pasado prehispánico), y el de la “preparación providencial”, cuyo principio fundamental es que no hay pueblo que se hunda en “el error total”, por muy discutibles que sean sus creencias. Advierte el citado autor:

En la misión mexicana hallamos uno y otro sistemas. Fácil es explicarse este carácter de eclecticismo, si se toma en cuenta la presencia de tres órdenes religiosas, franciscanos, dominicos y agustinos. A priori podríamos pensar que cada orden tendría sus ideas, métodos y prácticas misioneras, diferentes unas de las otras. Los hechos lo comprueban. Vemos a los franciscanos más esmerados en los estudios etnográficos y lingüísticos, más preocupados por la formación del clero indígena. Vemos a los dominicos más escrupulosamente apegados a la ortodoxia y menos optimistas en cuanto a las capacidades espirituales de los indios. Vemos a los agustinos muy hábiles en la organización y dirección de las comunidades indias, amigos de los amplios y suntuosos monasterios,

anhelosos de dar a los nuevos fieles una formación espiritual más honda y más progresiva. Pero éstos son solamente matices generales, que no siempre se mostraron abiertamente. No en todo caso siguió cada orden este derrotero.<sup>5</sup>

Las variadas actitudes asumidas por los misioneros de las diferentes órdenes, así como los diversos énfasis doctrinarios que guiaron su quehacer, fueron advertidos por los mismos indígenas, motivando reflexiones críticas. En el texto del proceso que la Inquisición siguió contra el cacique de Texcoco, don Carlos Ometochtzin Chichimecatecutli, leemos:

Mirá que los frayles y clérigos cada uno tiene su manera de penitencia; mirá que los frayles de San Francisco tienen una manera de doctrina y una manera de vida y una manera de vestido y una manera de oración; y los de San Agustín tienen otra manera; y los de Santo Domingo tienen de otra; y los clérigos de otra, como todos lo vemos, y así mismo era entre los que goardaban a los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestido y una manera de orar e ofrescer y ayunar, y en otros pueblos de otra; en cada pueblo tenían su manera de sacrificios, y su manera de orar y de ofrescer, y así lo hacen los frayles y clérigos, que ninguno conierta con otros...<sup>6</sup>

Precisamente estas diferencias en la actividad doctrinaria motivarían el apego de los indios a los frailes de determinada orden, y serían, también, causa de conflictos como el suscitado a mediados del siglo XVI en San Juan Teotihuacan. Según lo narra fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana* (1557), los nahuas de este lugar padecieron tremendos

---

<sup>5</sup> Ricard (1991: 410). Al respecto, debe considerarse el punto de vista de Octavio Paz (1979: 32) en el sentido de que “Los jesuitas mexicanizaron al catolicismo mientras que los franciscanos querían cristianizar a los indios”.

<sup>6</sup> *Proceso criminal...* (1910: 40).

castigos por solicitar que los franciscanos continuaran su catequesis, oponiéndose a la llegada de los frailes agustinos. Al respecto, en un comentario sobre el Códice de San Juan Teotihuacan (cuya temática se vincula con el conflicto referido), Perla Valle apunta:

La rebelión del pueblo de San Juan Teotihuacan ante la imposición de los frailes agustinos para evangelizar su jurisdicción y los grandes afanes a que se vieron obligados para que se les permitiera gozar del ministerio de los franciscanos, no fueron un problema aislado; se tuvo noticia de otros similares en Quauhtinchan y en Tehuacan, pero lo ocurrido en San Juan Teotihuacan causó gran revuelo en la época por las circunstancias que lo rodearon.<sup>7</sup>

La creciente resistencia al adoctrinamiento determinó, en algunas regiones, una mayor tolerancia en las tareas evangelizadoras cuando no se transgredía la norma dogmática. Jiménez Moreno ha argumentado que la tendencia politeísta de la religión mexicana encontró paralelo en el cristianismo católico. Advierte que los santos, después de ser reinterpretados por los indígenas insuficientemente cristianizados, muestran debilidades humanas que resultan de la orientación del pensamiento religioso autóctono que no perseguía ideales de santidad.<sup>8</sup> En términos semejantes se ha pronunciado Carrasco, al indicar la “duplicidad consciente” en el proceso que llevó a identificar a los dioses indígenas con los santos católicos.<sup>9</sup> En esta perspectiva tiene especial interés considerar el punto de vista de Gruzinski, quien señala que, además de los dogmas y de las prácticas del catolicismo, deben tomarse en cuenta las “inflexiones”

---

<sup>7</sup> Valle (1989: 174).

<sup>8</sup> Jiménez Moreno (1964: 544, 549).

<sup>9</sup> Carrasco (1976: 199, 200).

xiones características” que marcaron a la Iglesia novohispana, es decir, el renacimiento con influencia erasmista; el cristianismo tridentino y barroco, y la reacción ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII. Ciertamente, como lo aprecia el precitado autor, los indígenas no constituían una población homogénea en el plano cultural; sus actitudes ante la cristianización dependieron de su origen étnico y de su posición en la estructura social. Por lo tanto,

...así como los indios nahuas del valle de México desarrollaron experiencias distintas de los zapotecas de Oaxaca, las respuestas de las noblezas hispanizadas no se confundieron nunca con los de los macehuales o de los indios vagos y naborios, etc. En otras palabras, el estudio de la aplicación de la norma cristiana en el “medio indígena” implica una tarea tan extensa como ambiciosa que se confunde con la historia de la evangelización y de la emergente progresión de un cristianismo indígena.<sup>10</sup>

Charles Gibson ha indicado que el castigo y la fuerza tuvieron en la conversión de los indios un papel “mucho más importante del que se les atribuye generalmente”. Al respecto cita la ejecución del indígena idólatra de Texcoco en 1530, la condena de otro a prisión perpetua en España y la tortura de un tercero con agua y garrote; refiere también que la Iglesia sentenció a un bigamo indígena a prisión local y envió indígenas culpables de concubinato al exilio y a prestar servicios a los monasterios.<sup>11</sup> En efecto, los testimonios coloniales demuestran de manera fehaciente este punto de vista. No debe olvidarse que, para los misioneros, ampliar el poder del Rey en la Nueva España contribuiría a extender el Reino de Cristo. Así, como advierte Maurer, “...una idea bastante extendida

---

<sup>10</sup> Gruzinski (1989: 31).

<sup>11</sup> Gibson (1967: 119).

entre los evangelizadores, era que el empleo de la fuerza resultaba lícito, en caso necesario, para convertir a los indios y para desarraigat sus supersticiones e idolatrías”.<sup>12</sup>

Después de concluida la conquista militar se produjo lo que Miguel León-Portilla llama la “euforia de los misioneros”, a propósito de los logros en la cristianización de los indios que imaginaban haber conseguido. En estos términos se pronunciarían fray Pedro de Gante, Motolonía, Jacobo de Tartera y Martín de Valencia, entre otros. En la segunda mitad del siglo XVI los éxitos referidos serían puestos en tela de juicio, señalándose la vigencia del “viejo paganismo”, inducido por la acción demoniaca. En este sentido se manifestaría Sahagún en el prólogo al libro IV de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*:

Hallóse después de pocos años muy evidentemente la falta que de la prudencia serpentina hubo en la fundación de esta nueva Iglesia, porque se ignoraba la conspiración que habían hecho entre sí los principales y sátrapas de recibir a Jesucristo entre sus dioses como uno de ellos, y honrarle como los mismos españoles le honran, conforme a la costumbre antigua que tenían, que cuando venía alguna gente forastera a poblar cerca de los que estaban ya poblados, cuando les parecía, tomaban por dios al dios que traían los recién llegados, y de esta manera dicen que Tezcatlipuca es el dios de los de Tlamanalco, porque le trujeron consigo, y Huitzilopochtli es el dios de los mexicanos, porque le trujeron consigo [...] y así esta Iglesia nueva quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, está todavía bien lastimada y arruinada.<sup>13</sup>

Durante el siglo XVII, virreyes, arzobispos e inquisidores de Nueva España tuvieron como preocupación central el renacimiento de la idolatría. Las evidencias de esta actitud son múltiples,

---

<sup>12</sup> Maurer (1984: 150).

<sup>13</sup> Citado por León-Portilla (1974: 15).

baste citar la *Breve relación* de Pedro Ponce (1610), el *Tratado de las supersticiones* de Hernando Ruiz de Alarcón (1629), el *Manual de ministros de indios* (1656) de Jacinto de la Serna y la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca* (1656) de Gonzalo de Basalobre. La religiosidad popular, pese a todo, resistió los efectos de las acciones represivas.

Ciertamente, la catequesis no borró los fundamentos del pensamiento religioso autóctono. Un complejo proceso dialéctico signado por la resistencia, la reelaboración simbólica y el sincretismo sería el resultado final del quehacer evangelizador. Se explica así, como lo hace notar Gibson, que la comunidad de los santos fuera entendida por los indígenas como un panteón de deidades antropomórficas y no como intermediarios entre Dios y los humanos. De manera semejante:

El símbolo de la crucifixión fue aceptado, pero con una preocupación exagerada por los detalles de un acto de sacrificio. El Dios cristiano fue admitido, pero no como una deidad exclusiva u omnipotente. El cielo y el infierno fueron reconocidos, pero acentuando sus propiedades concretas y con atributos paganos intrusos. El culto cristiano fue aceptado sin una distinción entre los grados de adoración y los indígenas siguieron actuando como si el objeto de adoración descansara en el que rinde culto, para su sustento y mantenimiento. Los indígenas se confesaron, pero la preferencia azteca por la confesión en tiempos de crisis competía con el requisito cristiano de que la confesión se realizara por lo menos una vez al año. Los indígenas aceptaron el concepto del alma, pero lo entendieron a los animales y a los objetos inanimados.<sup>14</sup>

En otro estudio examiné la persistencia de los cultos prehispánicos durante el periodo colonial, subrayando su vinculación a las actividades económicas, la ordenación social, el ciclo vital y

---

<sup>14</sup> Gibson (1976: 103, 106).

la cosmovisión.<sup>15</sup> Señalé también los posibles factores que determinan su presencia en las comunidades indias de nuestro tiempo, dependiendo de diferentes dinámicas de índole transculturativa, así como de la configuración cultural y la cohesión social interna de los grupos étnicos que entraron en contacto. Desde luego, estos fenómenos acusan singularidad, es decir, no pueden explicarse de manera genérica. Acomodamientos institucionales, reelaboraciones simbólicas, soluciones sincréticas, paralelismos cúlticos, son productos que forman parte de las diversas manifestaciones de la religiosidad popular, contextualizados en el proceso dialéctico que implicó la extinción, transfiguración y continuidad de las antiguas formas del pensamiento religioso mesoamericano.

Las reflexiones anteriores conducen, necesariamente, al carácter residual de las formas religiosas, cuyo análisis debe enfrentarse partiendo de la simultaneidad de la base material y de la superestructura. En tal perspectiva, considero que el pensamiento religioso se desarrolla y transforma como una entidad con sustantividad propia y autonomía relativa. Reitero: las propiedades retentivas de las ideologías religiosas deben examinarse identificando sus raíces terrenales, el proceso de transformación que les ha afectado, su cohesión interna y la influencia recíproca que mantienen con los diversos órdenes sociales. Es evidente, desde esta perspectiva, que la presencia de los elementos religiosos no depende de factores coyunturales; al contrario, su forma y contenido debe referirse, necesariamente, a determinantes arraigados en la formación economicosocial.

Vale la pena insistir en un hecho fundamental: la articulación simbólica de los númenes prehispánicos (en sus diversas

---

<sup>15</sup> Véase Báez-Jorge (1988: 174 ss).

advocaciones) con sus paralelos hierófanicos en el contexto del catolicismo (las vírgenes, los santos, Jesucristo, etc.) es el factor condicionante de los fenómenos de sustitución, asimilación y síntesis, signados siempre por su carácter selectivo. En todo caso, comparto el punto de vista de Alfredo López Austin, quien subraya la naturaleza de *hecho histórico* del complejo religioso mesoamericano, señalando que:

...no se resuelve el problema al afirmar que la religión antigua tuvo tanta fuerza que sus creencias persisten hasta nuestros días, o, por el contrario, que la introducción del cristianismo hace impropio cualquier comparación entre las antiguas concepciones religiosas y las actuales. Las religiones actuales no son, evidentemente, una nueva versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas; pero, pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana.<sup>16</sup>

Antes de pasar revista a algunas de las modalidades que asume la devoción a los santos en las comunidades indígenas, conviene recordar que, en tanto expresiones de la religiosidad popular, integran valores tradicionales caracterizados por una singular dinámica sociocultural, en torno a la cual se manifiestan la resistencia y la identidad étnicas en el marco social de las contradicciones clasistas, y la condición subalterna que la población india mantiene en la formación economicosocial.

## II

Atendiendo los relatos registrados por Zingg, el héroe cultural *Kauymáli* pintó los retratos de los santos venerados por los huicholes, además de “escribir” sus costumbres. Anunció, también, la llegada del *Santo Cristo* a los mexicanos.

---

<sup>16</sup> López Austin (1994: 11).

Mítico artesano, *Kauymáli* fabricó un arco para el violín de San José, el cual se transformó en bellas flores. La Virgen de Guadalupe (según cuenta un relato) pidió a *Kauymáli* que le hiciera cinco vasijas votivas, que habrían de ponerse a sus pies. Las vasijas salieron del mar y se depositaron en el altar guadalupano. La narración prosigue así:

Después de esto la Virgen exigió que le colgaran sobre el pecho un ramillete de cinco flores, que había sido hecho por San José. Las flores penetraron en los cuerpos de los santos convirtiéndose en sus corazones. Es por esto que sus corazones ya no se les ven por fuera [...] Las flores que tenía dentro de su cuerpo San José se transformaron en niños. Las de la Virgen entraron en su vientre y se transformaron de la misma manera. Entonces *Kauymáli* les ordenó que copulasen; los santos así lo hicieron, quedando comprometidos para casarse.<sup>17</sup>

Los huicholes identifican al Padre Celestial (deidad cristiana) con el Padre Sol. Jesucristo y la Virgen de Guadalupe (a quien imaginan esposa de San José) completan La Trinidad. En uno de los relatos míticos se explica:

San José estaba casado con la Virgen de Guadalupe pero él sospechaba que había cometido adulterio, por cuanto había sido forzada en una camorra de borrachos de tipo huichol. Puesto que en sus forcejeos la Virgen se había ensuciado sus ropas de tierra, el padre-Sol le dio vestiduras nuevas y espléndidas y ordenó que fuese adornada con hermosas flores. Ordenó que ella ascendiera con él [...] Parte de la doctrina católica de la concepción de la Virgen tiene un equivalente huichol pagano, que se utiliza en el ciclo mítico cristiano. La sustitución usada es una variante del pintoresco concepto pagano de la concepción mágica de las mujeres mediante flores dadas por un dios, que ellas esconden en sus ropas para mostrárselas al marido o a la madre. Sin embargo, en el caso de la Virgen,

---

<sup>17</sup> Zingg (1982: II: 255 ss, 260).

así como también de San José, Jesucristo es concebido a partir de cinco flores colgadas de ellos. Las flores penetraron en el vientre de la Virgen y en el corazón de San José.<sup>18</sup>

Al igual que el Santo Cristo, los santos son llamados “delicados” (es decir, “sagrados” o “intocables”). Los huicholes conciben sus atributos de manera muy diferente a la establecida en las hagiografías aceptadas por la Iglesia católica. A Santiago Apóstol (santo patrono del “arte de cabalgar”) se le imagina hijo de un huichol pobre, débil y haragán, que “fue seducido por una mujer rica” en una fiesta. San Nicario está presente en la mitología como un niño huérfano que salva a seis hermanos del vampiro tukákame. San Miguel fue “el águila que se hundió en el mar en el sitio donde el Santo *Cristo* había surgido y donde se halla su cruz”.

De Santa Magdalena se dice que “nació junto al mar”, como consecuencia de un mandato del Padre Sol.<sup>19</sup>

Recordemos lo indicado por Carrasco (ver capítulo primero) en relación con la religión de los tarascos modernos, a la que define como “básicamente cristiana”. Advierte, además, su condición de “catolicismo popular” que, aunque acepta al dios cristiano creador supremo, “gira principalmente alrededor de los santos”. En esta perspectiva señala:

Los santos son los hijos de Dios, así como los que siguieron a Cristo cuando vino a la tierra, y en general la gente que vivió alguna vez en el pasado y ganó “la santidad”. Un santo masculino se llama en Tarasco tata dios, literalmente “padre o señor dios”; término que también puede ser aplicado al Creador. Los santos femeninos se llaman nana yurhis, madre o señora virgen, término que se refiere tanto a la Virgen como a cualquier santa.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.

<sup>20</sup> Carrasco (1970: 60).

La particular concepción religiosa de este grupo es advertida por Carrasco cuando consigna:

El misterio de la Trinidad no es bien conocido por los tarascos. Cristo es el único tata dios más importante. Algunas veces se le considera igual a Dios, pero más a menudo es sólo su hijo. En algunos mitos es el hermano de otros santos como Santiago o aun hermano del Diablo. Tampoco está claro si los varios Cristos venerados en diferentes lugares son en realidad el mismo Dios. De los Cristos de San Juan, Timgambato, Zopoco y Santa Fe, por ejemplo, se dice que son cuatro hermanos. En forma semejante las diferentes vírgenes locales se les considera seres sobrenaturales distintos.<sup>21</sup>

Carrasco llama la atención sobre el hecho de que tan importante es la entidad sobrenatural como su imagen conservada en una iglesia o capilla, aunque el cielo es también su morada. Precisa que la imagen, en muchos casos,

...parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo. El folklore es rico en leyendas sobre la aparición de imágenes, es decir, del santo. A menudo las imágenes parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios de su viaje se ven en la imagen. La gente también trata a la imagen como a una persona; los obsequios que le hacen son a menudo vestidos. La imagen puede ser sacada cuando no ha llovido, de manera que pueda ver por sí misma la necesidad que hay de lluvia; o, en casos de brujería, se la encarcela en una cajón hasta que proporcione ayuda.<sup>22</sup>

Por otra parte, el citado autor subraya la relación que guarda el patronazgo de los santos con los grupos sociales. Así, todos los

---

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 61.

pueblos (y sus barrios) y los oficios tienen un patrón, considerado “representado y protector sobrenatural”. En las hagiografías locales los santos aparecen estableciendo en los pueblos los oficios característicos. Se advierte también “una división del trabajo entre los santos”, en tanto cada uno se invoca para auxiliar en determinadas actividades humanas, o bien personifica elementos naturales:

Se pide la ayuda sobrenatural del patrón del grupo al que uno pertenece, o del santo que está encargado en particular de lo que uno desea obtener. Por ejemplo, la Virgen de la Salud de Pátzcuaro es útil en caso de enfermedad; San Antonio es bueno para conceder hijos. Además, a los santos más populares se les pide toda clase de cosas. La reputación del santo y la devoción personal deciden a cuál se le va a pedir. Los más famosos en la región tarasca son los Cristos de San Juan, Carácuaro y Araró, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Salud de Pátzcuaro, el Señor del Rescate (un ecce homo de Tzintzuntzan), San Antonio de Morelia y varios otros.<sup>23</sup>

Carrasco explica la dinámica particular que caracteriza el culto a los santos; refiere el surgimiento de devociones a nuevas imágenes que se tornan famosas, mientras que “otras pierden importancia”. Este fenómeno determina que, en ocasiones, la imagen más importante del poblado no sea la del santo patrón; es el caso de los Cristos de Parangaricutiro, Tingambato, Zopoco, Santa Fe y el Señor del Rescate de Tzintzuntzan. Las relaciones establecidas con los santos siguen un perfil singular:

Una persona que necesita ayuda pedirá a un santo determinado que lo cure de su enfermedad, o le pedirá éxito en su viaje o en cualquier otra empresa; invocará al santo cuando se halle en peligro o en un accidente o le pedirá un hijo o que le ayude a encontrar un animal perdido. Generalmente se hace una manda a cambio de la ayuda

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

sobrenatural prestada por el santo. A menudo esta manda es la promesa de patrocinar una festividad o participar en ella como danzante. Y aun cuando la manda sea de naturaleza diferente, la asistencia a la festividad del santo es la regla por lo general.<sup>24</sup>

R.A.M. van Zantwijk (a diferencia de Carrasco) advierte que la religión de los tarascos se cimienta en “una estructura pagana”; sus reflexiones se fundan en la investigación de campo realizada en Ihuatzio. En su perspectiva,

El sistema de actos religiosos ceremoniales todavía es parte integrante de la vida diaria [...] La gente trata con los dioses casi de la misma forma que con las personas prominentes e influyentes de su ambiente social. No hay diferencia de fondo entre la manera en que saludan a un jefe, un principal o un “pasado”, y la manera en que hablan con los santos; cuando mucho será una diferencia en el grado de dignidad.<sup>25</sup>

Los aldeanos de Ihuatzio involucran a los santos en la vida cotidiana, relación que se establece con base en el principio de reciprocidad. Se les ofrenda en espera de recompensas múltiples: lluvias oportunas, curaciones, éxito social, pesca abundante, ganancias en la actividad comercial. Sin embargo, como advierte Van Zantwijk,

Si las ofrendas y devociones no reciben su premio, se puede castigar a los dioses [santos], incluso azotando a las imágenes o arrastrándolas en el suelo, y se llega a amenazarlos con el desquite. Hay que advertir que esto sucede sólo cuando los tarascos de Ihuatzio están convencidos de haber cumplido fielmente sus deberes para con los santos. Si acaso temen no haber cumplido como se debe propiciar a los dioses, hacen ofrendas mejores y muestran más fiel devoción.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>25</sup> Van Zantwijk (1974: 165).

<sup>26</sup> *Idem.*

Ocho son los santos que se festejan en Ihuatzio:

1. La Virgen de la Soledad (fiesta movable en febrero).
2. La Madre Mayol (fiesta movable en Cuaresma).
3. Nuestro Amo (fiesta movable en Semana Santa).
4. San Antonio (13 de junio).
5. La Virgen del Tránsito (la Asunción, 15 de agosto).
6. San Nicolás Tolentino (10 de septiembre).
7. San Francisco (4, 5 y 6 de octubre).
8. La Virgen de Guadalupe (12 de diciembre).

Las celebraciones más importantes son las de San Francisco (santo patrón del pueblo) y la correspondiente a la Virgen de Guadalupe. Atendiendo a lo señalado por Van Zantwijk, San Francisco “tiene preeminencia entre los santos”. Así, indica que: “Tal vez sustituyó a Kurikaweri, que tenía ahí su templo mayor [...] Es curioso que todos en Ihuatzio sepan el nombre del más grande dios prehispánico, el dios de los Wakixecha, y nunca lo confundan con Kueráhperi como sucede con los mestizos”.<sup>27</sup>

Las conclusiones de Van Zantwijk respecto de la religión de los isleños de Ihuatzio revisten especial interés. Considera que adoran a los santos “como si fueran dioses”. Advierte sus implicaciones terrenas sin dejar de señalar su condición celestial. En la aldea, la Iglesia católica romana se incorpora “en una organización indígena firmemente cerrada”, asumiendo un carácter “predominantemente tradicional”. Empero, “los conceptos cristianos apenas han penetrado”. Desde este marco analítico, señala:

Es mucho más importante determinar si una religión, como la de los habitantes de Ihuatzio, ha conservado los elementos esenciales del sistema religioso autóctono o si sus conocimientos religiosos

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 190.

originales han sido sustituidos por elementos fundamentalmente cristianos o de algún otro tipo. En otras palabras, la cuestión es saber si los elementos nuevos, cristianos o no, han llegado a formar parte integrante de la antigua estructura religiosa indígena, o se han adaptado a ella, o si la religión es una estructura esencialmente cristiana, con adiciones de elementos autóctonos.<sup>28</sup>

Atendiendo el análisis de Thomas B. Hinton, los coras remodelaron su panteón

...seleccionando los tres dioses indígenas que más se parecen a las tres supremas divinidades cristianas: el Padre, el Hijo y la Virgen María, y han puesto más énfasis sobre éstos, descuidando a otras deidades. La multitud de dioses, aunque reconocidos, han sido reducidos a Taquatsi o espíritus, parecidos a los santos de la Iglesia.<sup>29</sup>

En efecto, los coras equipararon a los santos con las deidades indígenas, y operan –al decir del citado autor– de la misma manera que éstas. Así, las fiestas de la Iglesia son consideradas como una “costumbre adicional”, fundamental para el “servicio de los sobrenaturales”. La ausencia de sacerdotes católicos en los pueblos coras durante largo tiempo no ha afectado el desarrollo de estas celebraciones.

San Miguel es identificado con *Tahás* (nuestro hermano mayor), uno de los integrantes de la *trinidad cora*, formada, además, por *Tayaó-Cristo* (Nuestro Padre, el Dios del Sol), y *Tatí* (Nuestra Madre, Madre de la Tierra), asociada con la Virgen del Rosario. Hinton advierte que:

...en su papel de San Miguel, Tahás actualmente es un Dios llamado en español El Dios Lucero, quien es el héroe de la cultura, vástago del Dios Sol y de Tatí, y es el matador de la gran serpiente

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>29</sup> Hinton (1972: 33).

Cucú. Armado con arco y cinco flechas mata al monstruo y asegura la sobrevivencia del hombre [...] Cada mañana Tahás [...] precede al Padre Sol y con sus armas mata de nuevo a la gran serpiente, que se retira al mar del oeste, mientras el Sol la reemplaza con la luz del día. Es obvia la semejanza entre Tahás y el San Miguel de los cristianos.<sup>30</sup>

En su notable estudio sobre la religión de los totonacas de la sierra de Puebla, Alain Ichon explica que el cristianismo fue adaptado a los conceptos y mitos tradicionales. Indica, asimismo, que

...sobre el plan de la forma, el hecho más notable es que numerosas divinidades totonacas fueron dotadas de nombres de santos católicos (no digo de santas pues éstas constituyen una cohorte impersonal que lleva el nombre colectivo de “Madres”); las santas jamás son invocadas individualmente. Los santos a su vez son agrupados bajo el nombre colectivo de “Padres”; son también personalizados e intervienen a ese título en todos los escalones de la jerarquía divina.<sup>31</sup>

Ichon explica que en el bautizo católico de las divinidades totonacas deben destacarse dos hechos: 1) a una sola divinidad corresponden, frecuentemente, diferentes nombres de santos (hasta seis para la Luna); de manera inversa, un mismo nombre de santo puede corresponder a muchos Dueños (o divinidades) y a uno o diversos animales asociados a éstos: Francisco (el Sol) designa al gavilán, y al pajarito *qolu' ciwis* que descubre el Sol-Maíz; Manuel (la Luna) se identifica con la codorniz, etc.; 2) la elección del nombre del santo resulta de la simple asociación de ideas, o de algún rasgo particular de la vida de éste, que se relaciona con “las atribuciones de la divinidad pagana relativa”. El autor precisa, además, que:

---

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> Ichon (1973: 164).

Es cierto que una vez adherido su nombre a la divinidad totonaca ya no queda gran cosa del santo católico. Podría decirse que los totonacas –por hacer trueque tal vez con los religiosos que los evangelizaran– paganizaron a los santos católicos sin guardar de éstos sino los rasgos que podrían corresponder a sus propias divinidades. Puede uno preguntarse si la Iglesia tuvo su parte en ese ingenuo ensayo de sincretismo o de sustitución que refleja, sin embargo, un certero conocimiento de los evangelios y de la vida de los santos.<sup>32</sup>

Ichon señala que en la cúspide de la antes referida jerarquía divina se ubica a San Juan Bautista, llamado en totonaca *Ak-tsini* (“aquél que hace temblar”) o San Juanito. Con el nombre de San Juan Tamaris se designa a uno de los cuatro pilares del mundo, y uno de los cuatro grandes truenos. Su función como dios del agua –aprecia el precipitado autor– lo sitúa por encima de “esas deidades secundarias”. Es una deidad complementaria del Sol-Dios del Maíz.<sup>33</sup>

Por lo que hace a los nombres de los Dueños, las asociaciones parecen más claras, al decir de Ichon:

...el Dueño del Monte, patrón de los cazadores, es San Juan, San Eustaquio o San Pascual. San Florencio, Dueño de las abejas silvestres, fue un solitario, representado siempre en los cromos católicos cubierto con una zalea, rodeado por animales y colmenas.

San Miguel Arcángel se ameritaría como Patrón del alimento más importante después del maíz: el frijol. Además, su aniversario coincide con las siembras.

San Antonio tenía los dones de ubicuidad y de adivinación. Y San Martín, oficial de caballería antes de su conversión, debía encarnarse en el mestizo a caballo, “guardián del ganado”. Es sorprendente la rapidez con la que San Martín Caballero fue destronado de los altares familiares y sustituido por un joven santo peruano de color:

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 167-168.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 126.

San Martín de Porres. Así como los bovinos han sido siempre privilegio de los mestizos ricos, San Martín Caballero nunca fue un Santo verdaderamente indígena.<sup>34</sup>

La reelaboración de los símbolos religiosos y su transformación en sistemas de defensa cultural y reafirmación étnica son examinados por Elio Masferrer en su estudio sobre la

Semana Santa de los totonacas de la Sierra Norte de Puebla. El autor advierte la refuncionalización de las deidades cristianas a partir de la tradición religiosa indígena, en cuyo ámbito el concepto de Dios “no tiene relevancia”. Después de indicar la identificación de la Virgen de Dolores con *Tonacayohua* (la esposa del Sol en la cosmovisión totonaca), Masferrer advierte:

Pasemos a revisar las imágenes masculinas: todas las imágenes empleadas a excepción de San Pedro y San Juan son representaciones de Cristo en distintas etapas de la Pasión; sin embargo, este elemento de la ortodoxia católica no es visto por los totonacas de esta manera. Cada imagen es independiente de la otra y presenta distintos personajes en un sistema de dioses o “santos” que les es peculiar.

Padre Celestial (Jueves Santo) es concebido como creador del mundo y del universo: simultáneamente con éste, el Nazareno está en la cárcel (también es Cristo) y nuestro Señor Jesucristo o Sucristo está tapado por una tela blanca. Durante el Jueves Santo vemos entonces tres imágenes de Cristo con nombres diferentes y con roles distintos. Esta situación se explica con la imagen de la Santísima Trinidad que está en muchos altares familiares totonacas (y que la Iglesia oficial quiere eliminar). La Santísima Trinidad son tres Cristos platicando entre sí. Entonces podemos inferir que se trata de la Santísima Trinidad presenciando la “muerte” de uno de sus componentes. Forma peculiar de entender “que es uno y trino al mismo tiempo”.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>35</sup> Masferrer (1996: 89).



San Juan Bautista, óleo, siglo XVIII. Diego de Cuentas.

Los otomíes de Tenango de Doria llaman a los santos *Zidahmu*, término que puede traducirse por “grandes señores venerados”, de acuerdo con lo apuntado por James W. Dow. Se representan en imágenes de madera tallada (al estilo español) que se conservan en los oratorios, las casas y en las iglesias, y se les maneja “con un ritual sumamente cuidadoso”. Los *Zidahmu* prácticamente son los únicos “seres sobrehumanos” que reciben culto público en la sierra alta, y se parecen a los “antiguos” (ídolos que forman parte de un panteón secundario muy variado) por cuanto hace a la devoción que reciben en el hogar. Dow indica que:

Algunas personas creen que las imágenes están vivas, mientras otras creen que [...] no son más que madera y que los *Zidahmu* viven en el cielo y bajan a los oratorios para las ceremonias. Se dice que Dios guía la mano del tallador cuando manufactura una imagen. Casi todos creen que la fe en el *Zidahmu*, intermediario de Dios, le da poder para ayudar al hombre. Se dice que las imágenes son la “prueba de que Dios ha venido a nuestra tierra”. Los *Zidahmu* transmiten las peticiones a Dios, Ojá, y pueden obrar milagros en el corazón de la gente, pero si la gente les pierde la fe los *Zidahmu* los abandonarán.<sup>36</sup>

Los rituales (“costumbre”) en torno a los *Zidahmu* son prioritarios para la comunidad. Una vez cumplidos se pueden atender los servicios públicos (por ej. reparar la escuela o construir el camino). Cuando el pueblo padece una desgracia, ésta se refiere a quienes no rindieron “el debido culto” a su *Zidahmu*. Así, se cuenta que durante la víspera de Navidad, en un poblado se cayó la imagen de San José, rompiéndose su cabeza; “esa noche no nació el Niño Dios” y sucedieron dos cosas terribles: una mujer estuvo al borde de la muerte al dar a luz, y el

---

<sup>36</sup> Dow (1974: 99, 104).

padre de la niña que tiró la imagen murió antes del año.<sup>37</sup> Los *Zidahmu*

...tienen la obligación de velar por el grupo, ya que el grupo los honra como es debido. Los representantes del grupo ante los *Zidahmu*, al igual que los chamanes, son hombres con zaki fuerte, pero su zaki sólo se puede manifestar para el bien, especialmente el bien de todo el grupo.<sup>38</sup>

En razón de lo anterior, se explica que los hombres que tratan con los santos sean “intachables como portadores del grupo”; apoyan a la comunidad redistribuyendo los alimentos en las fiestas devocionales. Los hombres que organizan estos rituales ganan respeto, autoridad y prestigio dado que establecen relaciones de reciprocidad con el *Zidahmu*.<sup>39</sup>

En opinión de Veronique Flanet, los mixtecos de Jamiltepec invocan a los santos para dirigirse a Dios, quien les resulta “demasiado abstracto” para entrar en contacto con él. Por el contrario, los santos (en tanto “personificaciones elaboradas por el grupo”) están próximos al individuo, son tangibles; en ellos se reconoce “el poder divino”. La autora explica, además, que:

...el término “santo” tiene una significación diferente de la que posee originariamente en el catolicismo romano; Cristo es llamado “Santo Cristo”; por otra parte, el santo designa también “imagen”, la imagen material, la estatua. El concepto de imagen desborda su sentido literal: cubre no solamente la designación de la representación material del santo sino que está investida de los mismos poderes milagrosos de éste; el lenguaje consciente utiliza indiferentemente uno u otro término.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 108. El zaqui, según Dow, es la “fuerza viva de los seres”. Puede traducirse como “alma”. Es la esencia vital que compone una personalidad.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>40</sup> Flanet (1977: 84).

En mixteco, “santo” se traduce *tuu mañi ini* (“hágame el favor”). Flanet se adentra en el trascendente papel que se otorga a los santos para propiciar la lluvia. El 3 de mayo el sacerdote celebra la Misa de Rogativas, al término de la cual se integra una procesión encabezada por los ancianos; la imagen de San Miguel preside el cortejo, seguida por la del Señor de la Humildad. Los cantores entonan la Letanía de Todos los Santos:

...los notables mixtecos van a “traer la lluvia” al cerro Tres Cruces (o Grande), luego a la Cruz de Larca, cerca del cementerio; esos sitios altos donde se celebra el rito de la lluvia están situados en la cima de un monte. Todas las semanas los mandones van “a buscar la lluvia” hasta que llega –por lo general, cuando más tarde, a mediados de junio– [...] Si las primeras demandas no han sido cumplidas, quiere decir que el santo no ha sabido hacerse escuchar por Dios...<sup>41</sup>

Cuando los oficios de intermediación atribuidos a los santos fallan, los mixtecos de Jamiltepec se valen de diversos medios para propiciar las lluvias:

...un año sacaron a San Miguel de la capilla y lo dejaron todo el día a pleno sol “para que sufra el calor y le pida a Dios la lluvia con más fervor” y “a la tarde las nubes se formaron y llovió al día siguiente”. También suelen bañar al santo o a la Cruz; este ritual tiene lugar a mediodía, en Atotonilco, y consiste en meter los pies del santo o de la Cruz en agua mientras los niños los rocían con agua. Si el 15 de junio la lluvia no se produce, entonces se lleva a la Virgen a Atotonilco o al Monte de las Tres Cruces o a la Cruz de Lorca, donde se reza un rosario (acompañado de ofrendas de flores, de copal y de veladoras).<sup>42</sup>

Por cuanto hace a los tojolabales, Mario Humberto Ruz explica que la evangelización logró que la influencia cristiana trans-

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 83.

formara la cosmovisión de este grupo étnico, propiciando “conceptos sincréticos que en ocasiones comparten con otras comunidades indígenas mesoamericanas”.<sup>43</sup>

El *sat k'inál* es el espacio donde imaginan que habita *Ajwá-laltik Dyos* (“nuestro señor Dios”). Dependiendo directamente de esta deidad central, pero habitando en la tierra, se conciben otros “dioses”, la mayoría de ellos incorporados a la cosmovisión tojolabal por las prédicas de los dominicos. Advierte el autor que:

Son estos dioses quienes, por encargo de Dios, fundaron los pueblos donde habitan y se les venera, y a los que protegen. Así, Santo Domingo de Guzmán fundó Chonab (Comitán); Santa Margarita, la cabecera municipal; San Mateo, Ixtatán; San Carlos, Altamirano; etcétera.

Algunos de ellos han sido adoptados por la tradición local, al parecer tratando de justificar una presencia que a primera vista se antoja extraña. Se aduce así que fueron los santos Mateo, Carlos, Bartolo[mé] y Tomás quienes llamaron al rayo para que perforara la roca donde la hormiga escondía los granos de maíz, después de los cataclismos que destruyeron al primer mundo.<sup>44</sup>

Los santos se imaginan vinculados a aspectos fundamentales para la vida comunitaria. Así, según explica Ruz, la devoción a Santo Tomás (patrono del pueblo tzeltal de Oxchuc), se remonta a la erupción del Santa María (en 1902), “cuando peleando contra San Mateo, logró evitar que la ceniza que éste enviaba desde el volcán acabara nuevamente con el género humano”.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Ruz (1982: 45).

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 53.

Por otra parte, el citado autor consigna la reducción devocional en torno a San Caralampio, imagen que en la antigüedad recibía especial veneración, la cual alentaban los hacendados enviando a sus peones a la festividad correspondiente para propiciar, de tal manera, los favores del santo.<sup>46</sup>

En su ya citado estudio sobre la religiosidad popular de los tzeltales de Guaquitepec, Eugenio Maurer explica que las funciones de las antiguas divinidades coinciden con las de los santos, concretándose la integración entre ellos. La relación entre los santos patronos y la identidad comunitaria es evidente; los habitantes de cada poblado son los “servidores exclusivos del santo”: le pertenecen, y él, a su vez, les pertenece. De tal manera, cada comunidad considera a su patrono más importante frente a los de otras localidades.<sup>47</sup> El autor advierte:

Notemos que el culto exclusivo al santo patrono es un elemento importantísimo en la religión tradicional puesto que refuerza la identidad y la unión de cada sociedad indígena. Sus guerreros son los únicos que pueden borrarlo, y a su modo propio. Además, es una manera de distinguirse y aun de oponerse a los ladinos, tanto por la forma de las celebraciones como porque ningún ladino participa en ellas.<sup>48</sup>

El fenómeno antes señalado determina que cuando un santo es patrono de dos comunidades, debe “desdoblarse” en “dos personas distintas”, dado que –como lo advierte el autor– mantiene relaciones “no iguales con dos pueblos diferentes”. Para los tzeltales, los santos cumplen su función de protectores en tanto se concibe que viven sobre la tierra. No podrían tener “estas relaciones íntimas con sus protegidos si se encontraran lejos”.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>47</sup> Maurer (1984: 187-188 ss).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 192.

La apropiación de los santos por parte de las comunidades se realiza, también, por medio de su indumentaria. Al respecto, Maurer indica:

Hemos visto más arriba que los santos de Guaquitepec tenían ropas tzeltales hasta que un cura hizo que se les vistiera a la ladina. Hay que notar aquí que la forma de vestirse, propia de cada pueblo, proviene del modo como está vestido su santo patrono (comunicación personal del profesor Julian Pitt-Rivers). Así como los vestidos de la gente de cada pueblo, ligeramente diferentes, sirven para distinguir a los habitantes de un poblado de los de otro, así también sucedería con los santos: su traje indicaría claramente su pueblo, y revelaría hasta qué punto se les considera como miembros de la comunidad.

En efecto, para los tzeltales es inaceptable que los santos estén desnudos o, mejor dicho, semidesnudos, como San Juan Bautista, San Sebastián, etcétera.<sup>50</sup>

Un aspecto de especial interés en la devoción de los tzeltales hacia los santos se refiere a la manera de invocarlos. Al dirigir su súplica hacia un santo en particular, el creyente les habla (“platica”) también a los demás, y su charla con ellos “será más o menos larga” atendiendo a la importancia que tengan en el pueblo y la región. “Las plegarias tzeltales no se formulan una sola vez, se repiten, tal como corresponde a una cuestión oral, en donde las repeticiones son necesarias a fin de que se retenga mejor lo que se ha escuchado”.<sup>51</sup>

Maurer es explícito al señalar que Cristo, la Virgen y los santos no se consideran como ejemplos que los tzeltales deban seguir, ni son tampoco “legisladores directos”. Este papel corresponde a los ancestros y se afirma que lo que ellos orde-

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 196.

naron o instituyeron es resultado del mandato de Dios mismo (o de los santos). Así, los *jMe'jTatik* (ancestros) vienen a ser

...una especie de encarnación de Dios y de los santos, sus enviados.

Añadamos, por fin, que la autoridad de los ancestros se encarnaba visiblemente en los Trensipaetik o ancianos. No hallé ninguna afirmación explícita al respecto, sino que bajo mi hipótesis es que a los Alkales, a los jueces y a los capitanes, quienes reciben su autoridad directamente de los Trensipaetik, se les aplica el calificativo de santos, al igual que la vara o bastón, símbolo de autoridad.<sup>52</sup>

De acuerdo con este orden de ideas, Maurer concluye señalando que, para los tzeltales de Guaquitepec, la autoridad desciende no de las antiguas divinidades, sino del “miembro espiritual cristiano tzeltalizado”, a través de los *jMe'jTatik*, para llegar finalmente a las autoridades del poblado. De tal manera, “los santos patronos cristianos y los *jMe'jTatik* tzeltales legitiman la organización sociorreligiosa de la comunidad y le proporcionan una estabilidad perfecta.”<sup>53</sup>

Los tzeltales denominan a los santos *Diosetik* o *Santohetik*; consideran que el Señor y Dueño de los santos es Dios, fue él “quien los envió al mundo”. No se les considera como seres totalmente semejantes a los hombres dado que “no comen”; consideran que sus imágenes (al igual que la de Cristo y la Virgen) están “realmente vivas”, sin importar que hayan sido fabricadas por los hombres.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 111-112. Para entender en toda su amplitud la concepción tzeltal de los santos, tiene especial interés el siguiente comentario anotado por Maurer: “Diego de Mazariegos fue uno de los conquistadores a quien la Iglesia nunca canonizó. Sin embargo, ellos lo invocan del modo siguiente: *Kuxul winik j Tat* – hombre vivo, nuestro padre. Uno de los posibles orígenes de esta ‘canonización’ es el siguiente: quizás los misioneros les hayan hablado de él

En relación con los zapotecas de *zaaguidxi* (Tehuantepec), Guido Münch explica que las manifestaciones de la antigua religión indígena adquirieron mayor esplendor y, desde luego, un nuevo significado, al ser cristianizadas por los misioneros. Este “proceso de ajuste” posibilitó la evangelización. Así, explica que:

Los santos son intermediarios de Dios en la Tierra, intervienen para que los *binigulaza* [antepasados] vayan al *sha iba* o cielo, salgan del *gabia* o infierno; también para que los vivos se liberen de los *biniyaba* o espíritus malvados del infierno. El santo cuida al pueblo de cualquier desgracia y da todo tipo de bienes a la gente. El compromiso divino del hombre es cumplir con las costumbres ancestrales creadas por los *binigulaza* para festejar al santo.

Münch anota que las fiestas religiosas zapotecas expresan una notable influencia de la cultura del sur de España, particularmente de las provincias de Huelva, Málaga, Cádiz y Sevilla. Advierte la fusión de las tradiciones milenarias mediterráneas con las indígenas, y subraya la importancia de la liturgia católica en la dinámica de la reinterpretación ceremonial. En este estudio etnográfico destaca el calendario de las principales festividades de la región de Tehuantepec, toda vez que, como aprecia el citado autor,

El tiempo sagrado existe todo el año [...], se puede participar en él cuando uno quiere estar en la fiesta de los vecinos y ellos tienen la obligación de asistir a la propia [...]; el ritual ancestral está presente en todo momento, renovando la cohesión de la sociedad y la identidad zapoteca.<sup>55</sup>

---

como de un gran bienhechor, ya que habría contribuido a traerles la religión católica. Entonces, puesto que los santos eran sus bienhechores, ¡Mazariegos se convirtió en un Santo!”.

<sup>55</sup> Münch (1984: 103, 111, 130).

El ya citado estudio de Jacques Galinier sobre el cuerpo, la cosmología y los rituales otomíes, señala que el culto a los santos se ha confundido

...con un sector especializado de la devoción a las deidades que encabezan el panteón local, convirtiéndose en el símbolo epónimo de cada comunidad (San Lorenzo, San Pedro, San Pablo, Santa Mónica, etcétera). Los santos han adquirido el rango de marcadores toponímicos y por lo tanto de puntos de referencia con relación a categorías espaciotemporales. Aún hoy día siguen siendo identificados con puntos cardinales y con tiempos sociales específicos. De este modo, los “ángeles” hacen las veces de figuras modernas de las deidades cariatídes prehispánicas que sostienen el espacio terrestre, como lo atestiguan las “promesas” de los voladores, dirigidas a los cuatro puntos cardinales y que incluyen invocaciones a los santos más importantes de la comunidad.<sup>56</sup>

Galinier considera que fue precisamente por intermedio del culto de los epónimos como se concretó la fusión de la concepción cristiana de un Dios único, con la ideación indígena de la deidad solar. Advierte, además, que la rápida asimilación de los santos al panteón vernáculo posiblemente puede explicarse en su carácter antropomorfo, que permitió asignarles funciones y propiedades análogas a las de los dioses autóctonos. Así, señala que

San Miguel aparece, por ejemplo, en el pueblo que lleva ese nombre, como un personaje bastante aterrador, con ciertos atributos muy semejantes a los del Señor del Monte. Por otra parte, convendría cotejar la percepción de los santos en la cosmología otomí con la presencia de estatuas en la iglesia, a las que eran atribuidas propiedades milagrosas o mágicas. Uno de los santos de San Pablito, según la tradición oral, se despertaba por la noche tras haber sido restaurado por un carpintero de Pahuatlán, y se dedicaba a orar por el pueblo...<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Galinier (1991: 69).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 73.

En la perspectiva trazada en el revelador estudio de Galinier, el culto a los santos surgió de los primeros intentos de los misioneros por “estabilizar” y controlar “a las comunidades alrededor de las devociones locales”, y cobró “impulso espontáneo” de acuerdo con la iniciativa de los propios indios. La ausencia del clero contribuyó a la “proliferación exuberante” de devociones a santos autónomos, que al correr de los años “se transforma en un marco institucional gracias al cual será preservada la pluralidad de rituales consagrados a las imágenes del antiguo panteón”.<sup>58</sup>

Galinier consigna que a los “santitos” se les atribuye una energía específica derivada de su “naturaleza ambivalente”, que precisa ser manejada con precaución. Tienen “su propia fuerza”. Son como “alguien a quien se promete darle de comer y a quien no se le da nada después. Lo toma a mal. Esta relación de tipo contractual –que se observa ya a nivel de la vivienda doméstica y de la iglesia– halla aquí su máxima expresión”.<sup>59</sup>

Para los otomíes estudiados por Galinier, los santos (de manera semejante a los ancestros) pertenecen al mundo familiar de los vivos, en el cual encuentran “un intenso consuelo a sus desgracias.

El estudio etnográfico sobre el santuario de Tila, preparado por Ángel Rubio, contiene importantes consideraciones en torno al papel que se atribuye a los santos en la cosmovisión de los chontales de Tabasco. En principio, el autor considera que la población indígena reinterpretó los dogmas del catolicismo adjudicándole a los santos características nunca imaginadas por los misioneros. Así, la Virgen de la Asunción y San Carlos son conocidos como benefactores de los enfermos; San Francisco y San

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 271.

Sebastián como protectores de pescadores y navegantes; San Manuel y San Isidro Labrador, patronos de los agricultores; en tanto que la Santa Cruz representa el lucero de la mañana, “fecundador de la aurora”. La Virgen de Guadalupe (cuyo culto está bastante difundido entre los mestizos) tiene entre los chontales un lugar secundario, en comparación con los santos arriba mencionados. En contraste, San Francisco de Asís (venerado en Tamulté de las Sabanas) congrega fieles de diversos municipios tabasqueños. Estas devociones están influidas por las leyendas integradas en las hagiografías aceptadas por la Iglesia católica. Sin embargo, según lo indica Rubio:

el fenómeno de apropiación y reinterpretación de los dogmas cristianos [...] trajo consigo una reelaboración del significado que la Iglesia le atribuía a las imágenes de pastoral católico. Acostumbrados a rendirle tributo a sus deidades autóctonas y a verlas como entidades relacionadas con los elementos de la naturaleza, a la sazón los santos pasaron a formar parte de un universo sobrenatural en el que fueron asociados con las fuerzas del orden cósmico y terreno.<sup>60</sup>

El proceso antes resumido condujo a “una ambigua y contradictoria noción de sacralidad”, en cuya perspectiva los santos se convirtieron en divinidades extraterrenas y omnipotentes, más allá de su condición humana signada por las virtudes y la moral. En la razón de lo anterior se entiende que:

El sistema de creencias de los chontales actualmente distingue tres conjuntos de entidades sobrenaturales a las cuales se les confiere una veneración particular. El primero de ellos involucra fundamentalmente a las imágenes del santoral católico, incluyendo las diferentes advocaciones de la Virgen María y de Jesucristo, así como aquellas representaciones que el catolicismo popular y el pro-

---

<sup>60</sup> Rubio (1994: 30).

testantismo han creado en torno a la figura de Dios. El segundo comprende a aquellos seres a los que, bajo la denominación de “Dueños”, se les adjudica el sentido de propiedad y gobierno sobre los elementos terrenos de la naturaleza. El tercero corresponde al extendido culto mayense dedicado a los antepasados.<sup>61</sup>

Una singular manifestación de la religiosidad popular es la devoción a los santos parlantes en los Altos de Chiapas. El tema ha sido abordado por distintos autores (p. ej. Guiteras Holmes, Holland, Collier, Silver), y examinado en una perspectiva general por Bricker, en su notable estudio histórico sobre el sustrato mitológico del ritual de los mayas.

De acuerdo con lo indicado por Bricker (a partir de las fuentes etnográficas directas), en Zinacantán el objeto de culto puede ser el “cuadro de un santo”, una imagen católica o una piedra, y que quien la posee afirma haber encontrado en una cueva. El santo (independientemente de su forma) se guarda en un pequeño cofre de madera que “se coloca en el altar doméstico de su dueño”. Al igual que los chamanes, el oficio de los santos parlantes es curar enfermedades. Se explica así que: “Como los chamanes, los santos parlantes no sólo hacen el bien sino que tienen capacidad potencial de causar daño, pues constituyen un canal de comunicación entre los mundos humano y sobrenatural”.<sup>62</sup>

La eficacia curativa de los santos parlantes es variable. Los hay reputados, por lo cual atraen numerosos fieles. Pero también existen los de dudoso prestigio, hecho que motiva la denuncia del enfermo ante las autoridades tradicionales, solicitando que le devuelvan el dinero pagado por la fallida cura. El procedimiento de curación ha sido descrito por Bricker en los términos siguientes:

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>62</sup> Bricker (1993: 319).

Toda consulta típica comienza con el paciente colocando dinero, velas o ron sobre el altar junto al cofre del santo, y luego dirigiéndose a él para describirle los síntomas de la enfermedad. En algunos casos el santo responde golpeando el interior del cofre, y el dueño interpreta dichos golpes y comunica al paciente su significado. En ocasiones el santo “habla” directamente con el paciente. En otros sólo el propietario oye lo que el santo dice y transmite el mensaje al enfermo.<sup>63</sup>

Las autoridades de San Cristóbal de las Casas presionan a los presidentes municipales indígenas con el objeto de que confisquen los santos y “entreguen a sus dueños para ser castigados”, atendiendo a un reporte de Collier citado por Bricker. El procedimiento parece haber surtido efecto, dado que se dice que en Zinacantán existen hoy menos santos parlantes que hace cincuenta años, y que “los que quedan son tratados con menos respeto”. En San Andrés Larráinzar los propietarios de estas imágenes “gozan de gran prestigio” y no parece que sean hostigados por las autoridades. En opinión de Bricker:

La diferencia principal entre San Andrés y Zinacantán estriba en el hecho de que los dirigentes religiosos de la primera población son también los propietarios de santos parlantes, mientras que en el caso de Zinacantán sus dueños son personas que, fuera de ese hecho, no son aceptadas como autoridades religiosas. En otras palabras, en San Andrés la posesión de un santo apoya la estructura tradicional de poder, pero en el caso de Zinacantán la socava y desafía (Collier, comunicación personal).<sup>64</sup>

Especial interés tiene el punto de vista de Bricker en el sentido de que las actuales devociones a los santos parlantes en Zinacantán, San Andrés Larráinzar y Chenalhó tienen semejanza con las primeras etapas del culto creado por Pedro Díaz Cuscat

---

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 320-321

y Agustín Gómez Checheb en 1867, que, como se sabe, fue el antecedente del movimiento de revitalización religiosa, llamado por los indígenas Guerra de Santa Rosa, limitado a la región tzotzil de San Cristóbal de las Casas.<sup>65</sup>

Singular importancia tiene la información que Ulrich Köhler registrara entre los tzotziles de San Pablo Chalchihuitán, quien explica que, además de *Wasak Men* (“el dios más poderoso”), de *csul balamil* (“santa tierra”), y de los dioses de la serranía y del agua, los pableros imaginan otra categoría de divinidades constituida por los *santo*, representadas en las estatuas de la iglesia. Köhler indica que, si bien sus nombres se derivan por entero de los santos católicos,

...no tienen nada que ver con las historias de las vidas de los santos transmitidas por la Iglesia, de los cuales recibieron sus nombres en los primeros años de la colonia. A los *santo* se les denomina *htotik* “nuestro padre”, y *hme'tik*, “nuestra madre”, como a todos los demás dioses y también así se dirigen a ellos.<sup>66</sup>

En comparación con las iglesias de otras comunidades tzotziles de los Altos de Chiapas, en la iglesia de San Pa'lo hay pocos *santo*, situación que resulta del incendio que a principios de este siglo destruyó el templo. Solamente San Pa'lo y algunas otras estatuas fueron salvadas. Precisamente San Pa'lo es el *santo* patrón que, en tanto mantiene el rango más elevado, es el “dios tribal” de los pableros. De acuerdo con lo apreciado por Köhler, le siguen en importancia

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 239, 245, 321.

<sup>66</sup> Köhler (1995: 19). Al respecto es necesario citar el punto de vista de Arias (1975: 83), quien, refiriéndose al catolicismo de los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas, indica: “Los santos católicos generalmente se conciben como seres ladinos”. Distingue este tipo de seres invisibles de los *santoetik* (santos indígenas), que junto con los *totilme'iletik* (padres, ancestros) y los *yajval balamiletik* (dueños de la tierra), constituyen distintos tipos de dioses.

San Sawasyan, Pasyon, Maistro, San Antonio, Esperansa, Hesucristo, así como otra figura cuyo nombre no se ha transmitido; una vez se me dijo que era San Mikollas. Los *santo* femeninos que existen en la iglesia son: *Asesyon*, *Natiwira* y *Rosario*. Además hay una imagen de la Walalupe y una estatua sin nombre a la cual se denomina a veces *muk'ta hm'tik* “nuestra madre”, por su gran tamaño.<sup>67</sup>

De los *santo* (ataviados con la indumentaria que distingue a los tzotziles) se espera que ayuden en sus necesidades a los hombres. Se cree que su benevolencia se prodiga cuando se les alimenta regularmente, es decir, cuando se les ofrendan velas e incienso. Se les atribuye la responsabilidad de mantener el orden comunitario, así como la protección contra las desgracias externas. No obstante su papel protector, se considera que un *santo* puede ayudar “a un brujo en su actividad”. Köhler indica:

Los *santo* también son dioses del aire, por lo menos potencialmente. Sin embargo, se supone que aquellos que se encuentran en la iglesia de San Pablo dejan retozar sus vientos en otras comunidades y no destruyen con ellos las milpas de los pableros. En especial cuando se organiza una fiesta para un determinado *santo*, existe el peligro de que se exalte y envíe vientos y tempestades por su boca. Esto ocurre de manera preferente alrededor del mediodía, mientras se le lleva en procesión por el lugar. Como se dijo, los perjudicados por los vientos destructores son, por regla general, los *santo* e indígenas de las comunidades vecinas.<sup>68</sup>

En razón de lo anterior, se explica que al acercarse las fiestas de los *santo* en las comunidades vecinas, los pableros expresen sentimientos ambivalentes, toda vez que, aunque les temen, “de vez en cuando” también piden su ayuda. Cuando las oraciones se dirigen a dioses cuyos nombres derivan de determi-

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 20.

nados santos, el rezador puede “localizar geográficamente, por regla general, a cada uno de los invocados”.<sup>69</sup>

En una breve monografía etnográfica sobre los huaves, Saúl Millán indica que este grupo étnico es “normalmente católico” desde el siglo XVII, y que si bien las prácticas religiosas y el ceremonial son instituciones resultantes de la influencia dominica,

...un proceso de evangelización discontinuo, suspendido a lo largo de dos siglos, permitió, sin embargo, reformular los significantes ajenos en significados propios hasta lograr una curiosa armonía entre las divinidades cristianas y las vernáculos. Entre Dios y los hombres se habrá de organizar, en efecto, una amplia cadena de santos, vírgenes y montioks que fungen como intermediarios y centralizan las actividades del culto.<sup>70</sup>

Millán precisa que, si bien los huaves reconocen el origen cristiano de los santos,

...no por ello dejan de atribuirles un carácter local. San Mateo, San Francisco, San Dionisio, son figuras que pertenecen más a sus espacios comunitarios que a la hagiografía judeo-cristiana. Su naturaleza “patronal” no sólo deriva del hecho del servir como topónimos de los municipios huaves, sino de la protección que cada comunidad les reconoce.<sup>71</sup>

El autor señala que a partir de los atributos de poder imaginados, los santos se vinculan con los *montioks*, partiendo de una clasificación que distribuye a las divinidades en los dos ejes del

---

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> Millán (1995: 156). De acuerdo con el autor citado, “Montiok designa una entidad sobrenatural y, al mismo tiempo, el atributo que caracteriza a las autoridades huaves cuando estas eran aún gente de costumbre. Cuando la tradición y el respeto se extinguen, los montioks abandonan las comunidades huaves y se refugian en los cerros de la comarca”.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 156-157.

hemisferio. Millán explica esta concepción a partir del altar de la iglesia de San Mateo. Indica que:

Mientras la Virgen de la Candelaria (deidad femenina) ocupa el hemisferio sur del altar, el santo patrono (deidad masculina) se coloca sobre la zona norte. Si el carácter masculino de los montioks los asocia al norte, resulta natural para las representaciones huaves que su patrona sea, a su vez, un rayo.<sup>72</sup>

En efecto, los huaves conciben a los santos a partir de sus propios contextos numinosos, ciertamente de manera muy diferente a los patrones de ejemplaridad trazados en los textos aprobados por la Iglesia. Una singular narración registrada por Elisa Ramírez Castañeda es una valiosa evidencia al respecto:

San Mateo, San Francisco y San Dionisio tuvieron pleito por un cerro. Ya habían tenido pleito con los de Juchitán, por las campanas, y vino San Vicente a decirles a los huaves que se fueran porque iba a venir una inundación, porque una mujer los iba a traicionar. Pero no salió cierto, sólo fue una amenaza. Les dijo San Vicente que una señora nagual les iba a hacer un ciclón, y que tenían que buscar un lugar más alto. San Dionisio y San Francisco corrieron al Cerro de Santa Teresa, al de Pueblo Viejo y al Cerro de las Flores, que eran cerros que había hecho el huérfano. Y dejaron a San Mateo en la playa, sin cerro. Se enojó San Mateo y de acuerdo con un rayo, quiso hacer venganza para matar a los de San Dionisio. San Mateo mandó al rayo para que fuera a cortarle la cabeza a San Dionisio, pero San Dionisio tiene una pluma en la mano, con la que escribe. Cuando el rayo iba a cortarle la cabeza le cortó un solo pedazo. Y por eso hasta la fecha San Dionisio tiene las manos en la cabeza, para agarrársela, para que no se le caiga. Así está, hasta ahora.<sup>73</sup>

Si bien los reportes etnográficos antes citados no constituyen, en sentido estricto, una muestra representativa del universo

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>73</sup> Ramírez Castañeda (1987: 73).

que integran las manifestaciones devocionales en torno a los santos, permiten apreciar la extrema complejidad inherente a estos cultos populares, así como la dilatada amplitud de sus expresiones. Los datos consignados sirven, además, para valorar en toda su agudeza analítica las reflexiones que Gamio expresara ochenta años atrás respecto de lo que él llamó “la transición del paganismo indígena al catolicismo”, punto de vista que (como hemos visto en el capítulo primero de este libro) sería rebatido por Ricard. Estas posturas controvertidas definen, en buena medida, el sentido presente de buena parte de las posiciones teóricas en torno a la religiosidad popular de las comunidades indígenas de México.

### III

A esta altura del análisis, vale la pena recordar la apreciación de Gruzinski antes citada,<sup>74</sup> relativa al impulso que la Iglesia *barroca* dio al culto de los santos y la Virgen, dinámica facilitada por el Primer Concilio Mexicano celebrado en 1555. Esto propició que la población indígena se precipitara en una idolatría semejante a la combatida, cuyo propulsor central sería la dialéctica de la imagen y la devoción, de acuerdo con la cual el icono produce la devoción y ésta consagra la imagen, según se ha dicho en páginas anteriores. En efecto, el culto indígena a los santos se fundamentaría más en la figura que en la palabra. Gruzinski lo explica en estos términos:

Así pues, el cristianismo fue planteado en términos de imágenes, tanto más fácilmente cuanto que las imágenes cristianas y los ídolos son considerados como entidades en competencia y, en cierta medida, equivalentes. ¿No se supone que las primeras darían a los

---

<sup>74</sup> Véase capítulo primero.

indios las mismas ventajas que los segundos? [...] La cuestión de las imágenes ocupa tanto espacio en los planes españoles que los indios no podían dejar de asociar estrechamente, casi de identificar, a los invasores con sus prácticas a veces idoloclastas y otras iconófilas [...] La coexistencia implantada en el Templo Mayor ocasionó otros equívocos. La cruz y las imágenes de la Virgen fueron colocadas entre los “ídolos”, para gran escándalo de los misioneros, que de ello se enteraron algunos años después y tuvieron que quitarles a los indios [...] A fuerza de ver a las Vírgenes y de oír hablar de Dios los indios se pusieron a ver dioses por doquier, y a llamar a todos Santa María.<sup>75</sup>

A lo anterior deben sumarse los efectos polisémicos que produjo la implantación de las imágenes cristianas, efectos que (como las evidencias del presente estudio lo demuestran) fueron más allá de las conceptualizaciones originales vinculadas a los iconos. Precisamente en el capítulo siguiente se examina en detalle una fascinante secuela simbólica relacionada con las iconografías de santos asociados con figuras de animales.

Gruzinski establece los diferentes planos funcionales que la imagen cumple en el proceso evangelizador; habla así de la imagen-memoria, de la imagen-espejo, de la imagen-espectáculo que define el teatro misionario. Explica con notable profundidad la manera como la imagen cristiana sirve de intermediario simbólico:

...las imágenes barrocas articulan de hecho una vasta empresa de circunscripción y de captura de lo sagrado [...] La imagen pretende polarizar sobre sí misma una espera y una creencia, un imaginario que los indios continúan, a lo largo de todo el siglo XVII, repartiendo entre los signos del cristianismo, los ríos y los montes, los idolillos que forman los paquetes sagrados que disimulan en sus hogares, amalgama de plantas, estatuillas, restos a menudo informes que, sin embargo, nadie se atreve a tocar o a destruir.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Gruzinski (1994: 48-50).

<sup>76</sup> *Ibid.*, (1994: 144). Véase también p. 99 ss.

La circulación de las imágenes se concretaría, finalmente, en punto de unificación de mestizos e indios, fenómeno que tiene en la epifanía de la Virgen de Guadalupe su ejemplo más sobresaliente.<sup>77</sup>

Lo que Gruzinski describe para las imágenes del periodo colonial es válido, como se ha visto en páginas anteriores, para nuestros días. Los reportes etnográficos citados hacen evidente la necesidad de investigar el culto a los santos de acuerdo con la ventana analítica que corresponde a la *historia de larga duración* (mal llamada *historia inmóvil*). Como se sabe, este procedimiento metodológico relativiza el acontecimiento, descubriendo lo que Fernand Braudel llama historia “no-evenencial”, cuya atención se fija en fenómenos previsibles, repetitivos, tales como las celebraciones calendáricas y las expresiones rituales vinculadas al ciclo económico y las estaciones del año. Se observa detalladamente lo cotidiano, la fibra íntima de las mentalidades; lo *interno* de las creencias frente a lo *externo* de los sucesos.<sup>78</sup> Así, la devoción a los santos (en tanto singular expresión de la religiosidad popular) se examina a partir de los rasgos propios de la continuidad recurrente,<sup>79</sup> o, como lo ha dicho Calvo Buezas, atendiendo a la metáfora de la *Ley de entropía religiosa*: la energía nunca se pierde, sino que siempre se transforma.<sup>80</sup> Se descubren así los caminos simbólicos a tra-

---

<sup>77</sup> Al respecto, Florescano (1994: 408) ha precisado atinadamente que: “En términos culturales, puede decirse que la Guadalupana fue la primera divinidad protectora del desarraigado universo de los indios, la primera divinidad del panteón religioso cristiano que hicieron propia los indígenas, y el primer símbolo común que identificó a los diversos sectores sociales que surgieron de la conquista española”.

<sup>78</sup> Véase Braudel (1958: 725-756).

<sup>79</sup> Cf. Báez-Jorge (1994: 158).

<sup>80</sup> Calvo Buezas (1994: 15).

vés de los cuales los pueblos transforman sus sistemas religiosos, constituyendo nuevas cosmovisiones arraigadas en arcaicos substratos culturales.

La lectura de las síntesis etnográficas, presentadas en la sección anterior, deja en claro que la concepción de los santos en el imaginario colectivo de los indígenas de México expresa profundas diferencias respecto al canon de la Iglesia católica, sin que por ello dejen de advertirse los puntos de articulación establecidos en el marco litúrgico. Vale la pena asomarse a estos planos que oscilan entre lo distinto y lo semejante.

En el catolicismo se considera santo (o santa) a un fiel que ha sido canonizado en reconocimiento de sus virtudes cristianas (fe, esperanza, caridad, prudencia, justicia y fortaleza) evidenciadas con heroísmo, y que además haya realizado milagros. La devoción que se rinde a los santos se llama *dulía*. Como se sabe, los mártires que murieron a consecuencia de la persecución del imperio romano fueron considerados los primeros santos del cristianismo (siglos III y IV). Al lado de ellos algunos obispos empezaron a ser venerados, al igual que los llamados “padres” o “doctores de la Iglesia”.<sup>81</sup> Siglos después (en 1298), el monje Jacques de Voragine publicó *La leyenda dorada*, obra capital para el culto de los santos, que serviría de modelo para los textos hagiográficos posteriores. En el siglo XIII las *Decretales de Gregorio IX* establecieron (en el derecho canónico) que solamente el Papa tendría la potestad de santificar a una persona, siguiendo los pasos de la beatificación y la canonización. La antigua práctica que promovía la canonización con base en la veneración popular y la ratificación del

---

<sup>81</sup> Se reconocen como tales a los santos Ambrosio, Atanacio, Agustín, Basilio Magno, Gregorio Magno, Gregorio de Nacianzo, Juan Crisostonio y Jerónimo.

obispo regional quedó abolida mediante la citada legislación. Los bolondistas (jesuitas encargados de preparar y publicar la *Acta Sanctorum*) han escrito la vida de más de 20 mil santos.

Los santos vinculan amplios sectores sociales bajo su patronazgo. Son, además, “compañeros invisibles, amigos y protectores contra los males del mundo”.<sup>82</sup> Personaje singular, modelo de conducta, o intercesor ante Dios, el santo manifiesta su *potencia* en los milagros. En palabras de Rubial García: “...para el Occidente el culto a los santos se convirtió en un medio ideal para cristianizar a los pueblos paganos, al establecer una nueva forma de socialización basada en el patronazgo y en la subordinación a las sedes que guardaban las religiosas”.<sup>83</sup>

En opinión de Luis Maldonado (y refiriéndose en particular a España), el santo cristiano sustituye al “dios pagano”; deviene, entonces, mediador del catolicismo popular, suple la lejanía del “deus otiosus” por innumerables “dii minores” especializados en oficios sagrados para ayudar a los hombres (la fertilidad del campo, los males de la garganta, el auxilio en el parto, las tempestades, etc.). Sin embargo, este autor considera que el fenómeno no constituye

...una recaída en el politeísmo, sino el desarrollo de una “religio amicitia” sensible a la multiplicidad de presencias que pueblan la vida del creyente. Esta “amicitia” es un “patrocinium” que ofrece la amnistía, añorada y ausente en un mundo severamente organizado en torno a la justicia y el pecado. Los mártires, “membra christi” por excelencia [...], con sus milagros muestran lo que es el paraíso.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Rubial García (1993: 71).

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>84</sup> Maldonado (1985: 63-64). Dom. F. Cabrel (historiador, liturgista y patrólogo) sostiene que el culto a los ídolos fue frecuentemente “substrato del culto a muchos santos y mártires y que sigue latente bajo la capa del santoral”. Citado por Maldonado, *ibid.*, pp. 61-62.

De acuerdo con lo que indica el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en la “comunidad de los santos” existe entre los fieles un “constante vínculo de amor”, así como “un abundante intercambio de todos los bienes”. El pecador arrepentido mediante esta comunión, dice el texto, se purifica de “las penas del pecado”.<sup>85</sup>

El lector habrá advertido, seguramente, algunos paralelismos entre el desarrollo de la devoción a los santos en Europa y las modalidades asumidas en el culto que le rinden las comunidades indígenas. Es indudable que las diferentes estrategias que los evangelizadores definieran para su implantación influirían en las manifestaciones devocionales seguidas por los fieles. En este orden de ideas es ilustrativo consignar el proceder de los jesuitas para arraigar la celebración de Todos los Santos en 1578, información que consigna Othón Arróniz (con base en la crónica escrita por Pedro de Morales a su superior y general de la Orden, el reverendo Everardo Mercuriano).

Comprometidos en una acción doctrinal de largo plazo, los jesuitas cultivaron en los indios la veneración a las imágenes sagradas, el uso de indulgencias y la devoción a las reliquias. Esta estrategia motivó que, según Sánchez Baquero,

...se trujeron de España moldes para fundir y vaciar imágenes de metal y se comenzaron a repartir entre los indios con liberalidad [...], hízose lo mismo con las cuentas y medallas, rosarios benditos y de indulgencias, de donde nació la costumbre tan general entre ellos de traer sus rosarios a los cuellos con sus cuentas de perdones y medallas [...] y así se han repartido entre ellos muchos millares.<sup>86</sup>

De acuerdo con los referidos propósitos, los jesuitas idearon traer reliquias de los santos desde Roma, obteniendo de Gregorio XIII

---

<sup>85</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* (1993).

<sup>86</sup> Citado por Arróniz (1994: 158).

una donación generosa. En 1577 huesos de santos, astillas de la Santa Cruz y otros testimonios de los mártires cristianos iniciaron un viaje trasatlántico. Sin embargo, como lo anota Arróniz:

¡Con qué profunda desazón confiesan los cronistas el infortunio a que estuvieron sujetas estas preciadas joyas religiosas! Al llegar a San Juan de Ulúa la nao española que las traía se levantó en una herética, demoniaca tempestad, y en el naufragio de la nave se perdió el baúl de las reliquias. Puesto al corriente Gregorio XIII del desastre, envió una segunda dotación, cuyo destino, ahora sí, fue el Colegio de San Pedro y San Pablo. “Y se sacó de aquella pérdida –dice el cronista a manera de consuelo– la ganancia de tenerlas duplicadas”.

Ocho días fueron consagrados a la celebración de las santas reliquias: “Repartieron los días de la octava entre los colegios de San Pedro, San Gregorio, San Bernardo y San Miguel, tomando cada uno el suyo para festejarle, *con su representación*”.<sup>87</sup>

Pese a los esfuerzos de la Iglesia novohispana, orientados a promover los altares a varios personajes destacados por sus virtudes cristianas, ninguno de ellos alcanzó la canonización.<sup>88</sup> Al respecto, y de acuerdo con la apreciación de Rubial García, fueron varios los determinantes de estos frustrados procesos:

Méritos insuficientes, aspectos heréticos en visiones y narraciones, poco dinero para la promoción, procedencia étnica o social [...] Desde entonces los procesos de canonización de santos americanos tomaron un cariz político que, al parecer, no había existido anteriormente. Carlos III limitó así la canonización de santos nativos

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>88</sup> Entre otros, deben mencionarse los obispos Juan de Palafox y Francisco de Aguiar y Seijas; las visionarias y ascetas Catarina de San Juan y Sor María de Jesús; y el mártir en Japón fray Bartolomé Gutiérrez. La mayor parte de los pretensos santos vivieron entre el final del siglo XVI y principios del XVII. Véase Rubial García (1993: 78).

de las Indias y sólo permitió la de los peninsulares, como Sebastián de Aparicio, y que, además, habían apoyado el regalismo, como el obispo Palafox, gran enemigo de los expulsados y maltratados jesuitas. Darles santos a los criollos significaba entregarles armas para que se identificaran.<sup>89</sup>

En el conjunto de informaciones y puntos de vista antes presentados, debe contextualizarse la caracterización de la devoción rendida a los santos en las comunidades indias de nuestros días. En este amplio horizonte informativo se hallarán, sin lugar a dudas, elementos que contribuyen a comprender las configuraciones singulares asumidas por estas manifestaciones de la religiosidad popular.

Con base en los reportes etnográficos resumidos en el apartado anterior de este capítulo, puede señalarse, inicialmente, 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 a 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

---

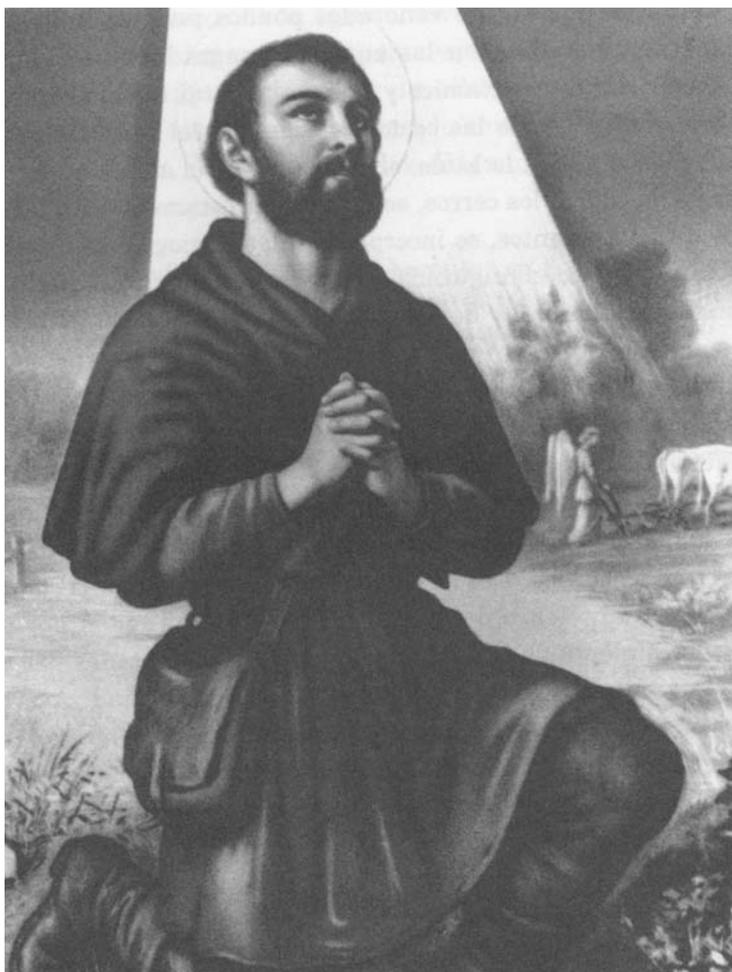
<sup>89</sup> *Idem.*

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. Así se explica el bautizo católico de las divinidades indígenas, dándose el caso (como se ha expuesto) de que a una de estas deidades correspondan diferentes nombres de santos y, de manera inversa, que el nombre de un santo pueda aplicarse a diversos númenes. Con razón Galinier sostiene que el carácter antropomorfo de los santos facilitó su asimilación con los dioses autóctonos, así como la asignación de funciones y atributos análogos. Desde este horizonte analítico, puede indicarse que el culto a los santos posibilita la continuidad de los rituales consagrados a las deidades del antiguo panteón.

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 el extremo del imaginario colectivo se les concibe copulando, o bien en la dimensión de lo real maravilloso (que en la visión de Alejo Carpentier caracteriza a nuestra América) pueden ser relegados, olvidados. En efecto, la devoción a los santos es dinámica, crece o disminuye en relación directa con su eficacia para prodigar favores a sus fieles, quienes definen sus oficios con base en sus necesidades cotidianas. En consecuencia, en la elección de la imagen invocada intervienen su “popularidad”, su reputación y las devociones personales.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Ese es el sentido que Gruzinski (1995: 246) señala como característico de la devoción a los santos durante la Colonia: “Los santos son personas. Las imágenes se mueven, caminan, sudan, sangran, lloran como personas y como sólo



San Isidro Labrador. Estampa popular.

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.

Como el lector lo habrá advertido, la devoción a los santos incorpora prácticas mágicas. Este hecho se asocia, desde luego, a que se les imagina dotados de una naturaleza ambivalente que lo mismo puede orientarse hacia el bien o utilizarse para el mal. Tal caracterización numinosa lleva a considerar su semejanza con el patrón de ambivalencia propio de las deidades del antiguo panteón mesoamericano. A partir de esta argumentación se explican, también, los atributos que se asignan a los santos en relación con el tratamiento de las enfermedades sobrenaturales que quedan bajo el ámbito de acción de los chamanes.

Gruzinski considera que el culto a la Virgen cobró impulso a partir de la segunda mitad del siglo XVI, periodo en el cual los indígenas trataron de multiplicar los puntos de comparación entre sus divinidades locales y las imágenes cristianas. Advierte, además, que en el transcurso del siglo XVII “los santos patronos fueron percibidos como una dimensión esencial de la identidad del pueblo, tanto en su realidad como en su suprarrealidad”.<sup>91</sup>

Este planteamiento tiene plena validez en nuestros días. Como se ha visto, los indígenas consideran a los santos fundadores de pueblos, y los relacionan directamente con su identidad comunitaria. Funcionan como marcadores toponímicos, núcleos de referencia vinculados con las categorías espacio-temporales, los puntos cardinales y con circunstancias sociales

---

las personas pueden hacerla. Así sucede en Ayotzingo, en Tultitlán, en Tlaltelolco, en Tulantongo, en San José, dentro del valle de México, pero también en Tlalpujahua o Tepetlazingo, etc. La posesividad, el apego a los santos, cobra a veces formas familiares que podrían desatar la detención de las imágenes”.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 240.

específicas.<sup>92</sup> Por lo mismo, legitiman la organización sociorreligiosa de las comunidades.

Las reflexiones anteriores constituyen, apenas, un reducido acercamiento a ese complejo ámbito de la religiosidad popular indígena que es la devoción a los santos. El tema es amplísimo e integra planos simbólicos de enorme significación analítica. Pienso, siguiendo esta línea de pensamiento, en la vasta información relativa a las hagiografías locales, tan rica como la incluida en los textos santorales novohispanos.<sup>93</sup> El capítulo siguiente está dedicado a examinar, precisamente, una singular dimensión simbólica de las imágenes de santos, referida a su asociación con los naguales, perspectiva en la que se evidencia que los antiguos núcleos del pensamiento religioso mesoamericano continúan operando en el marco de la epidérmica devoción cristiana.

---

<sup>92</sup> Siguiendo el análisis de Köhler (1995: 92-93), es de interés recordar la relación entre los rumbos del universo y los santos. Este autor refiere que entre los totonacas de la sierra, Ichon registró la creencia de que las cuatro esquinas del universo son sostenidas por cuatro santos católicos, que son considerados dioses de las tormentas. Advierte, por otra parte, que D. Thompson y J. E. Thompson se pronuncian en el sentido de que, debido a la influencia cristiana, entre los mayas de Yucatán los cuatro *Chac* localizados en las cuatro esquinas del mundo fueron sustituidos por arcángeles. Sin embargo, no debe perderse de vista lo indicado, precisamente, por D. Thompson, respecto a que el eje longitudinal de las iglesias españolas transcurría preferentemente en dirección Oriente a Poniente, por lo cual las imágenes de los santos colocados en las esquinas se encontraban en aproximada posición intercardinal.

<sup>93</sup> Respecto de estos materiales, Rubial García (1993: 104) ha indicado: “no únicamente suplieron la casi total ausencia de la literatura novelada, sino que fueron el antecedente de lo que en nuestros días se ha dado en llamar realismo mágico, que nacido del sustrato de una rica realidad colonial ha hecho tan novedosos para el mundo a los escritores latinoamericanos”.

#### IV. ENTRE LOS NAGUALES Y LOS SANTOS (ASPECTOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN GUATEMALA Y MÉXICO)

En los animales cargados de historia o de creencia, el pueblo no puede pensar con libertad científica, sea el ibis egipcio, la tórtola judía o hasta la paloma del Espíritu Santo (...); la imaginación se deja ir, prisionera sin saberlo, en los callejones acotados de la leyenda.

ALFONSO REYES. *Mitología del año que acaba*.

En 1982 (inmediatamente después de la erupción del volcán Chichonal en Chiapas) registré en el poblado de Ocotepec la explicación respecto de los factores sobrenaturales que, supuestamente, evitaron la destrucción de esta comunidad zoque.

Tal como lo señalé en el estudio dedicado a examinar los efectos socioeconómicos de la erupción,<sup>1</sup> los habitantes de Ocotepec sufrieron daños menores en comparación con los que padecieron los de Francisco León, Chapultenango, Tapalapa, Tectupán y Ostucán, citando algunos de los municipios más afectados. La ubicación geográfica de las localidades respecto al volcán explica de manera principal los diversos grados de destrucción. Lava y ceniza devastaron una extensión de 284 km<sup>2</sup>, ocupada por cerca de 14 mil pobladores. Sin embargo, desde la perspectiva de su visión del mundo, Juan Pérez (a quien

---

<sup>1</sup> Báez-Jorge, Rivera Balderas y Arieta Fernández (1985: 69 ss, 74 ss).

debo gran parte de mi conocimiento sobre los zoques) argumentó de manera diferente. De acuerdo con sus palabras, Ocotepéc “se salvó porque lo protegió San Marcos, el santo patrón del pueblo que partía las piedras con sus rayos”.

Abundando en esta idea, el respetado “ensalmador” y músico ocotepecano precisó que, después de la erupción, “se veían en la área (*sic*) las huellas del tigre del santo patrón”. Desde luego Juan Pérez (devoto “servidor de los santos”) aludió a la figura animal que acompaña la imagen del apóstol y evangelista San Marcos, que, como sabemos, en la interpretación iconográfica de la Iglesia católica corresponde a un león alado, no a un tigre, como se considera desde la perspectiva zoque.<sup>2</sup>

En relación con lo antes dicho, es pertinente recordar que el “tigre de San Marcos” es imaginado como un “encanto” (*wane*, en la lengua zoque), ser sobrenatural que aparece por las noches; le llaman *nataiskian* (“tigre del padre”). Precisamente en la oficina municipal de Ocotepéc se guarda, celosamente, una escultura basáltica que representa un tigre, que también se la considera un “encanto”, designación que corresponde al ámbito de los naguales en la cosmovisión zoque. La explicación en torno a la protección sobrenatural propiciada por San Marcos se vincula a la creencia, ampliamente difundida, que atribuye la erupción al enojo de *Piowačwe*, mítico ser de vagina dentada (asociada a la serpiente y a los peces) a quien se ima-

---

<sup>2</sup> En el simbolismo cristiano el león refiere a la resurrección porque, de acuerdo con la leyenda, los cachorros nacen muertos y son vueltos a la vida cuando “el león les insufla vida”, San Marcos, apóstol y evangelista, fue el fundador de la Iglesia de Alejandría; San Gerónimo afirma que ahí murió y fue enterrado. Se dice que escribió lo que San Pedro le había enseñado. Martirizado por los gentiles expiró el 25 de abril del año 63. Venecia lo venera como santo patrón (véase Baldock, 1992; y Royston Pike, 1951).

gina viviendo alternativamente en el Chichonal y en el volcán Tacaná, en Guatemala. Los testimonios registrados respecto a su supuesta aparición que anunció el desastre fueron numerosos, y coinciden en un punto central: *Piowačve* (“vieja que se quema”) “se molestó ante la presencia de los trabajadores petroleros” que, a partir de los años sesenta, realizaron continuas exploraciones en esta región, ubicada al norte de Chiapas. De tal manera, y atendiendo a lo indicado en un estudio más amplio, desde la perspectiva de lo numinoso, la erupción sería consecuencia de la ruptura del equilibrio sagrado-natural, emergencia de un orden contrario a lo autóctono que, al sufrir los embates de lo extraño, se tornó caótico, ruinoso, antes que transferirse a su antítesis valorativa. Primacía de lo sagrado sobre lo secular, la destrucción telúrica se impuso a la voluntad humana. *Piowačve* (advocación de la Madre Tierra) prefirió destruir sus riquezas antes que ser saqueada; vigencia del mito no como símbolo nostálgico, sino como sustento reorganizador y explicativo de la cosmovisión contemporánea.<sup>3</sup>

En las páginas siguientes se presentan algunos testimonios que evidencian la importancia devocional que diferentes grupos étnicos de Guatemala y México atribuyen a las imágenes de los santos, asociadas a figuras de animales, en el marco iconográfico del catolicismo. En estrecha relación con estas creencias se manifiestan los procesos de transfiguración simbólica de los santos patronos comunitarios, quienes, al sustituir en las cosmovisiones a los antepasados espíritus guardianes, se han nagualizado, identificados no solamente a formas animales, sino también a fenómenos atmosféricos (rayos, torbellinos, meteoros, etc.). El acercamiento a esta realidad conduce el

---

<sup>3</sup> Véase Báez-Jorge (1988: cap. IV).

análisis al ámbito polisémico del nagual y la tona, nociones de primera importancia en las tradiciones religiosas mesoamericanas que precisan, todavía, de estudios monográficos y comparativos de mayor profundidad, priorizando sus implicaciones con la religiosidad popular. Con singular penetración, Alfredo López Austin ha señalado que nagualismo y tonalismo:

Son creencias muy semejantes, y a esto se debe que lleguen a confundirse no sólo por los estudiosos, sino por los indígenas mismos. Ambas creencias se basan en la exteriorización de una entidad anímica y en su inclusión en otros seres; en ambas, la muerte del ser ocupado y la del que remite su entidad anímica están tan vinculadas que la muerte o el daño sufridos por uno repercuten en el otro; en ambas el ser recipiente puede causar daño a otros seres; en ambas es importante el signo del día del nacimiento o del ofrecimiento al agua [...] En el tonalismo es el tonalli el que se externa; en el nagualismo es el ihíyotl o nahualli.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> López Austin (1984, I: 430). El citado autor examina la “naturaleza fragmentable” del *tonalli* en tanto entidad anímica y su “posibilidad de quedar parcialmente adherida a las uñas y a los cabellos, partes del cuerpo que comparten las características de un rápido crecimiento y de la necesidad que se tiene de cortarlos”. El *ihíyotl* prehispánico, la “muerte del aire de noche”, está ligado a la de la “sombra”. “En nuestros días –agrega– se cree al primero incapaz de existir con su cobertura, y así una entidad anímica envuelve a la otra, permitiéndole que cause daño a los mortales” (*Ibid.*, pp. 367-369 ss). El origen de la palabra *tonal* “sol” indica el destino, la ventura del individuo. El enlace con animales, en el caso del tonal, se debe a la costumbre prehispánica de consultar el *tonalámatl* o libro del destino, en el que todos los días (y también, naturalmente, el día del nacimiento) estaban bajo los auspicios de particulares divinidades que poseían frecuentemente “forma animal”. Foster afirma que *nagual* es una palabra que se origina en el periodo colonial y plantea la distinción clara del término tonal. Por su parte, Aguirre Beltrán (1963: 106) explica con acierto que “la distinción entre *tonalismo* y *nagualismo* [...] puede fácilmente definirse haciendo notar que, en las culturas donde ambos fenómenos coexisten, todo individuo tiene su tona, pero no todo individuo es *nagual*”.

Este análisis preliminar no tiene como objetivo adentrarse en la dilatada extensión del tema. Los propósitos de revisión factual y conceptual han sido cubiertos con acierto por diferentes estudios, a partir del ensayo fundamental de Foster (1994);<sup>5</sup> en estas páginas se prioriza el examen de la relación entre naguales y santos patronos desde la perspectiva dialéctica de sus transformaciones simbólicas.

Fray Francisco de Ximénez, en su descripción histórica de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala (publicada hacia 1720), refiere la especial veneración que los indígenas rendían a las imágenes de los santos asociadas con animales. Indica que

...son los indios por la mayor parte sobre maliciosos, muy faltos de entendimiento, muy inclinados a la idolatría y a la superstición, muy adversos a todo lo que es sagradamente serio [...]; a lo que solamente concurren gustosos con sus personas y caudales, es a lo ceremonioso [...], a lo que trae consigo muchas trompetas y ruidos, cascabeles y danzas, y a celebrar los santos que están a caballo como Santiago y San Martín, los que tienen animales como son los evangelistas y San Eustaquio y otros santos. Así pues, siendo gente de esta talla, juzgarán algunos, como yo, que fue el demonio [quien movió] a estos pobres, por medio de indios e indias maliciosas [a ver] varios y falsos milagros...<sup>6</sup>

Otro testimonio de importancia es el estudio geográficomoral de la diócesis de Guatemala (editado en 1772), escrito por el arzobispo Pedro Cortés Parraz, quien también observó la particular devoción que los indios tenían por las imágenes de los santos vinculadas con animales. De acuerdo con este texto:

---

<sup>5</sup> Foster (1944); consúltese al respecto Villa Rojas (1947); Aguirre Beltrán (1963); Pitt-Rivers (1970b); Hermitte (1970); Tranfo (1979); López Austin (1984); Signorini y Lupo (1985) y Köhler (1992).

<sup>6</sup> Ximénez, citado por Florescano (1994: 414).

Tienen grandísima afición y aún veneración a los animales brutos, de manera que desean en las iglesias estatuas de santos que los tengan y en un mismo retablo y mesas de altar tienen cuatro o más estatuas, por ejemplo, Santiago a caballo, llenan de flores los caballos y les ofrecen flores.<sup>7</sup>

Si consideramos las prohibiciones que para evitar estas prácticas rituales dictaron los obispos Juan de Ortega Montañez en 1679 y su sucesor fray Andrés de la Nava y Quevedo en 1684, se infiere su amplia difusión e importancia en el ámbito de la religión popular practicada por los indios de Guatemala. En uno de los documentos restrictivos se exigía que “se quiten de las efigies de San Miguel, San Jerónimo, San Juan Evangelista y otros santos las figuras del demonio y animales que tienen a los pies”.<sup>8</sup>

Se pretendía evitar la veneración a representaciones presumiblemente asociadas al nagualismo, disfrazada en la *dulía* a las imágenes de los santos. Recordemos que, de acuerdo con la iconografía católica, San Miguel Arcángel (“capitán general de la milicia celestial”) es figurado sometiendo a Lucifer con una espada flameante, mismo que se simboliza en el Dragón. San Jerónimo (padre de la Iglesia latina, célebre autor de la *Vulgata*) se representa sentado, escuchando las trompetas celestiales, con un león domesticado a sus pies. En el caso de San Juan Evangelista (el “discípulo amado de Jesús”), su iconografía más conocida incluye una pequeña serpiente saliendo de una copa de veneno.<sup>9</sup>

Atendiendo a lo señalado por el arzobispo Cortés Parraz, la costumbre indígena de bautizar a los niños con nombres de animales favorecería también la creencia en el nagualismo:

---

<sup>7</sup> Cortés Parraz (1958, I: 102 ss).

<sup>8</sup> Cortés Parraz (1958, II: 259-260).

<sup>9</sup> Véase Monterrosa Prado (1979); Roystone Pike (1951) y Ferrando Roig (1958).

...según sus idiomas son los nombres de varios animales y quiere decir Pedro del Caballo, Juan del Venado, Antonio del Perro [...] Con esto, a los animales que se significan en sus sobrenombres los llaman sus naguales y quiere decir sus protectores, a quienes se encomiendan e invocan en sus necesidades.<sup>10</sup>

Desde el punto de vista de Francisco de Solano, la práctica descrita se apoyó en el hábito de llamar a cada individuo según el nombre del santo cuya festividad se celebra el día en que se nace. Argumenta en tal sentido que

...si el santo tiene, además, estatuas en la iglesia, y si tiene la fortuna de tener un animal junto a su figura, la identificación que el indio hace de la conjunción animal + santo le lleva, pues, a incorporar un elemento más a su propio nombre, que le servirá para protegerle durante toda su vida de la constante amenaza de los peligros que lo rodean. Esto hace que el maya no rechace tajantemente la ideología cristiana, siendo una de las causas que explican el amalgamamiento religioso indígena.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Cortés Parraz (1958, II: 102).

<sup>11</sup> De Solano (1974: 411). Al respecto es de interés citar el punto de vista que a fines del siglo XVII externara Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1866, II: 44-45), que fuera corregidor de Totonicapa y Huehuetenango, donde predominaban los grupos quiché y man, respectivamente. En su opinión, “convirtiéndose el indio a la cosa que representaba el nombre de un nagual, fuese sensitiva o insensible, así tenía su defensa. En las sensitivas ejerciendo el daño y perjuicio a que incita su natural curso la culebra mordiendo, como en la piedra, escoba o palo, para no recibir daño de sus contrarios: esto es la nigromancia que el demonio sabía enseñarles”. El mismo Fuentes Guzmán hallaría un calendario indígena, semejante al que años después (1723) encontraría Cortés Parraz, y al que estudiaría B. de Bourboug, advirtiéndole que era “poco más o menos, el tonalámatl antiguo de los mexicanos” (citado por Stoll 1958: 158). El “cuaderno a manera de calendario”, que el corregidor Fuentes y Guzmán requiriera a un principal, disponía los días y los naguales asociados, de la manera siguiente:

De acuerdo con la citada información, el nagualismo (confundido con el tonalismo) se asociaría a la veneración de los santos. Así, por ejemplo, el nagual serpiente se identificaría a las imágenes de San Jorge, San Juan Evangelista, San Miguel Arcángel o San Pablo (náufrago de Malta), San Benito o Santa Tecla, por citar algunas de las más conocidas iconografías en las que se representa reptiles, desde las más variadas perspectivas.<sup>12</sup>

Seguramente los *guachivales* dedicados a los santos patronos de los pueblos guatemaltecos contribuyeron también a la continuidad del nagualismo. En estas fiestas (particularmente el día

---

<i>Días</i>	<i>Naguales</i>	<i>Días</i>	<i>Naguales</i>	<i>Días</i>	<i>Naguales</i>
1	león	12	guacamaya	23	cuervo
2	culebra	13	flor	24	fuego
3	piedra	14	sapo	25	chuntan
4	lagarto	15	gusano	26	bejuco
5	ceiba	16	trozo	27	tacuzin
6	quetzal	17	flecha	28	huracán
7	palo	18	escoba	29	zopilote
8	conejo	19	tigre	30	gallinazo
9	mecate	20	totomoztle	31	murciélago
10	hoja	21	flauta		
11	venado	22	chalchihutl (piedra verde)		

Fuentes Guzmán (*ibid.*) explica que “así discurrían los días de los otros meses del año sacrificados en el lugar de los santos que nuestra madre en la iglesia celebra, en sabandijas y unas semejantes a las referidas...”. La identificación entre el nagualismo y el tonalismo en este caso es evidente.

<sup>12</sup> Desde esta visión, De Solano (1974: 445) considera que para los mayas guatemaltecos del siglo XVII fue una auténtica revelación encontrar que Gucumatz (Kukulcán o Quetzalcóatl), dios viajero, bienhechor y benévolo, “fuera también venerado por el español. La prueba de ello lo tenía palpable en estas representaciones de los santos: el dragón que asaetea San Jorge, el diablo que expulsa San Miguel, la serpiente pisada por la Virgen Inmaculada, siguen siendo para el indio su serpiente emplumada de siempre”. Para una amplia explicación sobre la relación de los santos con las serpientes en Europa, consúltese el documentado estudio de Mandianes (1993: 134 ss).

de la eucaristía) se realizaban procesiones en las que los indios llevaban máscaras con figuras de animales. El testimonio de Cortés Parraz indica que los enmascarados “daban aullidos en forma de algazara [...] pareciéndome con temor de que vestidos de animales y aullando puede muy bien ser otra cosa”.<sup>13</sup>

Es evidente que el clérigo consideró que los indígenas se disfrazaban con la imagen de sus naguales. Precisamente por este motivo se prohibiría en 1623 el baile llamado *tum teleche*, y más tarde el *loj tun*, que “representan un sacrificio a los naguales”, atendiendo a lo señalado por De Solano.<sup>14</sup> Semejante restricción tendría la danza *trompetas tum* de los quichés, en la que se representaba, de acuerdo con E. Chinchilla Aguilar

...un indio que, habido en guerra sacrificaban y ofrecían los antiguos al demonio, como lo manifestaban y dicen al mismo indio, atado a un bramadero, y a los que lo embisten para que le quiten la vida, en cuatro figuras, que dicen eran sus naguales: un tigre, un león, un águila y otro animal que no se acuerda...<sup>15</sup>

En las Ordenanzas de la visita que en 1668 realizara a Chiapas el clérigo Marcos Bravo de la Serna, se manda a todos los curas a que vigilen “los bailes que hacen los indios” por “haberse hallado algunas supersticiones y maléficas como el baile del *Bobat* [adivino]...”.

---

<sup>13</sup> Cortés Parraz (1958, II: 96).

<sup>14</sup> De Solano (1974: 382).

<sup>15</sup> Chinchilla Aguilar (1953: 427). En opinión de Bricker (1993: 279), las danzas mencionadas tienen semejanza con la interpretación zinacanteca del martirologio de San Sebastián. Señala que los elementos comunes entre los bailes de los Altos de Guatemala y los que se celebran actualmente en los Altos de Chiapas son: 1) el contexto de sacrificio que corresponde a un conflicto étnico; 2) la víctima es atada a una estaca; 3) el personaje que representa al jaguar (tigre) interviene en el sacrificio. “Otro elemento de similitud, pero más sutil, es el hecho de que el nombre de la danza guatemalteca implica el uso del tambor con hendiduras: el término *tum* significa *teponaztli*.”

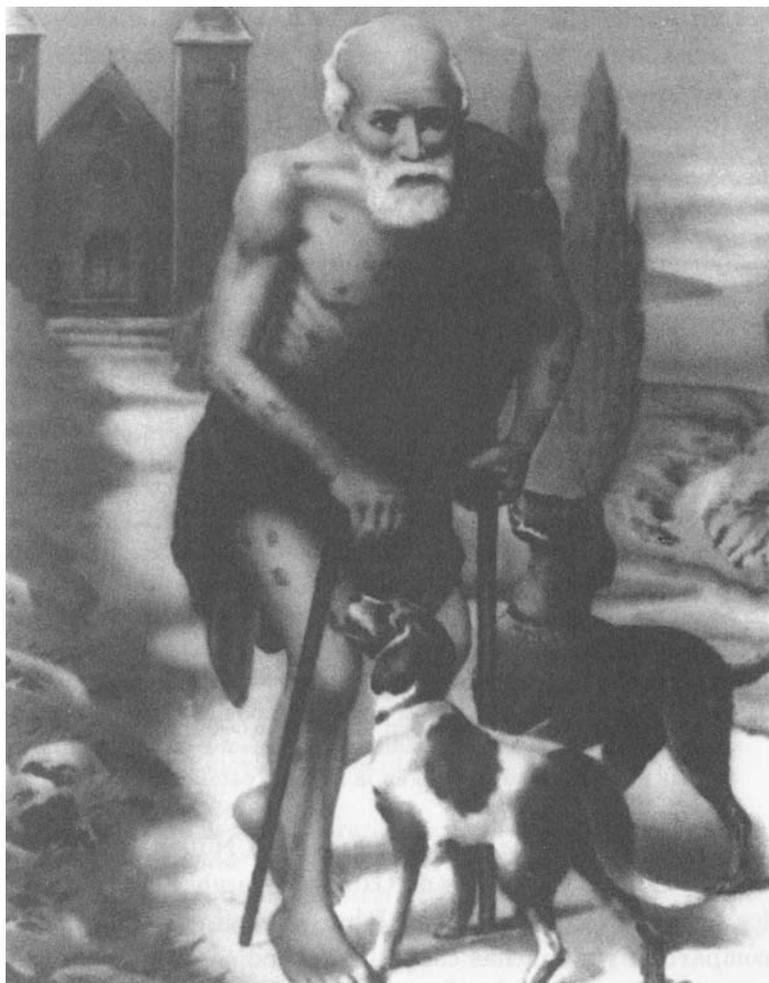


Imagen de San Lázaro. Estampa popular.

En el texto referido, esta danza se asocia a otras en que “los bailarantes llevan en las manos esqueletos de monos, gatos, y otros animales que al efecto disecan, hacen entre ellos el oficio de la Historia, acordando a los circunstantes los falsos ritos y ceremonias de su gentilismo...”<sup>16</sup>

También al siglo XVII corresponde la crónica que Thomas Gage (el sacerdote católico de origen irlandés convertido en pastor anglicano) incluye en su conocido libro de viajes en la Nueva España, originalmente publicado en 1648. Refiriéndose a los bailes de los indios de Guatemala, indica:

Muchas veces practican también otra especie de baile, que es como una cara de bestia salvaje, que en otro tiempo se sacrificaba a sus falsas divinidades y hoy día ofrecen al santo que tienen por patrón [...] Todos están disfrazados de bestias, los unos tienen pieles pintadas en forma de león, los otros de tigre y lobos, y teniendo sobre la cabeza gorros hechos como la de estos animales; o bien se disfrazan de águila y otros pájaros de rapiña.<sup>17</sup>

En otro apartado, Gage subraya la fidelidad que los indios tenían a ciertos animales, asociándolos con santos epónimos, noticia que corresponde a la consignada por Cortés Parraz. La presencia del tonalismo y el nagualismo en las creencias descritas es evidente:

Hay también muchos que están entregados a la hechicería, y a quienes el diablo les hace creer que su vida depende de la de alguna bestia que ellos guardan en su poder como su espíritu fami-

---

<sup>16</sup> *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* (1985: 5-7). Un testimonio del siglo XVIII consignado en esta misma fuente describe los bailes en que “algunos indios vienen vestidos de pieles silvestres” y al que “trae la de tigre entregan los padres sus propios hijos para que los azote y eviten de esta suerte algún infortunio, cargando al mismo tiempo en sus hombros lagartos, iguanas, monos, loros y otros animales vivos...” (*ibid.*, p. 11).

<sup>17</sup> Gage (1980: 189).

liar, y se imaginan que cuando esta bestia muera ellos deben también morir [...]; sucede asimismo que por ilusión diabólica éstos se parecen a la figura de aquella bestia, que por lo regular es la de un cuervo, de un gamo, de un león, de un tigre, de un perro o de un águila, de manera que bajo aquella figura ha habido algunos a quienes se ha tirado con mosquete o fusil y que han estado heridos [...]; mas porque ellos ven que se pintan varios santos con animales cerca de ellos como San Jerónimo con un león, San Antonio con un puerco, San Marcos con un toro, y San Juan con un águila, se imaginan que aquellos santos eran de la misma opinión que ellos y que aquellos animales eran sus espíritus familiares, que se transformaban en sus figuras cuando vivían y que habían muerto al propio tiempo que ellos; de manera que aunque la opinión que ellos tienen de estos santos sea falsa, no deja por eso de afirmarlos en la religión católica.<sup>18</sup>

En 1687 el obispo de Chiapas, Francisco Nuñez de la Vega, descubrió que los tzeltales de Oxchuc veneraban diversos ídolos (entre ellos el llamado Ikalahau = “dios negro”), práctica compartida por muchas comunidades indígenas que guiaban especialistas en rituales a quienes el prelado llamó “nahualistas”. Las responsabilidades de estos encargados del culto comprendían la curación de personas embrujadas, la adivinación del futuro y la consulta para imponer el nombre a los recién nacidos. Nuñez de la Vega confiscó los ídolos y ordenó a los párrocos mayor severidad en la catequesis a su cargo, sin alcanzar los resultados evangelizadores deseados.<sup>19</sup> Hacia finales de la primera década del siglo XVIII, como bien lo señala Victoria Bricker, “el culto que los indígenas rendían a las imágenes de santos católicos era tan sólo un sustituto de su vene-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 179-180. En un artículo dedicado a examinar las concepciones europea y maya de la brujería, Pitt-Rivers (1971) muestra la importancia de la obra de Gage en el estudio del nagualismo.

<sup>19</sup> Citado por Bricker (1993: 111-112).

ración a los ídolos autóctonos”.<sup>20</sup> En este contexto se explica que los movimientos religiosos y las sublevaciones acontecidas en los Altos de Chiapas entre 1708 y 1713 tengan relación con la señalada reelaboración sincrética.

En nuestros días, las creencias que vinculan el nagualismo con los santos patrones se han registrado en diversos grupos indígenas. Entre los quichés de Santiago El Palmar (pequeña comunidad campesina guatemalteca, en el departamento de Quezaltenango), B. Saler encontró que una de las cinco categorías que se dan al término nagual refiere al santo epónimo de cada comunidad.<sup>21</sup> Examinando esta información en la perspectiva de los datos que corresponden al México antiguo, López Austin advierte con certidumbre que:

La posibilidad de transfiguración de los dioses nos permite entender por qué Saler comprende entre los naguales a los santos patrones de las distintas comunidades, ya que éstos son meros sustitutos de las antiguas deidades protectoras, los “corazones del pueblo”. En la literatura etnográfica aparecen frecuentemente estos personajes en correrías nocturnas, fuera del cerro en el que habitan, en forma de vientos sutiles que luchan contra los que pretenden agredir a sus protegidos. Los agresores pueden ser tanto “seres maléficos” como dioses protectores de pueblos vecinos, igualmente nagualizados.<sup>22</sup>

Entre los tzeltales de Oxchuc, Alfonso Villa Rojas registró (al inicio de los años cuarenta) información en torno a los hechice-

---

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> Saler (1969: 15 ss) distingue cinco categorías en las que se agrupan los diferentes significados del término nagual: *a)* animal compañero; *b)* signo zodiacal; *c)* día del calendario sagrado maya-quiché; *d)* santo patrón y *e)* esencia espiritual presente en ciertos objetos sagrados.

<sup>22</sup> López Austin (1984: 423).

ros, los cuales dijeron obtener poderes sobrenaturales desde el momento de su nacimiento gracias al “favor que les hace el santo llamado Mucul Ajau, el cual tiene su efigie en la iglesia de la cabecera; en esa efigie aparece con un nagual en el pecho; este nagual tiene cabeza como de zopilote o de gallina”.

Villa Rojas asienta que el santo Mucul Ajau corresponde a la imagen de la Santísima Trinidad, figurada con una paloma en el pecho, representación del Espíritu Santo en el simbolismo de la Iglesia católica.<sup>23</sup>

Lo indicado por Julian Pitt-Rivers en relación con los tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas contribuye a comprender con mayor detalle la vinculación entre naguales y santos epónimos. De acuerdo con la información que registrara en los años sesenta, el sistema de creencias religiosas se centraba

...en las figuras divinas de la Iglesia católica y en los santos, cuyo culto está organizado en fraternidades religiosas y a cuyas imágenes se les saca en procesión al igual que en España, se reza y se ofrecen velas e incienso; sin embargo, este sistema de creencias contiene interpretaciones que están muy lejos de ser ortodoxas y que en muchos pueblos son reminiscencias de los antecedentes mayas. Al sol y la luna se los identifica con Jesucristo y la Virgen María respectivamente [...] El arcángel Miguel –algunas veces llamado Ser Supremo– tiene 13 naguales o espíritus animales, cualidad que, en efecto, lo hace supremo en cuanto a la brujería, ya que se considera que ésta se efectúa por medio del nagual del brujo.<sup>24</sup>

En un ensayo teórico sobre el tema, Pitt-Rivers amplía estas reflexiones, indicando:

San Miguel, santo patrón de Pinola, y San Andrés, patrón de Larráinzar, son los santos con el máximo número de naguales, 13

---

<sup>23</sup> Villa Rojas (1990: 635-636).

<sup>24</sup> Pitt-Rivers (1970a: 23).

según sus feligreses. Se le atribuye más importancia a este tipo de afirmaciones que a aquellas en las que se asevera que espiritualmente son los más poderosos y que pueden castigar a aquellos que los ofenden. Además de esto, el santo patrón es el guardián de todos los naguales de la comunidad y algunas veces los mantiene en las cuevas que están en las montañas sagradas. Este papel es también realizado por el Anhel o por el Me'il totil, en ciertas circunstancias. Estas divinidades pueden actuar algunas veces en lugar del santo patrón.<sup>25</sup>

Por otra parte, al referirse a las formas asumidas por los naguales (animales y fenómenos climáticos), este autor explica la vinculación divina de los pájaros cantores con el antepasado protector, que se representa en “forma de niño pequeño con un gran sombrero”, por lo cual se asimila a la iconografía del Santo Niño de Atocha, imagen muy difundida en Chiapas.<sup>26</sup>

Resulta de particular interés abundar en las creencias de los tzeltales de Pinola, siguiendo lo expresado por Esther Hermitte. Después de precisar que el nagual-rayo ocupa la más alta jerarquía en la cosmovisión del grupo, puntualiza:

La importancia capital del rayo en la concepción indígena [...] se deriva de los derechos inalienables que éste tiene para controlar las lluvias, para proteger y regular los actos de los naguales de menor rango que habitan en las cuevas sagradas, y para preservar las milpas, a la gente y al pueblo mismo del peligro.<sup>27</sup>

La vinculación entre San Miguel (el santo patrón de Pinola, como se ha dicho) y el nagual-rayo es evidente, y se subraya con más detalles en el párrafo siguiente:

---

<sup>25</sup> Pitt-Rivers (1970b: 197).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>27</sup> Hermitte (1970: 384).



San Juan Bautista niño. Estampa popular.

El rayo rige el destino de las cosechas y la distribución de las lluvias [...] Tiene que ser propiciado mediante ritos realizados antes de la siembra e inmediatamente después de la cosecha [...] Una vez terminada la cosecha, se separa el maíz y se lo apila en cuatro montones en la milpa [...] Se hace un agujero y en él se coloca la estatuilla de un santo, de preferencia San Miguel [...], se colocan también cuatro velitas en torno a la imagen del santo, las que son una ofrenda para el rayo...<sup>28</sup>

Entre los chamulas también ha sido consignada la tarea del protector comunitario que vincula a los santos con los espíritus animales (otorgados por el “dios Sol en el momento del nacimiento”). De acuerdo con lo indicado por Gary H. Gossen:

Estos animales viven en dos corrales especiales, uno ubicado en una montaña sagrada, y el otro en el cielo, y son cuidados por San Jerónimo. Son desde jaguares y coyotes para ricos y poderosos, hasta zarigüeyas y ardillas para los pobres y humildes. Los shamanes y los prestigiosos ocupantes de cargos necesitan de compañeros animales fuertes, que los ayudan a desempeñar sus tareas dentro de la comunidad...<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>29</sup> Goosen (1979: 36-37). Refiriéndose a los zinacantecos, Evon Z. Vogt (1995: 480) ha señalado: “nuestros datos indican que estos elementos han sido asimilados simbólicamente al subsistema ceremonial donde cada uno tiene conexiones cruciales en dos creencias fundamentales y antiguas: 1) los dioses ancestrales que viven dentro de las montañas donde mantienen una forma de vida que proporciona un modelo ideal de comportamiento, y que son los celosos guardianes de todos los zinacantecos; 2) las ‘almas interiores’ que todos poseen y que son compartidas entre los zinacantecos y sus sobrenaturales ‘espíritus animales compañeros’ guardados en corrales en las montañas de los dioses ancestrales. Mientras los dioses ancestrales son los depositarios del conocimiento y la autoridad necesaria para el funcionamiento de la sociedad, las ‘almas interiores’ y sus homólogos, ‘espíritus animales compañeros’, proporcionan los mecanismos por los cuales los dioses ancestrales se comunican y controlan el comportamiento de sus descendientes vivos”.

En su estudio etnográfico de la cosmología tojolabal, Mario H. Ruz indica que los santos (“dependiendo directamente de Dios, pero habitando ya en la tierra”) son considerados “dioses”. Se les atribuye la fundación de los pueblos donde habitan y se les venera. Ruz indica que a tales santos “se les considera poseedores de *altz’il* (espíritu); pero aunque dos o tres informantes aseveraron que los más poderosos poseían su *wayjel* (nagual), esto no es del consenso general”. Destaca, además, el papel de guardianes comunitarios que se atribuye a estos “dioses”, particularmente a San Mateo, San Carlos, San Bartolomé y Santo Tomás, quienes

...llamaron al rayo para que perforara la roca donde la hormiga escondía los granos de maíz, después de los cataclismos que destruyeron el primer mundo [...] Algunos otros dan a estos personajes un origen más reciente, remontándose la devoción a Santo Tomás (patrono del pueblo tzeltal de Oxchuc), por ejemplo, a la erupción del Santa María, ya en este siglo (1902), cuando peleando contra San Mateo logró evitar que la ceniza que éste enviaba desde el volcán acabara nuevamente con el género humano.<sup>30</sup>

Un último reporte etnográfico, relativo a la vinculación de santos y naguales entre los indígenas chiapanecos, reviste especial interés, ya que hace referencia a la imagen de San Marcos, y fue registrado por Reyes Gómez (1988: 323) en el poblado zoque de Tapalapa, muy próximo a Ocoatepec (donde anoté la versión sobre la protección que el santo epónimo ejerciera en defensa de su comunidad amenazada por la erupción del volcán Chichonal, como ya se ha señalado). El citado autor explica que el tigre (*kak*) es quizá

...el animal más temido de todos, pues se le tiene por el más arrojado, y en consecuencia con la tona (tonalli) y nagual más poderoso

---

<sup>30</sup> Ruz (1983: 422-425).

sos, difícil de destruir. Un sector de la población católica asegura que el león o “tigre” alado que se encuentra en la fachada de la catedral de Tuxtla Gutiérrez es el nagual de San Marcos, que vive en las inmediaciones del volcán Chichonal.<sup>31</sup>

Entre los huaves de San Mateo del Mar la protección comunitaria no se atribuye al santo patrón, sino directamente al nagual o *neombasiik* (*ombas* “cuerpo”, *oik* “nube”), el cual es descrito por Luigi Tramo como “...un hombre capaz de transformarse y de transferirse a la velocidad del rayo; pero tales acciones no se refieren a su apariencia corpórea, que permanece inmutada en donde la operación, pura proyección mental, se ha efectuado. Nace *nagual*, no aprende a serlo”.<sup>32</sup>

Después de precisar que *nagual* y *tona* son “palabras errantes” que llegaron a los huaves “adquiriendo significados particulares y específicos”, como si fueran “piezas dispersas de un juego incompleto”, en el texto de Tranfo leemos:

En San Mateo el verdadero nagual es el neombasiik, defensor de la comunidad, ser superior que ya está desapareciendo; la gente sin embargo [...] define nagual también al neombasiik que está llamado desde su nacimiento por Dios para grandes fines, mientras que el *neawineay* es solamente un individuo que ha podido alcanzar cierto poder gracias a su aplicación y a su valor [...] El neombasiik se ocupa del bien de la gente y del pueblo, vuela sobre las casas, viaja en espíritu por facultad innata...<sup>33</sup>

Por otra parte, Tranfo explica que el neombasiik “será sólo aquel individuo que posee por *tono* un elemento atmosférico o un animal particularmente potente; entre todos domina el *monteok* (rayo).<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Reyes Gómez (1988: 323).

<sup>32</sup> Tranfo (1979: 190-191).

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 193 ss, 208-209.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 200.

La relación entre naguales, rayos y protectores comunitarios fue registrada también entre los mixes. De acuerdo con Walter Miller, en Camotlán los “rayos mayores” se consideran los “padres del pueblo”, es decir sus protectores (las estatuillas prehispánicas que los representan se guardan atrás del altar mayor de la iglesia del poblado). De manera semejante, en otras comunidades (como Juquila), se atribuye a los rayos la protección de “las cosas de los antiguos”, es decir, de las figuras de los viejos dioses prehispánicos. Los “padres del pueblo” protegen la localidad “de los ataques de otros ‘rayos’ o ‘naguales’ de lugares circunvecinos”.<sup>35</sup>

Julio de la Fuente reporta que entre los zapotecas de Yalalag la transformación de una persona en animal (o *nawál*) es considerada “cosa propia de brujos”. Explica, además, que:

En el lore local [...] los brujos yalaltecos, del pasado inmediato o más anterior, aparecen transformándose en tigres para defenderse a sí mismos o defender a los yalaltecos; sus rayos que defienden al pueblo de los rayos enemigos (brujos de otros pueblos vecinos o lejanos, zapotecos, mixes o chinantecos); y en zopilotes, también protectores de la comunidad que avisaban del ataque de los rayos enemigos...<sup>36</sup>

Al igual que entre los huaves, mixes y zapotecas, la función de protección comunitaria atribuida a los naguales también tiene presencia en la cosmovisión de los totonacas de la sierra de Puebla. Al respecto, Alain Ichon indica:

De hecho la existencia de *hombre-tigres* o naguales no es discutida por nadie. Se me dieron en muchos poblados los nombres de ciertos individuos sospechosos de ser naguales, Mejor que eso: cada poblado debe tener sus cuatro naguales encargados de vigilar por

---

<sup>35</sup> Miller (1956: 244-245).

<sup>36</sup> De la Fuente (1977: 341-342).

la noche hacia los cuatro puntos cardinales e impedir las invasiones de los naguales de poblados vecinos [...] Este papel protector los acerca a los cuatro dueños del fuego (*Taqsjoyut*) encargados de proteger al poblado contra las inundaciones, y los acerca también a otras divinidades locales cuádruples colocadas en los puntos cardinales del poblado.<sup>37</sup>

Los “dioses del fuego” son definidos por Ichon como manifestaciones del “dios único del fuego” *Taqsjoyut* (en su doble aspecto de macho y hembra), el cual se relaciona en el rayo y el trueno: “Es el *Taqsjoyut* –guardián del poblado– a quien se ve pasar como bola de fuego en el cielo nocturno”.<sup>38</sup>

Las representaciones de los “dioses del fuego” (al igual que las de otros “dueños” o “patrones”) se conservan en una cueva o en casas del poblado. Se trata de “antiguas” estatuillas arqueológicas, “piedras raras y fósiles”, al decir de Ichon. Advierte, además, que numerosas divinidades totonacas “fueron dotadas con nombres de santos católicos”. Así, entre las imágenes relacionadas al trueno (en realidad, una deidad triple: *Jilini* = relámpago, *Tajín* o *Dikulan* = rayo, y *Maqlípní* = estampido), además de Santiago el Mayor, se menciona a San Juan Evangelista (asociado al águila), y a San Jorge, vencedor del dragón. Y precisa que:

...un mismo nombre de santo puede corresponder a muchos dueños o divinidades, y a uno o muchos animales [...] asociados a las divinidades. Así, Francisco (el Sol) designa al águila, al gavilán y al pajarito golu'ciwis que descubre al Sol-Maíz. Manuel, la Luna, designa a la codorniz [...] Miguel es el zopilote y Matías la iguana.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Ichon (1973: 207).

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 137, 153, 166-167.

Como se ha mostrado en los capítulos anteriores, el culto a los santos y las epifanías marianas (apartado fundamental de la religiosidad popular) se implantó y desarrolló en Mesoamérica dentro del marco de la cultura hegemónica de la colonización, sin que este hecho implicara la total supresión de las expresiones ideológicas y rituales de la religión prehispánica. Al igual que lo acontecido en los primeros tiempos de la cristianización en Europa, las devociones a los santos patronos locales propiciaron la emergencia de nuevas formas de identidad y socialización, al margen de que las creencias y el ceremonial se situaron fuera de la normatividad dictada en 1625 por el pontífice Urbano VIII, permitiendo la reinterpretación simbólica de los númenes de la cosmovisión precolombina.

Si bien los materiales etnográficos citados constituyen apenas una reducida muestra referida a una docena de grupos étnicos de Guatemala y México, en su conjunto rescatan un aspecto central del polisémico fenómeno del nagualismo: la connotación de espíritu guardián comunitario que es atribuida a nagueles y santos patronos sincretizados. Desde luego, esta información contribuye a profundizar en las formulaciones que Saler planteara a partir de los quichés de Quezaltenango.

Las funciones de protectores comunitarios asignadas a los nagueles en el mundo prehispánico, sus facultades numinosas<sup>40</sup> orientadas a la conservación de la identidad y a la cohesión

---

<sup>40</sup> De acuerdo con Otto (1980), lo numinoso corresponde a distintos planos integrados en el objeto sagrado: lo terrible (*tremendum*), lo sublime (*maestrosimum*) y lo misterioso (*numinosum*). Es ampliamente conocido que el citado autor ha propuesto este neologismo como categoría explicativa a lo que se sitúa más allá de la razón, inspirado temor y coincidencia de lo sagrado, es decir, la divinidad. El término se utiliza aquí sin involucrar las connotaciones de *apriorismo* religioso que postula.

grupal, se perdieron al producirse la Conquista. En su lugar, inquisidores, “extirpadores de idolatrías”, evangelizadores y cronistas coloniales destacaron sus “particularidades malignas”, asignadas por el “terror sublime” de un pueblo angustiado y “ansioso por las contingencias de una agricultura de temporal”, como bien lo advierte Aguirre Beltrán.<sup>41</sup> A este entramado ideológico se sumarían los supuestos atributos diabólicos del nagual asignados en concierto con las premisas del pensamiento judeocristiano, en torno a los cuales abunda fray Andrés de Olmos.<sup>42</sup> Como bien lo señala Pitt-Rivers, los españoles pudieron entender al nagual únicamente como una transformación mágica cuyos poderes “eran legados por el diablo y cuyo uso era perpetrado contra el cristianismo”.<sup>43</sup>

Es evidente que las acciones represivas contra el nagualismo motivarían en los pueblos indios estrategias dirigidas a la reinterpretación simbólica de sus funciones sagradas. En este proceso, como hemos visto, las imágenes de los santos (en particular la de los santos epónimos vinculados iconográficamente con animales) tendrían particular significación. Esta reflexión continúa la orientación analítica propuesta por López Austin hace más de dos décadas, cuando señaló que la Conquista y la cristianización significarán el desplome de la gran religión oficial mesoamericana, pero no necesariamente el fin de los cultos populares ligados a la agricultura. De tal manera, los pueblos indios no se abandonaron a los “númenes desconocidos”; en la acción evangelizadora “los indígenas llevaron a cabo una sustitución siempre de nombre, de imagen”, aprovechando el recurso de los santos patronos de los pueblos. Desde esta pers-

---

<sup>41</sup> Aguirre Beltrán (1963: 98 ss).

<sup>42</sup> De Olmos (1990: 51, 53, 57-59).

<sup>43</sup> Pitt-Rivers (1970b: 197).

pectiva analítica, este autor sugirió la posibilidad de realizar un estudio de los antiguos hombres-dioses, de los dioses protectores, recurriendo al auxilio de los materiales etnográficos contemporáneos, que pudiera conducirnos a una mayor comprensión de la religión prehispánica.<sup>44</sup>

En los registros etnográficos presentados se advierten diferentes manifestaciones de reinterpretación y sustitución de los antiguos “espíritus guardianes” (deidades protectoras o “corazones de pueblo”) por las imágenes nagualizadas de los santos patronos comunitarios. En otros casos (huaves, mixes, zapotecos y totonacas), el papel protector de los naguales se imagina de manera próxima a la que se ha descrito para el mundo prehispánico. Las características notables de los *nahualtin* (silenciadas por fray Bernardino de Sahagún)<sup>45</sup> fueron, sin embargo, reconocidas por sus informantes, según lo comunica Ángel María Garibay en un revelador ejercicio de traducción.<sup>46</sup> Las virtudes atribuidas al *nahualli*, de acuerdo con este texto, refieren básicamente a: 1) gestación y nacimiento insólitos (“desaparecía el seno de su madre, como si ya estuviera encinta y luego aparecía”); 2) conocía el “reino de los muertos” y el del cielo; 3) era oráculo de la lluvia; 4) aconsejaba “a los príncipes, a los reyes y a los plebeyos”; 5) organizaba el ritual de sacrificio en honor a Tláloc, para propiciar la lluvia; 6) advertía sobre la amenaza de enfermedades y hambrunas;

---

<sup>44</sup> López Austin (1973: 76-77). Con su acostumbrada profundidad analítica, este autor propone examinar “santos emparentados, santos amantes, santos subordinados al Rayo, santos que viajan por el aire, donde tienen sus caminos, santos del mismo nombre que se consideran los tres hermanitos, santos que fueron creados por Dios con el propósito de que fundaran municipios, pueden llevarlos de la mano a la comprensión de una religión antigua, de la que tal vez subsistan más elementos de los que a primera vista parecen quedar”.

<sup>45</sup> Véase Sahagún (1969, I: 117).

7) pronosticaba la muerte de los reyes y los pueblos; 8) advertía sobre el peligro de granizadas, y podía conjuntarlas; 9) se mantenía en celibato y vivía en el templo donde ayunaba, por lo cual se le llamaba “brujo, astrólogo” (*navalli, tlaciuhqui*); y 10) ejercía el oficio de brujo (*tlacatecúlotl*, hombre búho). Su capacidad de transfiguración en “diversos animales”, y la asociación de su nacimiento al signo *ce quiáhuitl* (“l-lluvia”), son mencionadas por Sahagún.<sup>47</sup>

Después de precisar que cada *nahualli* puede asumir distintas formas, y que esta característica es una de las diferencias entre el nagualismo y el tonalismo, López Austin se refiere a algunos de los antiguos personajes históricos a los que se atribuyeron poderes de *nahualtin*: la mujer-diosa Malinalxóchitl que podía transformarse en ave o en “cualquier animal que quisiese”; el tlatoani Tzutzumatzin, capaz de convertirse en águila, tigre, serpiente o bola de fuego; y el mago Martín Océlotl, que asumía la condición de tigre, león y perro.<sup>48</sup> Aquí, cabe agregar respecto de los mayas de Yucatán que, según una información de 1579, el cacique de Tiquibalam “era brujo y que se daba el nombre de *Ekbalam* (“Tigre Negro”). De acuerdo con Roys, la práctica del nagualismo se inició en Yucatán en el *katún 5 Ahau* (1323-1342), precisamente cuando los itzaes consolidaron su dominio en la región. Fue entonces que los “reyes y señores principales se dieron a la hechicería transformándose a sí mismos en gatos monteses”.<sup>49</sup>

Los testimonios examinados evidencian que si bien los dioses canónicos y los *nahualtin* del México antiguo desaparecie-

---

<sup>46</sup> Garibay (1946: 167).

<sup>47</sup> Sahagún (1969, I: 334; II: 117).

<sup>48</sup> López Austin (1984: 424).

<sup>49</sup> Citado por Villa Rojas (1963: 248 ss).

ron, la creencia en la metamorfosis de los espíritus guardianes comunitarios permaneció embozada con los nuevos rituales del catolicismo. En este proceso de continuidad numinosa, las efigies de los santos servirían de “pasarelas”, de puentes entre “la edad prehispánica y la era cristiana” por donde transitarían “las almas de los antepasados, pero también sus propios dioses”, según lo ha sugerido Alain Bretón al estudiar a los quichés del Altiplano Guatemalteco;<sup>50</sup> evidente proyección de los credos arcaicos a través del tiempo, bajo la protección del culto autorizado por la jerarquía eclesiástica.

En los textos etnográficos consultados, los oficios sobrenaturales atribuidos a los santos patrones nagualizados (o a los naguales “guardianes de los pueblos”) refieren, sumariamente, a: 1) el control de las lluvias; 2) la preservación de las milpas; 3) el cuidado de las cosechas; 4) la regulación de la actividad de los naguales de menor rango; 5) la protección de la comunidad frente a las acciones negativas de los naguales (o “rayos”) de otras localidades; 6) el cuidado de las “cosas de los antiguos” (figuras sagradas, etc.); y 7) la protección contra los desastres naturales (como es el caso de las erupciones volcánicas y las inundaciones). El resguardo protector y el control social son las constantes más significativas de estos atributos, vinculados a la hechicería y al manejo de los rayos. La reiterada referencia a los rayos conduce la reflexión hacia la antigua cosmovisión prehispánica, en particular al complejo simbólico del Trueno (con su triple carácter: relámpago, rayo y los truenos propiamente dichos), directamente vinculado con la fertilidad agraria, con Tláloc y Mixcóatl (la “serpiente de nubes”), que se representa zigzagueante en los códices *Vaticano* y *Borgia*, así

---

<sup>50</sup> Bretón (1994: 151).

como en los relieves y murales del templo de Kukulcán en Chichén Itzá. La identificación del rayo con las deidades sincretizadas en términos de “energía calórico-lumínica” es una tradición muy difundida en México, como bien lo anotan Italo Signorini y Alessandro Lupo.<sup>51</sup> Precisa, por lo mismo, de un amplio y detallado análisis.

Como se sabe, las homologías y convergencias entre ciertos elementos de la religión prehispánica y los conceptos cristianos han sido señaladas por diferentes investigadores. Robert Ricard se refiere al símbolo de la cruz, asociado a las cuatro direcciones del universo y atributo de las divinidades de la lluvia y el viento. También destaca el paralelismo de Jesucristo y Huitzilopochtli, en cuanto deidades nacidas de una virgen, y menciona la confesión y el bautismo.<sup>52</sup> Charles Gibson lista el matrimonio, la penitencia, los ayunos, el bautizo y las ofrendas.<sup>53</sup> Alessandro Lupo, por su parte, señala, además, la comunión (“mediante la teofagia”) y el culto a los muertos.<sup>54</sup> Desde luego, no es posible abundar aquí sobre los diferentes sentidos semánticos de los símbolos superficialmente equivalentes, realidad no comprendida en toda su amplitud por evangelizadores y cronistas. Lo que interesa es examinar (si bien de manera preliminar) las claves simbólicas que facilitaron la nagualización de los santos patronos. Hemos visto que Thomas Gage llamaría “ilusión diabólica” a este fenómeno de reinterpretación, observado entre los indios de Guatemala, advirtiendo que a los animales presentes en la iconografía de ciertos santos (San Jerónimo, San Antonio, San Marcos,

---

<sup>51</sup> Signorini y Lupo (1985: 237).

<sup>52</sup> Ricard (1991: 97 ss).

<sup>53</sup> Gibson (1967).

<sup>54</sup> Lupo (1995: 48).

San Juan) los consideraban “sus espíritus familiares que se transformaban en sus figuras cuando vivían y que habían muerto al propio tiempo que ellos”.

Recordemos que, atento al hecho, Gage indicaría que si bien esta opinión era falsa, no por ello dejaba de afirmar a los indios en la religión católica. Es evidente que la reflexión anterior subraya el proceso de asimilación visual de la imagen.

En el pensamiento religioso mesoamericano se atribuían capacidades de transfiguración a los dioses, los humanos, los muertos y los animales, tema al que López Austin<sup>55</sup> ha dedicado importantes páginas, acotadas con erudición y detalle en *Tamoanchan y Tlalocan*, su más reciente libro. En esta obra reveladora señala:

¿Poseían animales compañeros los dioses de los antiguos nahuas, como los poseen los dioses de las tradiciones actuales? Los dioses tenían sus naguales, formas animales que hacían de sus compañeros, en los que solían obrar. Un ejemplo es Tezcatlipoca, que muchas veces obraba como nagual en el coyote.<sup>56</sup>

La argumentación anterior contribuye a explicar la continuidad de las creencias en la capacidad de transfiguración que en nuestros días se atribuye a los santos epónimos nagualizados (sustitutos de los dioses patronos o “espíritus guardianes”), a los que se adjudica también un “animal compañero”. Éste es el contexto numinoso en el cual se comprende que, en palabras de López Austin, “...los hombres más destacados del pueblo llegaron a tener mayor aproximación al “corazón” del dios, pero también alcanzaran a compartir con él su alma-destino y su animal compañero. Éstos los lleva a la categoría de hombres-dioses.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> López Austin (1973 y 1984).

<sup>56</sup> López Austin (1994: 217).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 165.

En efecto, la relación simbólica entre deidades y animales en el antiguo pensamiento religioso mesoamericano ha sido ampliamente documentada. La simbología zoomorfa operaba como vehículo comunicante entre los humanos y lo sagrado, además de identificar hombres-dioses y númenes específicos. Entre los mexicas, tal era el caso del águila asociada al sol y a las divinidades celestes, en oposición a la serpiente y al jaguar, vinculados a los dioses de la tierra y al mundo nocturno. Es ampliamente conocido que Quetzalcóatl se identificaba a una especie de dragón, y que un monstruo terrestre semejante a un cocodrilo (*cipactli*) designaba uno de los días calendáricos. La importancia de los animales en la cosmovisión mesoamericana se advierte, además, en su continua referencia en los relatos míticos, en los que, cargados de simbolismo, aparecen el conejo, el tlacuache, la tortuga, el mono, la mariposa, el venado, el murciélago, entre muchos otros.<sup>58</sup>

En el simbolismo cristiano, los animales se conciben, generalmente, con sentido naturalista, o bien como bestias fabulosas que expresan las poderosas fuerzas sobrenaturales actuantes en la formación del mundo. La naturaleza inferior del hombre también es aludida a partir de esta proyección. Así, por ejemplo, el buey alado, atributo simbólico de San Lucas, denota sufrimiento, paciencia y sacrificio. El gallo, símbolo de custodia y vigilancia, se

---

<sup>58</sup> Véase González Torres (1991). Segre (1990: 33) advierte, con razón, que “la tradición de los animales como ayudantes tuvo también en Mesoamérica una gran definición [...] El águila, el tigre, el lobo y otros animales ayudan a Quetzalcóatl a encontrar los huesos del padre asesinado. Muchas veces, los animales que aparecen en las narraciones, son signos del *Tonalamatl* [...]”. En opinión del precitado autor, “el problema de la sustitución de los animales en el encuentro entre Nuevo y Viejo mundo constituye un cambio de estudio completamente nuevo que podría contribuir para solucionar los problemas de aculturación y del sincretismo euroamericano” (*ibid.*, p. 34).

vincula a San Pedro, en tanto que el caballo identifica a los santos guerreros (San Jorge, Santiago el Mayor, San Martín, entre otros). Las “fuerzas oscuras”, el diablo o “el pagano vencido”, son representadas por el dragón, asociado a San Miguel Arcángel, San Jorge o San Felipe. El origen de simbolismo del cordero se remite al libro de Enoch; significa pureza, inocencia, inmerecido sacrificio (masedumbre). Sus alegorías refieren a diversos aspectos: pensamientos puros, el hombre junto, el “Cordero de Dios”. Había que agregar que en Occidente el simbolismo animalístico parte de Aristóteles y de Plinio, si bien un antecedente fundamental es el *Physiologus*, libro escrito en Alejandría en el siglo II después de Jesucristo.<sup>59</sup>

El manejo de los símbolos zoomórficos en el cristianismo expresa acentuadas diferencias conceptuales respecto del sentido que le caracteriza en el marco de la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, vistas sus manifestaciones desde el plano visual, puede argumentarse en favor de identificaciones alegóricas desarrolladas a partir de la percepción de las imágenes. No olvidemos que, de suyo, los símbolos comprenden diferentes niveles de significación que pueden operar de manera simultánea. El símbolo es, ante todo, un punto dialéctico de encuentro en tanto posibilita la conciliación de dos (o más) entidades que, en apariencia, son contrarias.

La reinterpretación de los simbolismos zoomórficos precolombinos y cristianos tuvo especial significación en las estrategias de diálogo intercultural y resistencia étnica que se producen durante el periodo colonial. El choque de dos lógicas diferentes, sumado a la insuficiente comprensión de los significados, contribuyó a la con-

---

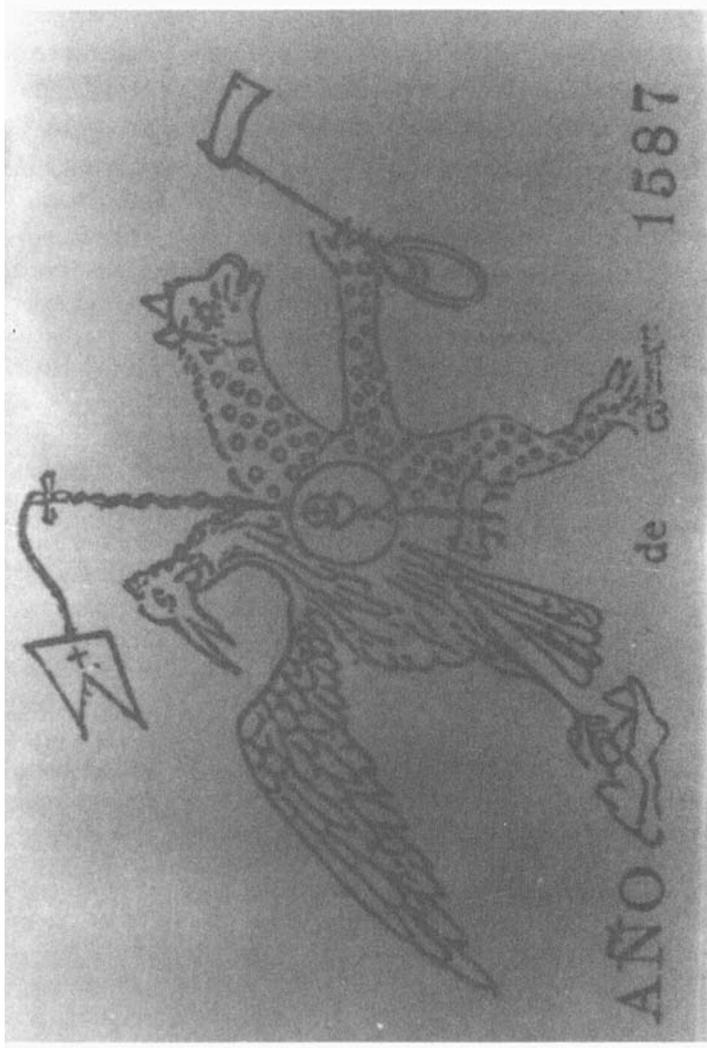
<sup>59</sup> Al respecto, consúltese Monterrosa Prado (1979), Baldock (1992) y Cirlot (1985).

figuración de manifestaciones religiosas de carácter sincrético y a la transformación recíproca de las dos grandes tradiciones culturales. De acuerdo con este orden de ideas, una temprana manifestación en tal sentido es la que describe Jacinto de la Serna a propósito de la explicación de los “conjuros contra nubes y tempestades” practicados en San Mateo Texcaliacac, Xalatlaco y Tenango, pueblos todos del valle de Toluca. Después de recomendar la persecución de quienes “semejantes casos y delitos cometen”, el religioso se refiere a la “pintura de un ídolo que se halló en el oratorio de estos conjuradores”, hecha en 1587, “con una invocación al pie en lengua mexicana”. Escribe:

Es un ídolo formado de la mitad de un águila y la mitad de un tigre: la figura del águila a la mano derecha, y la del tigre a la izquierda, en medio del pecho de ambos la figura del Santísimo Sacramento; encima una cruz con su banderilla al modo de la de San Juan Bautista. En la parte inferior, en medio de las piernas del águila y del tigre, un carnero pendiente al modo que se pinta un tusón [toisón], la pierna y pie del águila estribaba sobre unas piedras, y la del tigre sobre un libro que por la interpretación de la invocación son las horas de Nuestra Señora. La mano del tigre tenía un hacha y unos como cordeles en ella.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> De la Serna (1953: 78-81). Para facilitar su lectura se ha modernizado el castellano del texto original. De la Serna incluye la traducción del texto en náhuatl escrito al pie de la figura, de acuerdo con la versión de los “jueces de estas causas” (P. Ponce de León, Diego Gutiérrez de Bocanegra y Gaspar de Prabes). Esta es la traducción del texto: “Aquí se contiene y refiere lo que se debe hacer, y creer el verdadero cristiano para que obedezca y entienda las palabras de Jesucristo, y la intercesión de la Virgen, su bendita Madre; que son los que llaman Tigres y Águilas plebeyos, y la gente inferior y común, y los debilitados pobres tullidos, y los que se ocupan en el campo y en los montes, para que merezcamos interceda por nosotros la Bienaventurada Virgen y Madre de Dios que está en los cielos a su bendito hijo Jesucristo, para vos admita en su santa gloria, los que siempre nos acordamos de las horas de Nuestra Señora, que son las oraciones, salmos y antífonas, y todo lo que se contiene en las horas”.



Pintura del "ídolo", descrito por De la Serna.

En su estudio magistral sobre el sistema médico tradicional y las creencias de los nahuas de la sierra de Puebla, Italo Signorini y Alessandro Lupo examinan un aspecto singular de la reinterpretación del simbolismo zoomórfico, referido a la superposición calendárica. Atendiendo a su opinión, la importancia que se atribuye al día del nacimiento se liga a la imposición del nombre que se realiza de acuerdo con las fechas del santoral. Aprecian que

No es difícil advertir el nexo entre esta usanza y las creencias precolombinas sobre el tonalli, entendido como signo del calendario (y por ello correspondiente al nombre de la persona nacida con tal signo) y al mismo tiempo como componente espiritual. Hoy que el calendario gregoriano ha cancelado el tonalpohualli, los nombres de los santos han suplantado a los signos del calendario, pero el ecahuil [sombra, vitalidad, “componente espiritual”] sigue manteniendo un estrechísimo vínculo con el nombre, hasta el punto de ser llamado “el espíritu del Santo”. Y la entidad anímica que mediante el nombre pone al individuo en relación con su propio santo es reinterpretada en la clave católica popular como una especie de ángel de la guarda.<sup>61</sup>

La amalgama de las concepciones simbólicas que arraigan en la imposición del nombre a partir de determinantes calendáricos

---

Al examinar el texto anterior y la imagen correspondiente, Gruzinski (1995: 182) lo considera “Ejemplo extremo de un conjunto que reforma un escrito cristiano –las Horas de Nuestra Señora– para acaparar, por encima del vocabulario y las referencias, sus resortes esenciales –la intercesión de la Madre de Dios, la salvación– y desligarse hacia el terreno de un cristianismo indígena que se aleja de un modo considerable de la idolatría. Esta invocación va acompañada de un dibujo que muestra un monumento análogo: juntos, espalda con espalda, un águila y un ‘tigre’, a la manera de los blasones concedidos a la nobleza indígena; en el centro un cáliz bajo una hostia; a la izquierda una bandera imitando la de San Juan Bautista; bajo la pata del ‘tigre’ un libro, sin idolatría puede esconder los gérmenes de su disolución”.

<sup>61</sup> Signorini y Lupo (1985).



San Jerónimo. Escultura de Pedro Torrigiano. Monasterio de Guadalupe, Extremadura, España.

debió de producirse desde el inicio de la evangelización. Así lo evidencia el clérigo De la Serna cuando indica que los indios

...pasaban más adelante a mezclar algunos de los sacramentos de la Santa Madre Iglesia con sus ritos y supersticiones, como el bautizo, en el cual así como en la iglesia católica se usa de agua y candelita encendida [...] así con idolatrías usan las mismas cosas entre los otros requisitos para su bautizo; en el cual ponen nombre a las criaturas [...] conforme a su rito antiguo y conforme a su calendario, los cuales sirven de sobrenombre de los santos que después ponen en el bautismo en la iglesia, como llamarse Juan Quetzalcóatl que es nombre de uno de los dioses [...], y Juana Cozqui, nombre de una diosa...<sup>62</sup>

Al respecto, tiene particular importancia transcribir la apreciación que fray Diego Durán incluye en *El calendario antiguo*, redactado, como se sabe, en 1579:

y porque ya hemos propuesto de dar aviso a los ministros, no dejemos nada por avisar. Sepan los reverendos padres que, juntamente con el nombre de cristiano, se pone el nombre del signo en que nació antiguo, y lo tienen por renombre. Ejemplo: Si nació en el signo de la “culebra” y en el bautismo se puso Pedro, llámase Pedro Coad, que es el nombre del signo en que nació, y si nació en el signo “lagartija”, llámase Juan Cuetzpal, juntando un nombre con el otro, y así de todos los demás. Dios nuestro señor alumbré a los ministros para contra tan mal enemigo y adversario como es el demonio, y nos dé claridad en todas las supersticiones, para destruirlas...<sup>63</sup>

El testimonio anterior lleva a recordar el comentario del arzobispo Cortés Parraz relativo a la costumbre de bautizar a los niños con las denominaciones de sus naguales, muy extendida

---

<sup>62</sup> De la Serna (1953: 65)

<sup>63</sup> Durán (1967, 1: 236).

entre los indios de Guatemala, según se ha indicado. Esta práctica se vincula al uso de calendarios en los que los nombres de los naguales se asocian a los días del mes, como el que requisara Fuentes de Guzmán, siendo corregidor de Totonicapa y Huhuetenango, a fines del siglo XVII (véase la nota 11).

Precisamente, desde la perspectiva de los testimonios antes citados, debe contextualizarse la prohibición expresa formulada en el III Concilio Provisional Mexicano, celebrado en 1585. En el texto correspondiente se indica:

...que en los retablos ni en las imágenes de bulto se pinten ni esculpan demonios ni caballos ni serpientes ni culebras ni el Sol ni la Luna como se hace en las imágenes de San Bartolomé, Santa Martha, Santiago, Santa Margarita; porque aunque estos animales denotan las proezas de los santos, las maravillas y milagros que obraron [...], estos nuevamente convertidos no lo piensan así [...] porque como sus antepasados adoraban estas criaturas y ven que adoramos las imágenes santas deben entender que hacemos adoración también a los dichos animales y al sol y a la luna...<sup>64</sup>

Recordemos que al explicar la rápida asimilación de los santos al panteón indígena, desde la perspectiva de la cosmovisión de los otomíes, Jacques Galinier sugiere que su imagen antropomorfa permitió asignarles atributos y funciones análogas a los de las divinidades tradicionales.<sup>65</sup> En tal sentido, y considerando los materiales etnográficos que se han presentado, debe también destacarse la importancia del simbolismo zoomórfico

---

<sup>64</sup> Llaguno (1963: 201). En la perspectiva indicada, tiene especial interés consignar la apreciación de Gruzinski (1994: 175) cuando comenta la citada prohibición: “notemos, de paso, que cuando la Europa medieval adoraba los símbolos zoomorfos de los evangelistas -el águila, el buey, el león-, a veces se extraviaba sobre el mismo terreno. Así pues, más valía tratar de prohibir que abrir los ojos”.

<sup>65</sup> Galinier (1990: 73).

presente en la iconografía de algunos santos, atendiendo a los complejos procesos de comunicación intercultural y reinterpretación simbólica, resultantes de la superposición funcional de los calendarios prehispánicos y el calendario católico. Hemos visto que, si bien los misioneros identificaron este sincretismo, no pudieron definirlo dado su profundo arraigo en la mente de los indígenas. En este orden de ideas cabe destacar el punto de vista de Gruzinski quien, al examinar la interpretación indígena de las imágenes cristianas señalando la “mutación inmediata del sentido” que se produjo, advierte:

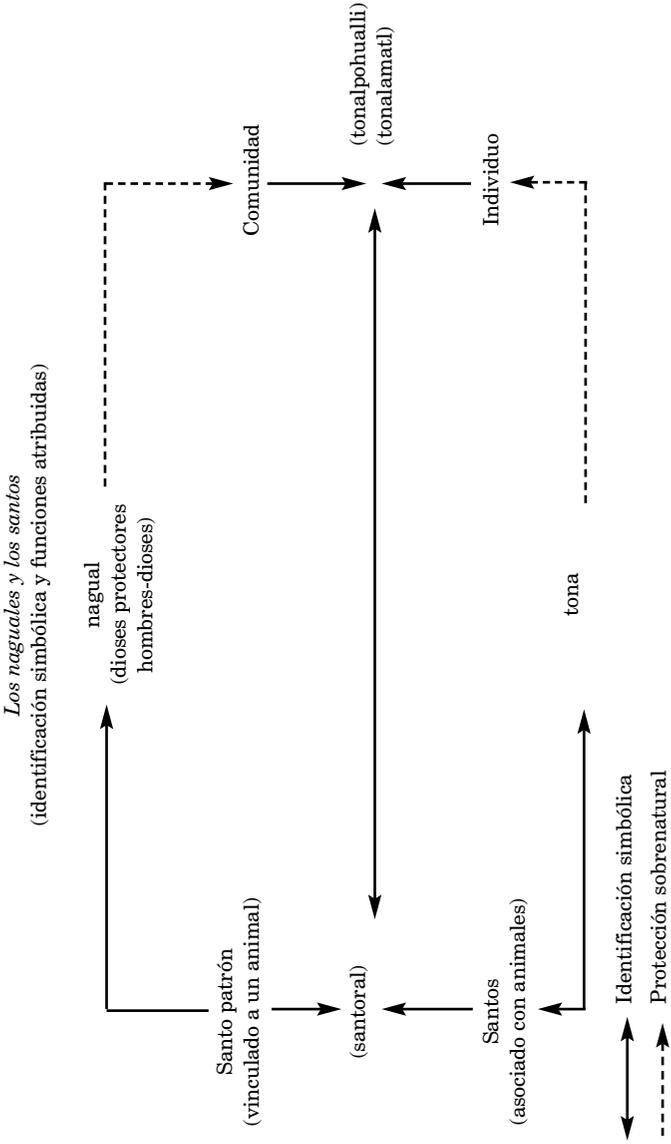
Cierto es que una creencia indígena fuertemente arraigada por doquier –el nagualismo– establecía un nexo particular entre el animal y el hombre en forma de metamorfosis o de transfiguración: una de las fuerzas que animaban al ser humano podía abandonarlo en ciertas circunstancias para adoptar una apariencia animal. En manifestaciones más o menos degradadas el nagualismo no dejó de rondar por el mundo colonial, y ciertamente inspiró el interés de los indios por los animales que acompañaban las representaciones de los santos. Contra lo que proclama la Iglesia, las interpretaciones indígenas rara vez fueron fruto del azar o del error, sino de hábitos, prácticas y concepciones –el nagualismo es una de ellas– que se adaptaron más o menos fácilmente a la dominación colonial.<sup>66</sup>

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 entidad grupal. Los naguales (en

---

<sup>66</sup> Gruzinski (1994: 175-176).

Diagrama 1



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. La identidad y la protección comunitaria, el bienestar y el destino individual, el culto privado y el culto público, las lealtades parentales y étnicas, son componentes prioritarios de esta singular expresión de lo imaginario (véase el diagrama 1), contextualizada en la dialéctica de la colonización y en sus cicatrices de sujeción social, confrontación entre la cultura dominante y las culturas subalternas, resistencia ideológica y reformulación simbólica. Dotadas de renovada vitalidad, estas imágenes (y sus devociones correspondientes) enfrentarán, seguramente, nuevas recargas simbólicas, acordes con los imperativos de los contextos sociales en que se han configurado.

Las imágenes de los santos nagualizados, 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.



V. EL PÉNDULO DE LA REPRESIÓN  
Y LA TOLERANCIA  
(LA ACCIÓN DEL CLERO Y LA DINÁMICA  
DE LAS DEVOCIONES POPULARES)

La religión no constituye solamente un sistema de ideas, sino ante todo un sistema de fuerzas.

E. DURKHEIM.

*Le sentiment religieux à l'heure actuelle.*

Las diversas actitudes manifestadas por los miembros del clero ante la religiosidad popular y la cosmovisión de los indígenas, así como las consecuentes respuestas de éstos, han sido abordadas –en el marco de monografías antropológicas– en estudios vinculados a temas religiosos y en foros especiales. Al respecto se advierte un amplio abanico de conductas que oscilan entre el conflicto y la tolerancia, si bien no se dispone de una visión de conjunto que permita establecer sus constantes y variantes. La interacción se realiza a partir del marco canónico que orienta la práctica ritual de los miembros de la jerarquía católica, de los complejos etnoculturales que sustentan resistencias comunitarias, así como de la apropiación simbólica inherente a las devociones tradicionales. Los planteamientos doctrinales de la Iglesia en torno a la religión popular implican una polémica que motiva el interés creciente del episcopado y el pronunciamiento de puntos de vista ambivalentes.

Como se ha señalado en el capítulo tercero de este libro, la religiosidad popular de los grupos indígenas ha sido visualizada

en términos de problema por la Iglesia católica desde el periodo colonial, tal como lo evidencian numerosos testimonios (Sahagún, De la Serna, Ruiz de Alarcón, De Basalobre, etc.). Son conocidas ampliamente las modalidades de la resistencia étnica, la secuela de represiones contra esos cultos y los fenómenos etnocidas resultantes. En la actualidad, el clero enfrenta formalmente estas dinámicas devocionales desde la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II (en el que se define a la Iglesia como “pueblo de Dios”) y de otros pronunciamientos como la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975); de la “opción por los pobres” a la que convocan las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), y de la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990). El *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica un apartado especial a los cultos populares, señalando que además de la liturgia sacramental y la de los sacramentales,\* la catequesis debe tener en cuenta “las formas de piedad de los fieles y la religiosidad popular”. Se indica que:

El sentido religioso del pueblo cristiano ha encontrado, en todo tiempo, su expresión en formas variadas de piedad en torno a la vida sacramental de la Iglesia: tales como la veneración de las reliquias, las visitas a santuarios, las peregrinaciones, las procesiones, el vía crucis, las danzas religiosas, el rosario, las medallas, etcétera.<sup>1</sup>

El texto del *Catecismo...* dice puntualmente que “La Iglesia favorece aquellas formas de religiosidad popular que expresan mejor un sentido evangélico y una sabiduría humana, y que enriquecen la vida cristiana”.

---

\* Se llaman sacramentales a los signos sagrados instituidos por la Iglesia con la finalidad de preparar a los fieles para recibir los sacramentos. Entre ellos, la bendición tiene especial relevancia.

<sup>1</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* (1993: 432-433).

De tal manera, se considera que las manifestaciones de las devociones populares prolongan la vida litúrgica de la Iglesia, pero en manera alguna la sustituyen. Siguiendo este orden de ideas, se cita en el *Catecismo* el *Sacrosanctum concilium*, indicando que:

Conviene que estos ejercicios se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos para que estén de acuerdo con la sagrada liturgia, deriven en cierto modo de ella y conduzcan al pueblo a ella, ya que la liturgia, por su naturaleza, está muy por encima de ellos.

Debe subrayarse que si bien este marco doctrinal alienta el acercamiento de las iglesias locales hacia las múltiples manifestaciones del culto popular, en la práctica se concretan numerosos hechos contrarios a esta posición, mismos que parecen vincularse a las tendencias liturgistas que han afectado a fondo la integración de la comunidad eclesial. Al respecto, Maldonado ha precisado que:

...a partir de la aparición del llamado “movimiento litúrgico” puede decirse que en la Iglesia católica, si no se formó, sí al menos se reforzó la configuración de dos liturgias (una oficial y otra popular), ambas bastante diferenciadas y alejadas entre sí. Este es uno de los fenómenos más curiosos del catolicismo contemporáneo de diversos países, acentuado con el Concilio; un fenómeno que no se da en otras iglesias, por ejemplo en las orientales.

En la Iglesia católica padecemos esta dicotomía más o menos esquizofrénica entre, por un lado, las personas y comunidades llamadas “liturgistas”, fieles seguidoras de lo que precisamente se denominó “movimiento litúrgico” y luego se denominaría “reforma litúrgica”, y por otro lado el pueblo (o una parte del pueblo) que se mantiene más o menos alejado de la nueva liturgia, pero sigue cultivando sus propias tradiciones, costumbres piadosas, devociones.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Maldonado (1985: 188-189) y (1992: 222 ss); además, *Documentos de Puebla* (1979, n. 328).

En relación con el punto de vista arriba citado, conviene recordar que desde 1858 se impone en la Iglesia católica la liturgia romana, pese a las diversidades culturales presentes en los países de América, Asia, África y Australia, donde impera el catolicismo como resultado de la actividad misionera. Este proceso culmina con el primer sínodo latinoamericano, celebrado en Roma en 1899. Las secuelas de la romanización en la religión popular fueron significativas. Las devociones populares serían severamente criticadas por su sentido “pagano”. En relación con esto, Pedro Rebeiro de Oliveira ha señalado: “...la romanización aparece pues como un proceso de represión clerical de catolicismo del pueblo, pero este último no por ello ha desaparecido [...], ha sobrevivido al margen del control clerical”.<sup>3</sup>

En nuestros días la diversificación litúrgica apenas es aceptada, la Santa Sede continúa siendo la única que puede legislar en esta materia, de lo que resulta un canon centralista que impide el desarrollo de las expresiones litúrgicas cercanas al pueblo, hecho que actúa en favor de formas de expresión devocional de carácter popular. Estudiosos de la teología popular opinan, con razón, que las posiciones canónicas frente a estas manifestaciones de la fe no pueden continuar basándose en “los prejuicios del infantilismo, de la incultura y de la ignorancia del pueblo”.<sup>4</sup> En tal sentido, los análisis respectivos deben dirigirse a elucidar el núcleo y desarrollo de las contradicciones, así como de los puntos de conciliación advertidos. Esta indagación preliminar no pretende responder preguntas, más bien formula reflexiones desde el ámbito del quehacer antropológico en México, y examina críticamente los planteamientos que, desde tal perspectiva, se han planteado en torno al tema.

---

<sup>3</sup> Citado por Parker (1993: 213).

<sup>4</sup> Véase González Dorado (1988: 20 ss); Maldonado (1992).

Paul R. Turner explica el fracaso de frailes y curas para convencer a los chontales de la sierra (en Oaxaca) “de que sólo hay un dios”. Considera que el desconocimiento de la lengua indígena ha bloqueado la evangelización. Si bien indica que el cura es el personaje más importante en los rituales públicos, deja claro el interés eclesiástico por “restar énfasis a las fiestas” de los santos, actitud que ha generado conflictos con los fieles. En la época en que Turner realizó su investigación (hacia finales de los años sesenta), dos sacerdotes norteamericanos residentes en Tequistlán y Huamelula eran los encargados de visitar los pueblos chontales, quienes eran señalados por ganar “mucho dinero” con el cobro de las ceremonias. En su ausencia, “uno o dos de los cantores del pueblo, acompañados por la banda local, cantaban la misa los domingos, en las fiestas y los funerales”.<sup>5</sup>

En su estudio sobre el mundo numinoso de los mayas de las tierras altas (Chiapas), Jacinto Arias analiza el conflicto propiciado por la implantación de las creencias católicas, que generó la oposición de dos tipos muy distintos de perspectivas respecto de lo sagrado. El autor identifica la actitud etnocentrista de los clérigos, su falta de interés por aprender el tzeltal y el tzotzil, y su rechazo a los símbolos “y las imágenes de los indios”, a fin de lograr que éstos entendieran su mensaje. Advierte que los miembros del clero “...parecen totalmente satisfechos cuando tienen la oportunidad de actuar sólo como técnicos rituales [...] creen que no vale la pena tratar de comprender la mentalidad y la cultura indígenas, ni valerse de éstas para comunicar los valores ladinos”.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Turner (1973: 132-134).

<sup>6</sup> Arias (1975: 70-71 ss).

En opinión de Arias, esta interacción conflictiva (que llevada al extremo motivó la expulsión de un sacerdote de una comunidad) resulta del enfrentamiento de dos cosmovisiones diferentes. Así, mientras para los curas la misa es la repetición de la vida de Jesucristo, ofrecida a Dios Padre en expiación de los pecados de la humanidad, para los indígenas constituye una de las obligaciones comunitarias para mantener “la armonía tanto en el mundo visible como en el invisible”.<sup>7</sup>

Atendiendo a lo indicado por Klaus Jäcklein, los popolocas de Puebla ven en el cura “la forma institucionalizada, moderna, del brujo tradicional y curandero”. El respeto a la investidura clerical es muy relativo; el autor refiere que años atrás, en el poblado de San Felipe, un conocido brujo (sin que el cura lo identificara como tal) sirvió de acólito durante largo tiempo “para poder observar mejor al sacerdote en su trabajo”. Un curandero utilizó durante sesenta años (hasta su muerte en 1968) un misal católico “del cual citaba en latín” durante sus limpias y exorcismos. Jäcklein transcribe distintas expresiones que dan cuenta de las actitudes de los popolocas de San Felipe frente a los clérigos: “El cura no sabe que pensamos; el dinero se lo lleva el cura, se lleva la limosna, siempre pide [...] La Iglesia católica es Iglesia de los ricos”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 80 ss. Al respecto tiene especial interés señalar que, de acuerdo con Arias, para los tzotziles y tzeltales la misa se orienta hacia el “mantenimiento de la armonía tanto en el mundo visible como en el invisible”. Esto implica que: “Llevar a un sacerdote en alguna ocasión importante a dar misa en la iglesia constituye una de las obligaciones de la comunidad hacia los santos y otros poderosos seres invisibles; es a la vez una ofrenda y un pago por la labor que éstos han emprendido en el mundo invisible. Dicha obligación se debe cumplir o, de otra manera, los poderosos seres invisibles castigarían a la comunidad llevándole enfermedades, sequías u otras calamidades que romperían el equilibrio ideal con el orden social y moral visible”.

<sup>8</sup> Jäcklein (1974: 239-242).

En la costa de Oaxaca, Veronique Flanet identificó diversos conflictos entre el sacerdote y los mixtecos, “cuyas prácticas religiosas unen paganismo y cristianismo”. En opinión de la autora, el motivo de esta situación refiere a la actitud de subestimación del clérigo hacia los santos, “cuyo papel es vital para esta comunidad de agricultores”, suscitando incompreensión y miedo entre los habitantes de Jamiltepec. El sacerdote “muy pronto llegó a ser objeto de amenazas de muerte, debiendo moderar sus palabras, sin que la tensión disminuyera [...], quedando limitado a officiar las misas y a impartir los sacramentos”; su ausencia en las procesiones y en las fiestas de la mayordomía provocó el rechazo de los fieles. Flanet, al final, señala la “...separación muy clara entre el cristopaganismo indígena y el catolicismo monoteísta. La tradición mixteca es más fuerte que la tradición del cura: éste no impide, ni puede impedir, las prácticas religiosas de carácter pagano...”<sup>9</sup>

Eckart Boege escribió un agudo análisis respecto de la labor de los curas combonianos entre los mazatecos; misioneros de origen italiano que inician su ejercicio en 1972 apoyados por el obispo de Oaxaca. Después de detallar las características del catolicismo popular en el mencionado grupo indígena, el autor explica las estrategias instrumentadas en las tareas de reevangelización, particularmente orientadas contra los “rezanderos” (*ha na*, “mediadores con lo divino”). Narra la manera en que los curas (encabezando un grupo de seminaristas y monjas), con la Biblia en la mano (abierta en las páginas que refieren el castigo sufrido por Sodoma y Gomorra), expulsaron del templo a los “pecadores”. Los combonianos (que sustituyeron a los “rezanderos” con catequistas educados por ellos) quitaron las imágenes de la iglesia, provo-

---

<sup>9</sup> Flanet (1977: 95-97).

cando la ira de los feligreses. Refiere Boege: “Alrededor de la sustracción de las imágenes se dio la lucha ideológica de manera encarnizada. El rechazo más violento se dio en Ojitlán, donde los ancianos organizaron a la población en contra de los curas y los sacaron con palos y piedras del curato”.

La confrontación central se produjo entre los ancianos y los clérigos, disputa que no se centró únicamente en el control de la iglesia sino en “todo el poder organizado alrededor de lo simbólico, el complejo chamánico, incluso”. En el marco de este conflicto se explica la invitación de los indígenas al obispo Lefebvre (como se sabe, enemigo de las reformas litúrgicas) para oficiar una misa en Ojitlán.<sup>10</sup>

En un estudio sobre el etnocidio chinanteco, propiciado por la construcción de la presa Cerro de Oro, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas consignan una versión semejante de los sucesos antes citados. Narran que

El 24 de octubre de 1976, en el momento que el mismo arzobispo de Oaxaca celebraba misa acompañado por los misioneros combonianos, una multitud enardecida tomó por asalto la iglesia de Ojitlán. Las versiones varían: según los oficiantes y los periodistas [...] los invasores golpearon brutalmente a los sacerdotes; de acuerdo con los relatos locales fue el ínclito [sacerdote] Flaviano Amatulli quien la emprendió a candelabrazos en contra de sus impetuosos feligreses.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Boege (1988: 250-251 ss). Un comentario aparte merece el incisivo examen de Boege al etnocéntrico e intolerante planteamiento evangelizador del sacerdote colombiano Flaviano Amatulli, a partir de la lectura de su libro *Los chinantecos: cultura y evangelización* (1976).

<sup>11</sup> Bartolomé y Barabas (1990: 62-63). Los autores señalan que los grupos más regresivos de la Iglesia católica pretendieron sacar partido del conflicto. Indican el error del obispo cismático Lefebvre al interpretar la resistencia indígena como un logro de sus doctrinas preconciarias, “sin advertir su real contenido étnico contestatario y autonomista: no es una Iglesia preconciaria sino una Iglesia chinanteca”.

El mismo Miguel Alberto Bartolomé, en un artículo dedicado a examinar la represión de la pluralidad en Oaxaca, ha expresado certeramente que la

...práctica misional continúa siendo en esencia represora y por lo tanto violatoria de los derechos indígenas. El nuevo discurso teológico todavía enmascara la acción de funcionarios de una religión etnocéntrica y occidentalizante, deliberadamente orientada hacia la destrucción de las religiones nativas.<sup>12</sup>

En relación con el “territorio otomí” de Temoaya (en el estado de México), Collin apunta:

La presencia de un párroco identificado con los mestizos, apegado a los lineamientos litúrgicos de la Iglesia católica, al desalentar las expresiones populares restó efectividad a la expresión simbólica y, por ende, a sus posibilidades de mediación. Pretendiendo extirpar “las supersticiones”, realiza actos contra el santo [el señor Santiago] y destruye la organización autogestiva en torno a la fiesta religiosa. Al hacerlo generó las bases para que el conflicto se tradujera, en este caso, en la emergencia de una lucha política.<sup>13</sup>

La represión a los cultos populares está presente entre los nahuas de Chicontepec (Veracruz). Al respecto, Arturo Gómez Martínez señala en un reporte reciente que sacerdotes y catequistas bilingües pertenecientes a la diócesis de Tuxpan desmantelan los altares domésticos, obligan a destruir las imágenes tradicionales de papel y sus ofrendas, y erigen capillas en lugar de los xochicalli (construcciones destinadas a los rituales indígenas). Estas acciones se cumplen como parte de la implantación de santos patronos en las comunidades que carecen de ellos.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Bartolomé (1993: 77).

<sup>13</sup> Collin (1994: 44).

<sup>14</sup> Gómez Martínez (ms).

Entre los nahuas de Zongolica (Veracruz) también se ha registrado la resistencia de los cultos populares a las presiones de la Iglesia. Gonzalo Aguirre Beltrán detalla las acciones emprendidas por catequistas bilingües (dirigidos por sacerdotes) en contra del sistema de cargos y el culto a los santos, con la consecuente secuela de conflictos:

El TINAN\* está liderado por catequistas, jóvenes lugareños adiestrados como doctrineros por la jerarquía eclesiástica; su misión en la sierra es reforzar la aplicación católica de la religión tradicional promoviendo el abandono de algunas prácticas, como el gasto conspicuo, la ingestión excesiva de alcohol y el culto a los santos. Apenas regresados a Magdalena los catequistas entran en conflicto con las autoridades tradicionales y el cabildo; son acusados de retener a las muchachas adoctrinadas más allá del tiempo necesario y se les expulsa de la comunidad. Piden al sacerdote radicado en Tequila su intervención; como simpatizante del movimiento, y con su ayuda, son readmitidos [...] en contra de la opinión de las autoridades civiles. De cualquier modo no se les permite absoluta libertad por temor a que cometan un desaguizado con los santos. Los catequistas pronto hacen prosélitos [...]; deciden tomar el templo pero los tradicionalistas los rechazan; quieren apoderarse del palacio municipal y luego de larga batalla a puñetazos, palos y pedradas, se retiran.<sup>15</sup>

Frente a las interacciones conflictivas antes descritas, destacan situaciones en las que la religiosidad popular indígena no enfrenta acciones represivas por parte de la clerecía. Es el caso de los otomíes de Tenango de Doria (sierra de Puebla) estudiados por James W. Dow, entre los cuales, al decir de este autor, “la misa está perfectamente integrada dentro del ritual popular y aparentemente en nada ha contribuido para cambiar las formas tradicionales de creer y adorar”.

---

\* *Timolochosque Nochte Altipeme Masewalme.*

<sup>15</sup> Aguirre Beltrán (1986: 194-195).



Santa Margarita. Estampa popular.

Dow indica, además, que “como no está en conflicto con la religión tradicional, la Iglesia católica goza de considerable prestigio”, lo cual no ocurre en Tutotepec, donde se realizaron “algunas impertinentes campañas contra la idolatría”, propiciando la resistencia de los fieles convertidos en “paganos militantes”<sup>16</sup> En la región otomí del mezquitas, Luigi Tranfo reporta que la ausencia de sacerdotes ha favorecido “cierta independencia en el ritual”, señalando también que el cura de origen alemán presente en la región “es un hombre querido y obedecido [...], goza de un respeto y un poder carismático [...]”.<sup>17</sup> En relación con los tlanepanecos de Guerrero, Marion Oettinger refiere la importancia que para ellos ha tenido la misión de curas y monjas de la orden de San Antonio María Claret, señalando su tolerancia respecto de las “tradiciones culturales de la región”. Consigna que el “...aspecto religioso de la organización civil-religiosa también actúa como [...] regulador mediante la reinterpretación y reglamentación de las demandas de la Iglesia católica, en términos que resulten más significativos para la comunidad”.<sup>18</sup>

En el antes citado estudio de Collin se indica que entre los purépechas de Santa Fe de la Laguna

...la autoridad religiosa no parece funcionar como prestador de servicios al que se paga, sino como pieza clave en todo el engranaje. Vale la pena mencionar que el párroco no sólo es purépecha, sino también nativo de Santa Fe de la Laguna. La diferencia, cuyos orígenes remiten a los estilos de evangelización, provoca una simbiosis entre el clero local y la religión popular.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Dow (1974: 106-107).

<sup>17</sup> Tranfo (1974: 208-209).

<sup>18</sup> Oettinger (1980: 64, 155-156).

<sup>19</sup> Collin (1994: 73).

Reflexiones semejantes se consignan en un documentado ensayo en torno a la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca, escrito por Françoise Neff. Así, apunta la autora:

El padre Vidal, originario de Acatlán, considera la religión indígena como una religión natural que, como tal, posee elementos positivos que deben ser asimilados en un amplio movimiento de evangelización de las culturas. Por lo cual se apoya en el principio de la patristica, que considera que aquello que no ha sido asumido no está redimido. Esta posición del clérigo sin duda se ha reforzado con la rivalidad ejercida por los protestantes en sus propios territorios. Los católicos se dieron a la tarea entonces de redefinir su campo de acción evangelizadora y de considerar nuevas estrategias de resistencia a esta ola que arrasa todo tipo de manifestación tradicional, en particular de la fiesta. Las ofrendas para los muertos, por ejemplo, que fueron consideradas por las generaciones anteriores de sacerdotes como parte de un culto pagano, son actualmente reivindicadas como parte integrante del ceremonial católico.<sup>20</sup>

Mención especial merecen los estudios de los clérigos que analizan la religiosidad popular indígena desde la perspectiva del catolicismo y de la antropología. Al respecto, destacan las reflexiones de Eugenio Maurer en torno a la religión “maya-cristiana” de los tzeltales, que entiende como una “síntesis armónica” configurada con base en la cosmovisión indígena y la religión hispánica.<sup>21</sup> En un ensayo reciente, el citado teólogo, partidario de la “inculturación”, reconoce sin embargo la dificultad de conciliar estos dos universos culturales plenamente diferenciados, advirtiendo: “...lo que dicen los padres [los sacerdotes] es verdad en el mundo de los padres; lo que dicen los ancianos es verdad en el mundo tradicional [...] la misa en

---

<sup>20</sup> Neff (1994: 16).

<sup>21</sup> Maurer (1983: 25).

sí no tiene mucha importancia; vendría a ser como un “complemento” de las ceremonias de la religión tradicional”.<sup>22</sup>

Después de un profundo análisis del pensamiento religioso “maya-cristiano”, Maurer reflexiona en estos términos:

En suma: parece que la religión tradicional es una *síntesis verdadera* que explica satisfactoriamente el cosmos indígena. Las enseñanzas nuevas de los jesuitas han hecho que, al menos los jóvenes, tengan que recurrir de nuevo al sincretismo como sus antepasados.

Hay que notar que, puesto que se trata de una verdadera síntesis, no podemos hallar en la religión tradicional los elementos precolombinos y los hispánicos en estado puro, puesto que fueron reinterpretados los unos en función de los otros...

Con ello no afirmo que se trate de una síntesis cuyos elementos todos sean ortodoxos a los de la Iglesia [...], sí sostengo que muchos de los elementos de la religión tradicional [...] son aceptables a la teología católica actual, según la mentalidad del Vaticano II, aun cuando para los misioneros hispánicos hayan constituido aberraciones e idolatrías.<sup>23</sup>

Una importante investigación sobre las creencias religiosas de los mixes fue realizada por el misionero salesiano Pedro González Villanueva. Desde su perspectiva, en la idea de Dios que tiene este grupo indígena

...encontramos una influencia cristiana sembrada [...] durante los primeros siglos de la Colonia que se vino diluyendo en estos últimos tiempos [...] Por eso en sus relatos como en sus invocaciones encontramos raras veces la palabra de Dios, usada indistintamente junto con los vocablos que designan a los demás espíritus.<sup>24</sup>

Indica, además, que por intermedio de los *xemaabies* (depositarios de la “costumbre” y encargados de realizar los sacrificios de ani-

---

<sup>22</sup> Maurer (1993: 172, 180).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>24</sup> González Villanueva (1989: 151).

males) se ha logrado reconciliar la religión tradicional con las enseñanzas cristianas. Se explica así que numerosos *xemaabies* hayan podido acercarse y relacionarse con los sacerdotes católicos, asistiéndolos en la celebración de misas, vísperas y maitines.<sup>25</sup>

Concluyo esta breve revista de las represiones y acercamientos tolerantes hacia la religiosidad indígena, expresados en el ejercicio clerical, resumiendo las denuncias que representantes totonacos, nahuas, popolucas, otomíes y zapotecos del estado de Veracruz formularon en el Primer Encuentro sobre Patrimonio Cultural y Derechos Indígenas, celebrado el 22 y 23 de agosto de 1996 en la ciudad de Xalapa, organizado por el INI. El evento fue resultado de una serie de foros regionales a los que asistieron cerca de 100 enviados comunitarios (autoridades tradicionales, curanderos, miembros de ayuntamientos, promotores culturales, pastores evangélicos, sacristanes, etc.). De acuerdo con lo indicado en el documento-memoria del encuentro, sacerdotes y catequistas fueron señalados responsables de diversas acciones contra la dinámica de las devociones populares. En Chicontepec se les acusó de impedir la práctica de los *huehuetlacatl* (“curanderos”), así como de prohibir la entrada a las iglesias, y no casar ni bautizar a los hijos de quienes consultan a estos especialistas tradicionales. En la región de Huayacocotla se quejaron de las prohibiciones de los clérigos para llevar en peregrinación a los santos. En Texcatepec culpan al cura de actuar contra el trabajo cooperativo convocado por las autoridades religiosas tradicionales. Se pronunciaron, además, múltiples reclamos contra clérigos y catequistas por impedir las “ofrendas a los santos y a Dios para que se dé el maíz y el frijol”. En Ixhuatlán de Madero, según se expuso, el párroco ordenó encarcelar al sacristán por seguir la costumbre de repicar las cam-

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 150, 154-155.

panas quince días antes de Todos Santos. Denuncias semejantes se externaron por parte de los representantes otomíes, popolucas, totonacos y zapotecos.<sup>26</sup>

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena que se han detallado refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intrusión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional. Estos hechos contrastan con las soluciones conciliadoras que evidencian la posibilidad de diálogo entre el canon eclesiástico y la dinámica de las devociones populares. Se trata en estos casos, como hemos visto, de situaciones fincadas en la actitud respetuosa de los clérigos y, en tal virtud, son singulares.

Un primer examen de los ejemplos y contraejemplos antes señalados tiene que referirse, necesariamente, a la ambivalencia del discurso doctrinal de la Iglesia católica. Si bien a partir del Concilio Vaticano II se convoca a reformar la liturgia, teniendo en cuenta la “plena y activa participación de todo el pueblo”, en el marco de esta transformación teológica también se han señalado los “límites” de la religiosidad popular. Así, en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI, se indica que la “...piedad popular (la “religión del pueblo”) está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones [...], es decir, a las supersticiones [...] Puede inducir a la formación de sectas y pone en peligro la verdadera comunidad eclesial”.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Memoria del Primer Encuentro Estatal sobre Patrimonio Cultural y Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas, Xalapa, Ver., 22-23 agosto, 1996. ms.

<sup>27</sup> Citado por Maldonado (1985: 211).

La presencia de “prácticas mágicas y supersticiones” asociadas a la religión popular también fue señalada en la reunión episcopal de Medellín (1968), subrayando que

Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patriotismo religioso ancestral donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más prácticas y concretas.<sup>28</sup>

En el documento signado por los obispos latinoamericanos en Puebla (1979), se detallaron las manifestaciones negativas del catolicismo popular:

Los aspectos negativos que anotamos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, desinformación e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios [...] Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos movimientos de contraevangelización.<sup>29</sup>

Debe advertirse, sin embargo, que estos pronunciamientos doctrinales advierten también de la importancia de la religión popular, indicándose que representan un “dinamismo creador” para la liturgia, y ponen de manifiesto que si “la Iglesia no reinterpretar la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparan las sectas.”<sup>30</sup>

Es evidente que este complejo y ambivalente contexto doctrinal complica el ejercicio sacerdotal. De un lado se postula la

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.207.

<sup>29</sup> *Documentos de Puebla* (1979, n. 328).

<sup>30</sup> *Ibid.*, n. 337 y n. 341.

tolerancia, del otro se previene contra la superstición; más aún, se recomienda “atender pastoralmente la piedad popular y campesina e indígena para que, según su identidad y su desarrollo propios, crezcan y se renueven con los centros del Concilio Vaticano II”.<sup>31</sup>

En su amplitud significativa estas ideas permiten interpretaciones diferentes y, por tanto, conductas que oscilan entre la represión y el acercamiento conciliador. Desde luego, dejan abierta la posibilidad de cumplir el ejercicio clerical con diferentes estilos y énfasis personales. Aquí es oportuno consignar el punto de vista de Alessandro Lupo, quien considera que

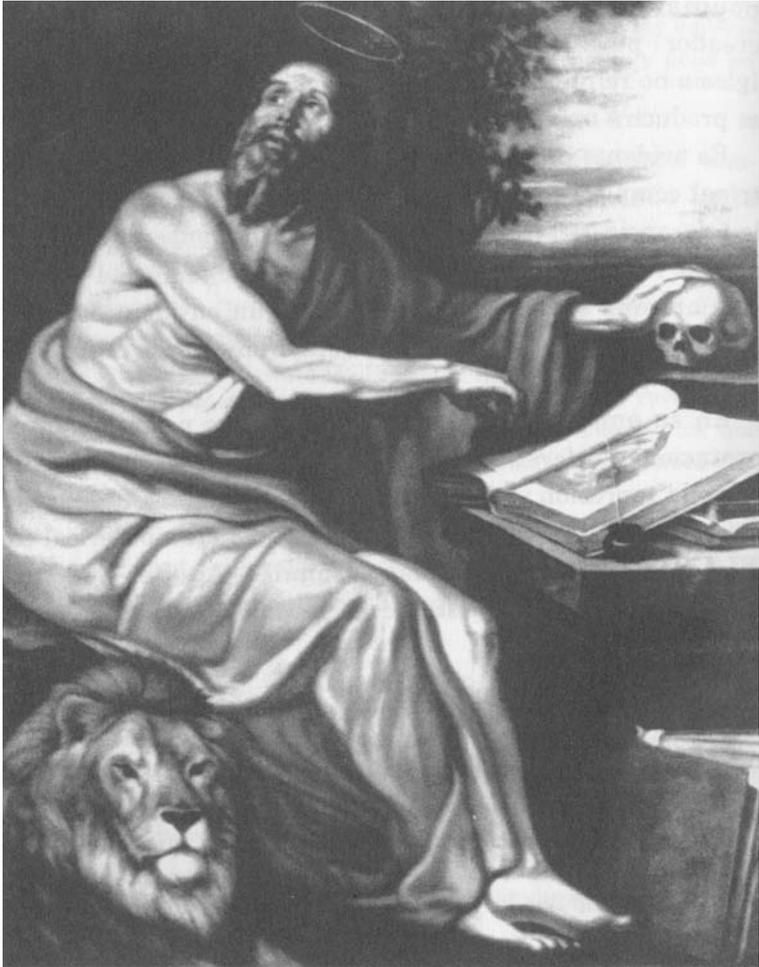
...así como el clero, sobre todo en los planes iniciales de la obra de conversión, consideró estratégicamente productivo permitir que los nativos atribuyeran significados y funciones impropios a conceptos, hechos y figuras de la fe cristiana (dando vida a lo que Nutini [...] llama “sincretismo dirigido”), del mismo modo los indios aprendieron a eludir el control y las imposiciones de la Iglesia, manipulando, fundiendo y transformando con notable libertad creativa los componentes que les parecían más irreiniciales, persuasivos y eficaces de su tradición y de la ajena.<sup>32</sup>

Lupo advierte, además, que el hecho de que los indígenas confundan (o pongan en relación) el criterio del fervor devocional con el de “la fidelidad al modelo” más auténtico del cristianismo, es resultado del

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, n. 336. En el mismo documento se recomienda “favorecer una mutua feanidación entre la liturgia y la piedad popular que pueda encauzar con lucidez, y pronuncia los anhelos de oración y vitalidad carismática que se constatan en nuestros países. Por otra parte, la religión del pueblo, con su gran riqueza simbólica y expresiva, puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador” (n. 337).

<sup>32</sup> Lupo, s. f.



San Jerónimo. Estampa popular.

...escaso reconocimiento que le otorgan a la actividad del clero en materia de ortodoxia, en lo que se ven ayudados por la poca familiaridad de los sacerdotes con las formas de religiosidad locales [...] A ello hay que añadir que con mucha frecuencia los sacerdotes, por sentirse más en historia cultural con los mestizos, han bendecido su conducta más agresiva hacia los indios, consiguiendo con ello agrandar en división y favorecer las ocasiones de conflicto entre éstos y el clero.<sup>33</sup>

La organización social, la cohesión y la identidad de las comunidades indígenas son afectadas en distinto grado por las acciones represivas contra los cultos populares instrumentadas en la práctica clerical. Bajo esta idea, tiene que lamentarse la implantación de escalas de prestigio antagónicas y la emergencia de confrontaciones ideológicas que llegan a implicar secuelas etnocidas. Sobre esta colisión de valores e instituciones se advierte una reflexión insuficiente en el campo antropológico, perspectiva en la cual la *I Declaración de Barbados...* (1971) es un antecedente de especial importancia, toda vez que denunció el contenido etnocéntrico de la catequesis que considera a las culturas indígenas “paganas” y “heréticas”. En el citado documento se señala que la obra evangelizadora de las misiones religiosas en América Latina corresponde a “la situación colonial imperante”. Subraya, además, que la cristianización ha significado la imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indias dominadas, cayendo bajo el manto religioso su explotación “económica y humana”. Se plantea que el contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora está fundamentado en:

- 1) Su carácter esencialmente discriminatorio, originado en una relación hostil frente a las culturas indígenas, a las que concebían como paganas y heréticas;

---

<sup>33</sup> *Idem.*

- 2) Su naturaleza vicarial, que conlleva la reificación del indígena y su sometimiento a cambio de futuras compensaciones sobrenaturales;
- 3) Su carácter espurio, debido a que los misioneros buscan en esa actividad una realización personal, sea ésta material o espiritual, y
- 4) El hecho que las misiones se han convertido en una gran empresa de recolonización y dominación, en connivencia con los intereses imperialistas dominantes.<sup>34</sup>

En consecuencia con los anteriores señalamientos, la primera *Declaración de Barbados...* indica, entre otras cuestiones, la necesidad de poner fin a las actividades misioneras cuando éstas no se orienten hacia la “liberación de las sociedades indígenas”. Llama también a superar el “herodeanismo intrínseco” a la acción catequizadora, terminar con la intolerancia, extinguir el “espíritu suntuario y faraónico de las misiones”, poner fin al robo de propiedades indígenas, acabar con la competencia entre “confesiones y agencias religiosas”, romper el aislamiento seudomoralista que “impone una ética falsa”, suprimir el internamiento de los niños en orfanatos, y desterrar toda práctica de desplazamiento o concentración de poblaciones indígenas con fines de catequización o asimilación.

Siguiendo la línea de las reflexiones anteriores, es importante anotar la apreciación de Giménez, quien considera que las instancias pastorales de la Iglesia, separadas en el pasado de la religión popular, pretenden recuperarla en el presente mediante una doble estrategia: “la semilegitimación *a posteriori* de los usos y las instituciones populares, mediante concesiones y condescendencias que [...] llegan hasta extremos increíbles; y el control o la gestión directa de las manifestaciones religiosas populares allí donde sea posible”.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> *Declaración de Barbados por la liberación del indígena*, en García Mora y Medina (1986: 519-525).

<sup>35</sup> Giménez (1978: 191).

En la perspectiva antes expresada, y en relación con México, debe recordarse el punto de vista de Guillermo Bonfil Batalla (uno de los firmantes de la *Declaración de Barbados...*), quien señala: “...la esencia misma del trabajo evangelizador, sea cual fuere la Iglesia que lo lleve a cabo, ha sido siempre etnocida: un atentado permanente, sutil o violento, contra la cosmovisión, las creencias, los hábitos sociales de los pueblos “paganos” o “gentiles”.<sup>36</sup>

En la misma dirección se ha expresado Miguel Alberto Bartolomé, quien afirma:

El artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos establece que “[...] toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión [...]”. De la misma manera el artículo 18.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (adoptado por las Naciones Unidas y en vigor desde 1976), estipula junto a la libertad religiosa que “[...] Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o adoptar la religión o las creencias de su elección”. Sin embargo los grupos étnicos de México en general, y de Oaxaca en particular, son destinatarios de la práctica religiosa de una Iglesia coercitivamente institucionalizada a partir de una invasión militar, a pesar de lo cual nadie parece demasiado convencido de la necesidad de cuestionar la legitimidad de esta empresa.<sup>37</sup>

Desde luego, al certero señalamiento de Bartolomé debe agregarse el contenido del artículo 24 constitucional que garantiza la libertad de creencias religiosas, misma que se establece también en el artículo 2, inciso *a*), de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en el cual expresamente se prohíbe la “discriminación, coacción u hostilidad por motivos religiosos”.

---

<sup>36</sup> Bonfil Batalla (1988: 15).

<sup>37</sup> Bartolomé (1993: 75).

Dejando a un lado excepciones notables, tiene que reconocerse que en los estudios antropológicos sobre las creencias religiosas indígenas la búsqueda de remanentes prehispánicos y la identificación de reinterpretaciones simbólicas o sincretismos son prioridades temáticas que han desplazado el interés por identificar las acciones represivas emprendidas en el ejercicio eclesiástico. Más aún, en muchos estudios las prácticas de catolicismo popular no se examinan en el marco de su vinculación ideológica con el centro dogmático y la jerarquía de la Iglesia; es decir, se ignora el impacto de la llamada “conquista espiritual”, y se analizan funcionalmente las creencias y prácticas religiosas como una suma etnográfica de elementos de múltiple procedencia, y no como resultado de una religión impuesta que ha sido reelaborada a partir de las propias cosmovisiones indígenas dentro del contexto de un largo proceso de resistencia. Se explica así la utilización de términos etnocéntricos (“paganismo”, “Cristo-paganismo”, “paganismo-militante”, “brujería”, supersticiones, etc.) que, siendo propios del quehacer eclesiástico, se manejan arbitrariamente, equiparándolos a conceptos de uso científico en los análisis antropológicos. Al respecto, vale recordar que el término “pagano” (del latín *pagus* = “distrito rural”) fue aplicado por los antiguos escritores cristianos a las religiones de Grecia y Roma. Por extensión se adjetivó con él a los mahometanos y a todos los no cristianos. “Pagano” ha sido una palabra clave en las persecuciones y guerras religiosas, por lo cual su utilización refiere, necesariamente, a tales hechos.<sup>38</sup> “Paganos” llaman hoy día los sacerdotes a los creyentes comprometidos en devociones que quedan fuera de la frontera marcada por la Iglesia católica, por más que éstas se vinculen con la cosmovisión cristiana.

---

<sup>38</sup> Véase Báez-Jorge (1988: 51).

Aquí es oportuno subrayar, nuevamente, la condición de ambigüedad (o de doble sentido) que caracteriza la relación entre la religión popular y la religión oficial. Este hecho, como acertadamente lo apunta Giménez, resulta de la

...referencia común a unos mismos significantes, cuyos significados son, sin embargo, diferentes para cada una de las partes [...] Este efecto de *double entente* que resulta de la identidad de los significantes y de la diversidad de los significados permite a la religión popular salvaguardar su originalidad. Pero también permite a la religión oficial apropiarse “políticamente” de la religión popular para someterla a su control y disciplina.<sup>39</sup>

Las actitudes etnocéntricas e intolerantes, predominantes en la acción clerical desplegada en las comunidades indias, son determinantes de diversos efectos sociales signados por la dinámica del conflicto. Su secuela abarca distintos planos (de índole estructural y superestructural), y se encadena a las tendencias hegemónicas de las clases dominantes en las que, como lo advirtiera Gramsci, se incluye la jerarquía eclesíastica.<sup>40</sup> Es cierto que el tono y la orientación del discurso evangelizador (y su concreción misma), ha variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero no es menos cierto que, en el fondo de esta orientación, subyacen las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la Iglesia.<sup>41</sup> De paso, debe apuntarse la necesidad

---

<sup>39</sup> Giménez (1978: 244).

<sup>40</sup> Remito al lector a lo expresado en el primer capítulo de este libro.

<sup>41</sup> Siguiendo el orden de ideas antes señalado, resulta de particular interés citar el punto de vista de Medina (1984: 100-101), quien considera que la comunidad corporada (“último recurso defensivo de la población india”) es socavada por el desarrollo capitalista. En su opinión, “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

de realizar investigaciones dirigidas a examinar el comportamiento misionero de las iglesias protestantes, tema que amerita el diseño de enfoques metodológicos pertinentes. Acertadamente, con base en su investigación entre los mazatecos, Boege ha puntualizado lo siguiente:

...como los demás aparatos de hegemonía, las misiones protestantes no trabajan en toda la región étnica, sino puntualmente en los lugares más críticos. Con diferentes técnicas, intentan transformar la visión del mundo y la economía moral de un grupo social cuya identidad es lo étnico. Para ello tienen que subvertir la cultura étnica y difundir la cultura hegemónica.<sup>42</sup>

Si consideramos la influencia recíproca entre cultura y conciencia, y advertimos la condición subalterna de las comunidades indígenas, el quehacer antropológico no puede pasar por alto la represión a la religiosidad popular indígena concretada en el ejercicio clerical. Partiendo de una introspección crítica, deben perfilarse acercamientos analíticos en torno a este fenómeno de carácter hegemónico y transcultural. En esta perspectiva tiene plena actualidad citar el punto de vista externado por Julian Pitt-Rivers:

En materia de religión, la equivalencia de culturas distintas es hoy en día importante por otras razones. Una definición de cristianismo es un prerequisite esencial para discutir el ecumenismo, ya que la unificación de diferentes iglesias (cuya existencia, por lo general, refleja diferencias culturales) depende de que se atribuya mayor importancia a las semejanzas que a las divergencias y, sobre todo, a la distinción que se haga de lo que es doctrinalmente esen-

---

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)".

<sup>42</sup> Boege (1988: 283).

cial y lo que, siendo accidental, puede dejarse al arbitrio de las culturas locales [...] Lo importante es decidir dónde hay que colocar los límites del cristianismo, no para excomulgar a nadie, sino únicamente para saber cómo raciocinar respecto a las formas populares de una religión y el centro dogmático de ésta.<sup>43</sup>

Atendiendo al núcleo de la reflexión anterior, es evidente la necesidad de abordar esta temática en la perspectiva antropológica que orienta el estudio del pensamiento religioso desde una óptica dialéctica. Bajo esta perspectiva, el análisis no debe perder de vista la apreciación de Durkheim, en el sentido de que la religión no constituye solamente un sistema de ideas, sino ante todo un sistema de fuerzas.

---

<sup>43</sup> Pitt-Rivers (1983:17).

## DE LOS CONCEPTOS A LOS HECHOS (REFLEXIONES FINALES)

El místico podrá reírse de nosotros, pero la tarea del antropólogo sigue siendo explorar el mundo de la ilusión, aunque quizá con los ojos y oídos del místico.

GREGORY BATESON.

*Some components of socialization for trance.*

### I

En los capítulos precedentes se ha evidenciado que la religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien sus contenidos rituales e ideacionales son contrarios a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella, hecho que corresponde a la ley de compenetración de los opuestos, explicada por Engels en el *Anti Dühring*. Se trata de una dialéctica de la “acción recíproca” que no se resuelve, sino que ofrece una permanencia sostenida a partir de la acción continuada de las fuerzas en pugna. Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca a clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas, hechos signados por la resistencia, la reinterpretación simbólica y el sincretismo. En tales términos, la religión popular se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisión-

nes propiciadas por la modernidad. La subsistencia histórica de las creaciones de la conciencia (al igual que su difusión) está ligada al cambio operado en las funciones de las mismas.

En la perspectiva de las formulaciones anteriores, y con base en las contribuciones factuales citadas en este estudio, se concluye que la religión popular de los pueblos indígenas y la religión oficial interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diversas modalidades (que oscilan entre la represión eclesiástica y la tolerancia) manifiestas en los ámbitos estructurales y regionales de la formación social mexicana. Sus diferentes expresiones resultan de un largo y doloroso proceso de dominación que da inicio en la Colonia y se prolonga hasta nuestros días. Es claro que su configuración remite a productos ideacionales de la tradición hierofánica que fundamenta la devoción a los santos, así como a la religión penitencial ascética, a la religiosidad barroca, al catolicismo español de la Contrarreforma y, desde luego, al antiguo substrato religioso mesoamericano, así como al complejo religioso de las sociedades indígenas coloniales. Delimitadas las coordenadas históricas, socioculturales y eclesiasticoinstitucionales de la religión popular, y en un plano de análisis complementario, debe subrayarse la función que cumple en la continua evangelización del pueblo (hecho reconocido plenamente en la reunión episcopal de Puebla), así como los amplios espacios de gestión laica en el ritual que posibilitan sus dinámicas devocionales (relación personal con seres sagrados) y protectoras (sumisión a seres sagrados con el objetivo de conseguir favores ante las dificultades de este mundo).<sup>1</sup>

Por otra parte, el análisis de las variadas expresiones devocionales que se han expuesto apoya el argumento de Giménez,

---

<sup>1</sup> Véase Ribeiro de Oliveira (1972: 576 ss)

quien interpreta las prácticas de la “religión popular campesina” como una forma de dramatización simbólica que subraya la voluntad de vivir “frente a la precariedad de la subsistencia”. En esta escena religiosa se proyectan personajes suprahumanos que operan como árbitros y manipuladores supremos de los bienes del mundo, lo que revela la orientación fundamentalmente intramundana de esta religiosidad, definiendo así su carácter “fuertemente heterónomo”.<sup>2</sup> Giménez plantea también la profunda ambigüedad de la religión popular, toda vez que, constituyendo “un baluarte defensivo de la identidad”, es también factor causal del inmovilismo social, de la “cultura de la pobreza” y de la opresión (*cf.* capítulo primero).

Como se ha visto, los núcleos devocionales de las comunidades indígenas arraigan en motivos existenciales de interés personal (la vida, la muerte, la salud, la alegría, etc.), así como en la preocupación colectiva respecto del medio físico, los espacios sagrados, la integración comunitaria, la obtención de bienes para la subsistencia, etc. De tal manera, si bien el individuo participa activamente en sus prácticas, es el pueblo quien concreta y da continuidad a sus manifestaciones rituales e ideacionales con subrayado sentido emocional. Se trata, en palabras de Maldonado, de una “realidad reactiva” frente a la intolerancia de la religión oficial.<sup>3</sup>

Al tipologizar la religión popular en Latinoamérica como una contracultura de lo simbolizado como “modernidad”, idea que “difunde la cultura dominante del capitalismo transnacional”, Parker precisa los diversos planos temáticos en los que se manifiesta, ya sea en forma explícita o subyacente. La religión

---

<sup>2</sup> Giménez (1978: 221).

<sup>3</sup> Maldonado (1985: 23).

popular, apunta con acierto, afirma la vida, la mujer y lo *femenino*; los sentimientos, lo vitalista, lo expresivo; lo festivo y carnavalesco “frente al formalismo y al racionalismo”. Afirma, también, lo trascendente frente al “cientificismo cartesiano-positivista que tiende a negar la dimensión simbólica”. Parker advierte que, en tanto contracultura, la religión popular no es posmoderna pero tampoco premoderna, y la clasifica con un neologismo: *hermiderna* (hemimoderna), determinada por su condición ambivalente, anti y promodernista. Es antimoderna cuando se opone a la racionalidad instrumental y deshumanizante de la modernidad; pero, al mismo tiempo, acoge “todo aquello que la modernidad ha brindado como avance efectivo en las condiciones de vida”. El autor anota que los diversos modelos religiosos hemimodernos resultan de las particulares situaciones socioculturales y coyunturas históricas,<sup>4</sup> juicio que debe considerarse en toda su dimensión al confrontar sus acercamientos analíticos y sus elaboraciones conceptuales con las realidades culturales de las sociedades indígenas referidas en este estudio.

A esta altura de la discusión estimo pertinente volver a examinar los planteamientos teóricos y factuales que (a partir de la discusión entre Ricard y Gamio) se han formulado respecto a los componentes cristianos y autóctonos de la religión profesada hoy día por los indios de México. Entre los diversos acercamientos al tema tiene especial interés citar los que han apuntado Maurer y Lupo. Mirando la problemática desde el ángulo factual de los tzeltales de Guaquitepec (con la perspectiva analítica combinada de la teología y la antropología), Maurer agrupa en tres categorías a los investigadores interesados en esta temática. Por un

---

<sup>4</sup> Parker (1993: 194-199).

lado, a quienes sostienen que “el impacto del cristianismo en las religiones precolombinas fue muy escaso” (ejemplificando esta posición con los puntos de vista de Vogt y Holland). Identifica, enseguida, a los estudios que “conciben a las actuales religiones” como resultantes de lo hispánico y lo precolombino, “pero no en forma plenamente integrada, sino como una mezcla de sincretismo” (los planteamientos de Guiteras Holmes y Ruz Lhullier se ubican como característicos de esta posición). Finalmente, Maurer se refiere a los autores que “postulan la integración entre los elementos de las religiones hispánicas y precolombinas”, como es el caso de Redfield y Carrasco, si bien aprecia que los juicios de este autor podrían ubicarse en una cuarta categoría “diametralmente opuesta a la primera”, por considerar que el “catolicismo popular de los tarascos modernos es hoy fundamentalmente semejante al catolicismo popular de la Europa Meridional”.<sup>5</sup>

Lupo advierte con certeza que, después de tres décadas de discusiones sobre el sincretismo en Mesoamérica, centradas en el “grado de incidencia (y prevalencia) de los componentes pagano y cristiano en la religión actualmente profesada por los nativos”, en la actualidad se han generado reflexiones más atentas y articuladas sobre el referido proceso (análisis que han considerado las “diferentes estrategias seguidas por los múltiples interlocutores”), así como “las peculiaridades que se han ido alcanzando”. Lupo identifica a los autores que defienden la “naturaleza sustancialmente cristiana” de la religiosidad indígena (p. ej. Ricard, Carrasco, Ingham), frente a “los paladines de la perdurable primacía de la base amerindia” (como Van Zantwijk, Ichon o Hunt). Sitúa, en el centro, a quie-

---

<sup>5</sup> Maurer (1983: 133 ss).

nes proponen “una amalgama más equilibrada (entre ellos *in primis*, Madsen)”.

Al examinar los contenidos de los nuevos acercamientos analíticos en el “estudio de los fenómenos de interpenetración cultural en Mesoamérica”, Lupo refiere el estudio de Klor de Alva en torno a las quince modalidades que los nahuas del Altiplano Central de México manifiestan ante el proceso de evangelización; y utiliza el concepto de “reinterpretación simbólica” propuesto por Bartolomé y Barabas para sustituir el de sincretismo, mencionando las distinciones sobre procesos sincréticos elaboradas por Nutini y Bell.

De acuerdo con su autorizada opinión, al observar la ritualidad privada y penetrar en los significados, valores, cosmología y mitología indígenas,

...se nos aparece en toda su heterodoxa originalidad como modelo totalmente diferente en el que los elementos culturales de derivación europea y los autóctonos están entrelazados, fundidos y transformados de un modo tal que han dado vida a un complejo completamente nuevo, extremadamente rico y articulado, irreductible a las remotas matrices que indirectamente le originaron.<sup>6</sup>

La reflexión anterior es relevante para superar los enfoques orientados a definir la religiosidad popular indígena en términos generalizantes: “religión mixta”, “católica rudimentaria”, “cristopaganismo”, “religión sincrética”, “religión monolátrica”, etc. Tales conceptos son, desde luego, insuficientes para denotar la complejidad simbólica y social inherente a las devociones populares. Por lo tanto, es necesario dejar a un lado las ópticas esquemáticas y reduccionistas, descubriendo las particularidades étnicas y comunitarias que definen las diferentes expresiones de la

---

<sup>6</sup> Lupo (1995: 15, 20).

religión popular, resultantes de procesos históricos concretos. En vez de recurrir a prenociones, es preciso identificar los símbolos transpuestos, los “contrabandos sincréticos” (en palabras de Gruzinski), la relación entre los elementos del imaginario colectivo indígena y el esfuerzo evangelizador, referidos a la tradición religiosa mesoamericana, en sus ámbitos público y privado. El análisis, como lo he sugerido en líneas anteriores, debe contextualizarse en la dialéctica de la “acción recíproca”, que implica examinar los fenómenos de la cultura popular en una perspectiva dinámica e histórica, tal como lo anticipara Gramsci.<sup>7</sup>

Atendiendo el sentido de las formulaciones arriba expuestas, los esfuerzos conceptuales en favor del uso del término “religión popular” en vez de “religiosidad popular” ocupan un segundo sitio. Se trata, en realidad, de nociones que tienen distinta utilidad analítica y descriptiva al aplicarse a planos diferentes de la realidad. Identifican, en el primer caso, un sistema de creencias y prácticas, histórica y simbólicamente configuradas; y la manera en que individuos y grupos expresan, interpretan y recrean de forma creadora el polisémico acervo devocional de referencia, en el segundo.

## II

En *El ogro filantrópico*, Octavio Paz argumenta que el catolicismo de la Contrarreforma implantado en México fue (pese a

---

<sup>7</sup> Debemos a Lanternari (1974: 371, 389 ss) uno de los más incisivos análisis críticos de las aportaciones metodológicas de Gramsci al estudio de las manifestaciones de la vida cultural en el nivel popular. Lanternari indica: “Gramsci, ese reformador de nuestro historicismo, señala la incongruencia de una sociología privada de fundamento histórico y al mismo tiempo subraya [...] el sentido dialéctico de las relaciones entre personalidad individual y sociedad...”

la destrucción de los dioses, templos y sacerdotes autóctonos) un refugio para los indígenas, “porque era una religión sincrética”. En su opinión, “al bautizar a los indios, bautizó a sus creencias y dioses”. Así:

...el catolicismo mexicano no ha creado una teología ni una mística pero ha creado muchas imágenes y ha fundido las de Occidente con las del mundo precolombino. ¡Ay de la religión o de la sociedad que no tiene imágenes! Una sociedad sin imágenes es una sociedad puritana. Una sociedad opresora del cuerpo y la imaginación.<sup>8</sup>

El alcance explicativo y la certidumbre de la reflexión anterior se aprecia con claridad en la religiosidad popular practicada en las diferentes comunidades indias, fuentes generadoras en las que se reactualiza de manera dialéctica el imaginario colectivo. En esta dinámica, el sentimiento de lealtad hacia la tradición cultural propia no desaparece; al contrario, se reformula en el marco de las coyunturas signadas por la hegemonía de la modernidad. Como se habrá advertido en los capítulos anteriores, en este complejo proceso de renovación simbólica la presencia numinosa de santos y vírgenes tiene importancia fundamental. En mi opinión, el papel central en la configuración ideacional y ritual de la religiosidad popular indígena que cumplen las imágenes se posibilita a partir de su condición polisémica, abierta a múltiples interpretaciones, en las que se depositan antiguos atributos hierofánicos y se configuran nuevos oficios sagrados en función de lo mundano. Así, los santos se entronizan en las comunidades como entes vivos, operando como intermediarios simbólicos. En palabras de Gruzinski:

---

<sup>8</sup> Paz (1979: 31, 34).

Lo que hoy subsiste de las culturas indígenas atestigua la importancia que éstas han seguido dando a la imagen, desde los cromos de los altares domésticos hasta las máscaras esculpidas, desde las fiestas de pueblo hasta los desplazamientos multitudinarios hacia los grandes santuarios de Chalma, de los Remedios o de la Guadalupeana, sin olvidar el bajo mundo de las ciudades perdidas y los proletarios desarraigados que, más numerosos aún, se oprimen en torno a esas imágenes y de muchas otras.<sup>9</sup>

Es evidente que el San Juan. Bautista concebido por los totonacos, el San Marcos de la cosmovisión zoque, el San José de la mitología huichol, o bien la mayoría de los santos presentes en el imaginario colectivo indígena, poco o nada tienen que ver con las virtudes cristianas que en el catolicismo canónico se atribuyen a los mencionados santos. En su configuración numinosa concurren los intereses, angustias, valores, y lealtades que (integradas devocionalmente) las comunidades han tejido en los marcos del tiempo cíclico y del espacio sagrado. En este intrincado proceso los sistemas de cargos tienen un papel determinante al posibilitar y dar continuidad al culto colectivo, así como al desarrollo de la gestión ritual laica. Consecuentemente, esta realidad explica las formas singulares que asume la veneración a los santos en la religiosidad popular indígena, distante y diferente a la pautada por la Iglesia católica en términos de *dulía*. En el imaginario indígena los santos habitan en el cielo y en la tierra, se conciben como miembros de la comunidad, viviendo en el “reino de este mundo”.

En las cosmovisiones indias los santos operan como anclajes de la memoria colectiva; se vinculan lo mismo al mito que a la historia; su trascendencia llega a cubrir todos los planos que reproducen la vida social, en una escala ascendente que va del

---

<sup>9</sup> Gruzinski (1994: 209).

individuo a la comunidad. Se les asocia al bien y al mal, al orden y al caos, a la vida y a la muerte, a la protección y a la orfandad. Son entidades sagradas a las que se puede hablar en el idioma autóctono, y a las que se venera atendiendo las prácticas rituales (privadas y públicas) definidas por la tradición comunitaria. Estos rasgos marcan diferencias sustanciales con las formas eucarísticas del catolicismo, y se enfatizan en las fiestas, celebradas más allá de las normas litúrgicas romanas.<sup>10</sup> En tanto acto simbólico, la fiesta refleja el orden social y actúa en favor de la identidad cultural, fenómeno que se inicia en el siglo XVII y se generaliza en la centuria siguiente.

En su ya clásico libro *Cultura y conquista*, Foster señala que la implantación del catolicismo en el mundo indígena dependió de su capacidad para definir aquellos acontecimientos religiosos más importantes, a partir de la elaboración de un calendario festivo cuyas fechas centrales son la Epifanía, la Candelaria, la Cuaresma, Semana Santa, Corpus Christi, Todos Santos, el Día de Muertos y La Navidad. Estas celebraciones siguen la historia de vida de Jesucristo, y corresponden al tiempo cíclico de las cuatro estaciones del año.<sup>11</sup> En este contexto se explican las coincidencias entre las fiestas del santoral y las de los indígenas, que, como advierte con razón Neff, son dobles:

Por una parte, el culto a los santos en Europa vino a centrar las ceremonias religiosas sobre la imagen de un hombre ejemplar, designado

---

<sup>10</sup> Como ejercicio de reflexión, cabe aquí anotar el planteamiento de Gramsci (1992: 437) respecto del catolicismo: “Todos tienen una norma de vida, hasta el punto de que nadie se atiene al catolicismo como norma de vida ni siquiera los que se declaran católicos. Un católico integral, o sea, uno que aplicara a cada acto de la vida las normas católicas, resulta un monstruo, y esto es, bien pensado, la crítica más rigurosa y perentoria del catolicismo en sí”.

<sup>11</sup> Foster (1985: 218 ss).

“santo”, con una vida de abnegación y sufrimiento que reemplazaba los antiguos cultos al agua y a la fertilidad [...] Por otra parte, al conocer el calendario católico, los indígenas manejaron muy rápidamente las equivalencias festivas y adoptaron como santo patrón al que se festejaba durante la misma fecha que sus propias fiestas [...] Los sacerdotes intentaron sustituir las celebraciones tradicionales por el culto a los santos celebrando las mismas fechas. Estrategias de un lado y de otro se siguieron para desviar la significación hacia lo suyo.<sup>12</sup>

En la devoción a los santos tuvo la catequesis su concreción primordial, fenómeno que determinaría el desarrollo de un “cristianismo indígena”, como lo ha llamado Gruzinski. Este hecho lleva a comparar la manera en la que el catolicismo popular se construye en Europa y en Mesoamérica, en ambos casos sobre expresiones sagradas anteriores al cristianismo. Dicho en otros términos, la Iglesia asumió y/o reelaboró creencias y prácticas no cristianas, incorporándolas a su sistema simbólico y doctrinal. En el capítulo tercero se refirió al punto de vista del eminente liturgista benedictino don F. Cabral, quien plantea que el culto de los ídolos fue, con frecuencia, el antecedente de la devoción a santos y mártires, realidad que, en su opinión, continúa latente en el santoral. Este punto de vista ha sido acotado por Van Gennep, para quien este fenómeno no constituye una simple sustitución, sino que representa una transformación creadora. En su opinión:

La creencia en los santos (incluyendo a la Virgen María) se halla integrada en la Iglesia católica; más aún, esta creencia constituye

---

<sup>12</sup> Neff (1994: 21-22). Tiene especial interés considerar el punto de vista de Reifler de Bricker (1979: 18) respecto de los Altos de Chiapas. La autora advierte el significativo número de fiestas en honor a los santos que tiene origen en la tradición indígena y no en el interés de los mestizos. Algunos de estos cultos se orientaron como “respuestas naturales” ante la dominación colonial.

uno de sus elementos más antiguos y a la vez más potentes. Pero el pueblo no se ocupa de la doctrina de la intercesión y considera al santo como directamente activo. El pueblo cambia también de santos según las necesidades; brevemente cambia sus atribuciones, y, finalmente, los representa bajo las formas más diversas, desde las más groseras hasta las más sublimes. Pero este ramaje no modifica jamás el principio fundamental del poder superior y autónomo que se les atribuye [...], ni este otro principio fundamental: el de la especialización de actividades.<sup>13</sup>

Las transformaciones creadoras, configuradas a partir de las antiguas deidades que anteceden a la devoción de los santos, integran una compleja estructura simbólica que articula, dialécticamente, elementos de naturaleza diversa, y es parte fundamental de la realidad social en tanto determina y es determinada por esta instancia. Se trata de una recíproca y significativa relación que se sustenta en su propia autonomía. El santo, en tanto intermediario simbólico, evidencia su presencia numinosa, transponiendo los marcos temporales de la situación y condiciones sociales en las que nació, manteniendo así su extraordinaria eficacia significativa. De forma tal, los santos operan como condensadores simbólicos que corresponden al mundo interior y se expresan en valoraciones sociales incorporadas a las cosmovisiones.

En las comunidades indígenas el culto a los santos se manifiesta como conciliación cotidiana de lo sagrado y lo terrenal. Toda vez que son imaginados con caracteres subrayadamente humanos, se posibilita que los creyentes supongan que pueden influir en la dirección de sus oficios numinosos. Así, la imagen no viene a ser una simple representación, sino que en ella se cree que está incorporada la persona misma a la que repre-

---

<sup>13</sup> Van Gennep (1975: 43).

senta.<sup>14</sup> *Dulía* (reverencia) y *latria* (adoración) se combinan, entonces, en alternancia devocional fuera de toda regulación por parte de la jerarquía eclesiástica. El culto, como se ha visto, incorpora también prácticas mágicas, componente fundamental de la religiosidad popular. Todas estas características hablan en favor de los tempranos argumentos de Gamio y Noriega Hope respecto a que los indios adoran a sus santos con sentido propio, argumento que, sabemos, provocó una larga y encendida (no del todo acertada) réplica de Ricard.

Vistas desde una perspectiva más amplia, estas manifestaciones del imaginario indígena son expresiones barrocas de la religiosidad popular, conjunción del substrato autóctono y de las formas religiosas del medioevo. Es el barroco emergencia simbólica fundamental que, en opinión de Lezama Lima, constituye la primera genuina configuración cultural americana que va más allá de las tradiciones culturales, trascendiendo otras diferentes en el tiempo, distantes en el espacio. Desde esta perspectiva, todo se reconstruye, se reinventa, reapareciendo con nuevos rostros los viejos mitos, sus valores y enigmas.<sup>15</sup>

### III

La reivindicación de la religiosidad popular por la Teología de la Liberación tiene en el libro *Mysterium liberationis* su ejemplo más

---

<sup>14</sup> Es oportuno citar aquí una interesante evidencia registrada por Galinier (1991: 225) entre los otomíes de la Huasteca: “La *vox populi* reporta incluso que uno de los santos (San Manuel) sería en realidad la representación de un personaje real, de un cacique local, cuya devoción a la causa de las fiestas católicas era excepcional, tanto así que su ‘culto’ se había impuesto a través de la celebración de uno de los santos mencionados...”

<sup>15</sup> Lezama Lima (1993: 56, 58 ss).

elocuente. En esta obra monumental (1 600 páginas), dirigida por Joan Sobrino e Ignacio Ellacuría, se incluye un extenso ensayo sobre la religiosidad popular, identificándola como uno de los máximos valores de la Iglesia latinoamericana y una de las evidencias más claras de lo que es la inculturación de la fe en los estratos más hondos de la vida del pueblo. Se plantea con claridad que:

La religiosidad popular no es una degradación de la fe cristiana ni está opuesta a ella, más bien enriquece la tradición cristiana y ha sido fecundada por ella [...] El calificativo de popular indica la vivencia religiosa de las grandes mayorías [...] También indica una realidad conflictiva ya que aquí tenemos una multitud empobrecida que sufre opresión, que vive experiencias de autodestrucción, de subordinación a grupos dominantes [...] La teología de la liberación piensa de la religiosidad popular que [...] en ella la revelación es acogida por el pueblo de Dios mayoritariamente pobre [...] que su religiosidad popular expresa identidad, alegría, esperanza.<sup>16</sup>

En el capítulo quinto examiné distintas acciones clericales contrarias a la religiosidad popular, evidencias opuestas en todo sentido a los planteamientos de los teólogos de la liberación. Ciertamente, esta contradicción se produce en el seno mismo de la Iglesia, señalando los núcleos ideológicos de dos posturas antagónicas respecto al *cómo*, el *por qué* y al *para qué* de la nueva evangelización. Son éstos los puntos polares del péndulo de la represión y la tolerancia.

La actitud persecutoria de la Iglesia hacia los cultos populares tiene una larga historia. Para Methol Ferré, la primera tendencia en esta dirección se produce en el contexto del humanismo católico renacentista, con las críticas de Erasmo de marcado acento bíblico y moralista. Con la reforma protestante se manifiesta la “segunda gran contestación a las formas de reli-

---

<sup>16</sup> Citado por Maldonado (1992: 231-232).

giosidad popular”, caracterizada por su agresividad y violencia. En el Concilio de Trento (1545-1563) se ratificaría la validez de las expresiones tradicionales de piedad popular, al tiempo que se señalarían sus abusos y desviaciones.<sup>17</sup> Las tendencias posteriores se han indicado ya (cf. capítulo quinto), ubicando los contenidos de la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II y los pronunciamientos episcopales de Medellín y Puebla. Mirando esta cuestión en su conjunto, Lanternari apunta la existencia de una “periferia cultural” constituida

...por las plebes rústicas reacias al catolicismo, que plantea por sí misma –aún cuando más no sea en su proceso de gradual reducción–, por una parte, un problema de contraposición a la cultura oficial, y por otra un problema de los límites de aceptabilidad del catolicismo. Parece extraño que hoy algún estudioso declare inexistentes tales problemas cuando todavía tienen comprometida conscientemente a la Iglesia.<sup>18</sup>

Los acercamientos etnográficos que se han examinado son evidencias claras de que en México la Iglesia mantiene hacia los cultos populares una actitud pautada por la hostilidad y el etnocentrismo, tendencias hegemónicas que actúan en contra de los códigos etnoculturales propios de los pueblos indios. Esta fuerza represiva, en los planos litúrgico y simbólico, provoca consecuentes reacciones de impugnación y resistencia, instrumentos fundamentales para conservar y desarrollar las identidades sociales indígenas.

Quienes valoran negativamente la religiosidad popular reducen la evangelización a un proceder unívoco, axiológicamente unidireccional, es decir, intolerante. No aceptan la catequesis como una realidad plural, que posibilita instancias de diálogo, considerando

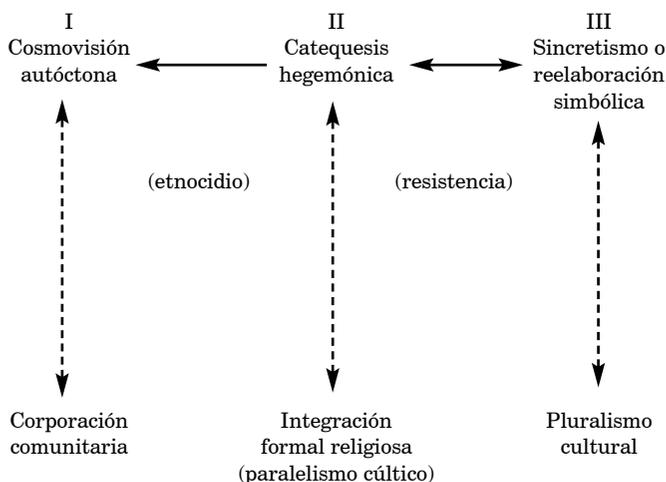
---

<sup>17</sup> Methol Ferré (1977: 64 ss).

<sup>18</sup> Lanternari (1974: 392).

los diversos contextos socioculturales y la dinámica de la autoevangelización que, como se ha dicho, es parte inherente de los cultos populares. La intransigencia religiosa (según lo evidencian los testimonios etnográficos citados en páginas anteriores) ha producido en la población indígena un amplio abanico de respuestas, mismas que van del ocultamiento de los objetos de la devoción popular a la resistencia franca y plenamente justificada.

Los cultos populares operan en las comunidades indias como cohesionantes internos y como diferenciadores externos; en este contexto, la devoción a los santos funciona en el marco de una dinámica signada por la resistencia (a la coacción eclesiástica), la reinterpretación simbólica y el paralelismo cültico. Estos fenómenos son resultantes de un proceso dialéctico cuya tesis (I), antítesis (II) y síntesis (III) expresan, consecuentemente, tres secuelas de relación etnocultural: el etnocidio (destrucción cultural), el cambio cultural formal y la emergencia de nuevas formas de religiosidad popular. El diagrama siguiente esquematiza el sentido de esta reflexión:



Al plantear este ejercicio de reflexión, la conocida afirmación de Meyer emerge necesaria y oportuna: “quiero insistir sobre el hecho de que, al hablar de religión y nacionalismo, avanzamos en terreno dos veces minado”.<sup>19</sup>

En términos del dilatado espacio social que cubre la relación entre religiosidad popular, identidad social y configuración pluricultural, se precisa de formulaciones metodológicas específicas que habrán de ensayarse sin perder de vista el escenario determinante de las clases sociales hegemónicas (incluyendo las jerarquías eclesiásticas) y su concomitante proyecto cultural. De manera complementaria debe considerarse, como lo advierte Gruzinski, que estudiar la difusión e interiorización de las normas cristianas entre los indígenas se equipara a investigar el proceso de aculturación (o de occidentalización). Lo anterior significa examinar el lento decurso “de la asimilación, de deformación y de recreación de los modos de pensar y de ser que introduce la dominación colonial”.<sup>20</sup>

En su minuciosa estudio sobre el teatro náhuatl en la época novohispana y moderna, Horcasitas plantea: “No nos engañemos. Los misioneros –ante todo después del Concilio Tridentino de 1545– tomaron relativamente pocos elementos de la cultura indígena para la formación de la cultura indocristiana que vislumbraban”.<sup>21</sup>

Esta opinión tiene, necesariamente, que matizarse. Si consideramos las ideas de Pedro Henríquez Ureña en el sentido de que la Colonia debe entenderse, metafóricamente, como una gran fábrica social, contamos con un primer punto de apoyo

---

<sup>19</sup> Meyer (1992: 704).

<sup>20</sup> Gruzinski (1986: 40).

<sup>21</sup> Horcasitas (1974: 169-170).

para subrayar el carácter plenamente dinámico de la cultura en esa época, como lo señalé en un estudio dedicado al tema.<sup>22</sup> Al destruirse el aparato sacerdotal de la religión mesoamericana, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares de la religiosidad autóctona emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sincretizándose con las deidades católicas. En el primer caso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, en la cual la devoción a los santos y a la Virgen María (en sus diversas advocaciones) tendría singular importancia, toda vez que a su ámbito numinoso polisémico se incorporaron numerosos atributos (oficios sagrados) de las deidades prehispánicas.

En su multicitado estudio sobre los tzeltales de Guaquitepec, Maurer se plantea una pregunta central por cuanto hace a su religiosidad popular: ¿Son los indios cristianos? Esta interrogante es abordada por Pitt-Rivers planteando la necesidad de establecer, como prerequisite, una definición de lo que, en términos ecuménicos, se entiende por cristianismo (*cf.* capítulo quinto). Salvando las diferencias presentes en las diversas expresiones de la devoción popular entre los pueblos indios, lo que Maurer concluye para los tzeltales puede aplicarse a otros grupos indígenas. Considera, con razón, que la religión practicada por los tzeltales configura una “forma popular de cristianismo”, en la cual se han sintetizado “las antiguas raíces culturales precristianas” y la versión del cristianismo “que se le impuso durante la conquista espiritual”.<sup>23</sup> Sin embargo, es ne-

---

<sup>22</sup> Véase Báez-Jorge (1988: 327).

<sup>23</sup> Maurer (1983: 17-18).

cesario advertir que los cultos a los que se refiere Maurer son, en realidad, expresiones del catolicismo popular. Desde luego, quedan fuera de esta reflexión las expresiones del protestantismo que, en los últimos treinta años, han arraigado con especial dinamismo en las comunidades indígenas, caracterizando variados fenómenos de mutación religiosa. Se trata de un complejo proceso que apenas empieza a ser estudiado en toda su amplitud significativa. Al respecto, el análisis de Tejada Gaona es revelador:

Asistimos a un fenómeno social donde la lucha política se plasma en la conversión religiosa. Ésta es resultado y no causa de la crisis y desestructuración de las comunidades indígenas [...], la tradición cultural cuyos elementos están íntimamente relacionados a la religión y el ritual requiere, frecuentemente, no de una plataforma política sino de nuevos referentes religiosos. El protestantismo se ubica en este ámbito para proporcionar a los indígenas disidentes lo que la costumbre ya no puede darles.<sup>24</sup>

La conversión indígena al protestantismo ha sido examinada en términos un tanto diferentes por otros investigadores. Así, Guzmán Böckler ha evidenciado la persistencia de la “religión cosmogónica” en las entrañas de los nuevos cultos.<sup>25</sup> Giménez, por su parte, considera que las sectas “mantienen una secreta continuidad” con la religión popular tradicional a “nivel de códigos y de lógica profunda”. Considera también que:

En apariencia, la decisión de afiliarse a un nuevo grupo religioso no equivale automáticamente a una “conversión” plena, en el sentido de un cambio repentino de identidad religiosa. Esta identidad se adquiere de manera gradual, mediante un largo proceso, al inicio

---

<sup>24</sup> Tejada Gaona (1992: 11).

<sup>25</sup> Guzmán Böckler (1986).

titubeante, que exige rupturas y sacrificios. Las investigaciones de campo han llegado a detectar casos integrantes de una congregación que desconocen la doctrina de su grupo a tal grado “que incluso ignoran el nombre y tipo de iglesia evangélica a la que acuden; solamente saben que se trata de una iglesia que no es católica”.<sup>26</sup>

En los diferentes apartados de este libro se ha subrayado un hecho incontrovertible: la aceptación de los valores piadosos y normas litúrgicas implantadas en las comunidades indígenas por la jerarquía eclesiástica expresan diferentes estrategias adoptadas desde el periodo colonial. La religiosidad popular ha operado oculta en un complejo proceso de ideologización aceptando formalmente los símbolos de la religión hegemónica, en tanto que en el nivel profundo de su dinámica da referencia a las lealtades a los cultos tradicionales gestados en el marco de su comunidad devocional; equilibrio terminal que tiene en la intermediación simbólica de los santos y las advocaciones el núcleo en que la conciencia étnica y las condicionantes históricas interactúan de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social.

---

<sup>26</sup> Giménez (1989: 128) y (1993: 49).

APÉNDICE  
PROPÓSITOS HEGEMÓNICOS DE LA  
INCULTURACIÓN LITÚRGICA  
(DINÁMICAS DE ADECUACIÓN COYUNTURAL  
Y NUEVOS SINCRETISMOS  
EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS)

I

Entre las estrategias utilizadas por la Iglesia católica para mantener vigente su acción hegemónica, destaca la modificación de su discurso y actitud ante las dinámicas características de la modernidad. Tal fue la orientación marcada por León XIII al preconizar la doctrina del catolicismo social en el texto de la *Rerum Novarum* (1891), matizando el catolicismo antimoderno que Pío IX expresara en el *Syllabus* (catálogo de proposiciones que acompañó la encíclica *Quanta Cura*, de 1864). De manera semejante, el Concilio Vaticano II trazaría las coordenadas teológicas de lo que se ha llamado “Nueva Evangelización”, es decir, el impulso a “una eclesiológia centrada en el valor propio de las Iglesias locales y en la “inculturación del evangelio”.<sup>1</sup> Esta exhortación apostólica subraya la importancia de “evangelizar la cultura y las culturas”, y establece la significación de la “piedad popular” –o “religión del pueblo”–, asegurando que “cuando está bien orientada” (es decir, libre de “deformaciones” y “supersticiones”) puede servir a las

---

<sup>1</sup> Citado por L. Boff (1991: 41).

“masas populares”, en otras palabras, a “un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo”.<sup>2</sup> En ocasión de la XIX Asamblea General de la CELAM (celebrada en Haití en 1983), Juan Pablo II señaló que la celebración de los 500 años del inicio de la catequesis en tierras americanas sólo tendría sentido en el marco de “un compromiso [...] no de reevangelización, sino de una Nueva Evangelización; nueva en su ardor; en sus métodos y en su expresión”<sup>3</sup>. Con esta renovada estrategia hegemónica la Iglesia católica promueve cambios doctrinales en la medida que dichas modificaciones fortalecen su configuración dogmática y pastoral.

En este texto preeliminar anoto de manera esquemática el contenido doctrinal y algunas secuelas sincréticas generadas por la inculturación litúrgica, planteada en el marco de la Nueva Evangelización. Atrapados entre la devoción a sus deidades tradicionales y las directrices marcadas por los sacerdotes católicos (es decir, entre la fe y la Iglesia) las comunidades indígenas enfrentan los embates de una cristianización acaso diferente en forma (pero no en fondo) a la impuesta por la teología colonial. Subrayo aquí que, si bien las creencias y rituales propios de la religiosidad popular indígena pueden ser contrarios (o distantes) a las disposiciones eclesiológicas, al estructurarse en un contexto social subalterno (es decir, sujeto al marco hegemónico), mantienen vinculación sustantiva con dichas normas, en los ámbitos de una dinámica signada por el conflicto y la adecuación coyuntural, a la que en otro estudio he llamado el “péndulo de la represión y la tolerancia” (véase Báez-Jorge, 1998: 201 ss). El argumento anterior se relaciona con los tipos de control político señalados por Gramsci (1986, 1992)

---

<sup>2</sup> Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, parágrafos 15, 20 y 58. Este documento fue resultado del “Sínodo sobre la evangelización” (1974), basado en los acuerdos del Concilio Vaticano II.

<sup>3</sup> Cit. por L. Boff (*ibid.*, 13).

quien, como sabemos, opone las funciones de la *dominación* (coerción física) a las de *hegemonía* o dirección (consentimiento y control ideológico). De tal manera, atribuye a la hegemonía una función resolutoria en consecuencia con la importancia que otorga a la sociedad civil. En este plano Gramsci vincula el papel de la Iglesia y de la religión (en tanto sistema de creencias, valores y actitudes), considerándolas coadyuvantes en la concreción del “principio organizador” que cumplen los aparatos del poder (*cfr.* Portelli, 1977, cap. I). En la perspectiva de Giménez (1978: 244) el juego y el rejuogo entre tendencias hegemónicas y contrahegemónicas, “permite a la religión popular salvaguardar su originalidad. Pero también permite a la religión oficial apropiarse ‘políticamente’ de la religión popular para someterla a su control y disciplina”. En todo caso, estudiar la religión popular implica, necesariamente, explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas entre la autoridad eclesiástica y las comunidades de creyentes, finalmente, un aspecto de la práctica del poder. A propósito, es imprescindible considerar como referente para el análisis, lo expresado por De la Peña (2004: 56-57):

La historia de la formación y transformación del campo religioso en México tiene como hilo conductor el esfuerzo sostenido de la Iglesia católica por constituirse en fuerza hegemónica. En el inicio del periodo colonial, sus antagonistas principales eran las ‘religiones paganas’ [...] Estos antagonismos fueron gradualmente desplazados para dar lugar tanto a un catolicismo popular relativamente ortodoxo como a formas de ‘religión consuetudinaria’ donde persistían o reinventaban elementos no cristianos.

## II

Al examinar el sentido otorgado a la noción de inculturación en la historia de la Iglesia católica, el prelado Antonio do Carmo Cheuiche (1999: 224) la refiere a un “proceso dinámico que

se desenvuelve en la entraña de una cultura que se abre a la Buena Nueva de Cristo y se ocupa de transvasar el mensaje salvífico a un modo peculiar de obrar y comunicarse”. Es decir, equipara la inculturación a la “fecundación” de las “cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo” (*idem*). El *Gaudium et Spes*, (documento fundamental del Concilio Vaticano II) establece que las relaciones entre fe y cultura se realizan en el proceso de inculturación, definido como “encarnación del cristianismo en las diferentes culturas e introducción de esas mismas culturas en la vida de la Iglesia” (*ibid.*, 225). En este marco doctrinal se ubica el planteamiento que Pablo VI externara en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*: “Evangelizar –no de modo decorativo, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces–, la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos”.<sup>4</sup> Al examinar los giros semánticos del concepto inculturación, el teólogo Javier García González (2002: 125-126) advierte su acuñación “en un ámbito enteramente misionero, en tiempos relativamente recientes”. Remite su empleo inicial a la XXXII Congregación General de la Compañía de Jesús concluida en marzo de 1975. Después de advertir que “inculturación es término antropológico que, en general, quiere decir ‘socialización’”, y de señalar su parentesco con las nociones de aculturación y transculturación, García González concluye que el “sentido técnico del término inculturación” es un “movimiento circular que va del evangelio a las culturas y de éstas al evangelio”. Desde esta perspectiva, y con definida orientación hegemónica, considera que la inculturación “Es proceso y es aportación de contenidos teoló-

---

<sup>4</sup> *Evangelii Nuntiandi*, *op cit.*, parágrafo 20.

gico-culturales fundamentales para montar una teología india” (*ibid.*, 113).<sup>5</sup>

A partir de los comentarios anteriores puede comprenderse la importancia que los procesos y métodos hegemónicos de la inculturación tienen en el marco de la renovación litúrgica planteada por el Vaticano II. Así, el Instituto Litúrgico Pontificio desarrolla profundos trabajos en este campo, definido como “camino lleno de incertidumbres” por el clérigo benedictino Anscar J. Chupungco (2005: 12), titular del curso “Adaptación litúrgica” en el antes mencionado centro de estudios que instruye a clérigos de distintas latitudes. En opinión de este autor (*ibid.*, 11):

El ámbito de la inculturación como rama del estudio litúrgico es bastante extenso. Incluye historia y teología; principios, procesos y métodos litúrgicos y culturales; la liturgia de las Horas; el año litúrgico; la música litúrgica; el arte y objetos litúrgicos; además de temas afines, como la religiosidad y la catequesis popular.

Chupungco (*ibid.*, 107-110) advierte que los liturgistas dirigieron su atención hacia la religión popular hasta una década después del Vaticano II, en el cual el tema fue tratado como apéndice. En su opinión, la revaloración de la “piedad popular” surgió de dos factores: 1) El redescubrimiento del valor que la religiosidad popular tiene no solamente para los principios de la teología de la liberación, sino también para la “integración del culto cristiano”. Empezó a crecer la idea de que “el culto integral de la Iglesia consiste en formas de oración tanto oficiales como populares”, argumentándose que “tanto

---

<sup>5</sup> En su argumentación García González sigue (“en forma libre y sintética”) el documento de la Comisión Teológica Internacional Fe e Inculturación (octubre de 1988) publicado en *La Civiltà Cattolica*.

la piedad litúrgica como las devociones populares han existido sin interrupción desde el comienzo del cristianismo”. 2) El segundo factor de revaloración fue “el sentimiento inquietante de que la liturgia reformada [...] se mantenía alejada de un buen número de personas que habían participado en el culto mediante una u otra forma de religiosidad popular”. Es decir, que para muchos fieles la actual liturgia continúa siendo una actividad “exclusiva de un grupo de élite en la Iglesia”, la cual si no se enriquece “con las cualidades de la religiosidad popular puede eventualmente convertirse en una especie en peligro de extinción en la vida del fiel cristiano ordinario” (*ibid.*, 111).

El tema es sumamente amplio y complejo; sin embargo, los planteamientos presentados evidencian la importancia trascendente que las acciones inculturativas tienen en el diseño metodológico de la Nueva Evangelización, a todas luces un quehacer de definidos fines hegemónicos. A este propósito responde el *Directorio para el ministerio pastoral de los obispos* publicado en 1973 por la Congregación Episcopal, el cual establece los criterios de “equilibrio y prudencia” para el tratamiento de las devociones populares. En el documento se indica que “No deberían prohibir ninguna de las cosas buenas y útiles pertenecientes a las celebraciones”, empero el *Directorio* hace un llamado para que los prelados “perfeccionen estas prácticas y orienten adecuadamente sus aspectos religiosos”. Con tales miras, “los obispos deben estar vigilantes contra aquellas expresiones de religiosidad popular que estén en conflicto con la doctrina [...] o el pensamiento de la Iglesia”, procurando “eliminar tales expresiones” pero al mismo tiempo “abrir ‘prudentemente el camino hacia nuevas formas de devoción’”. Es evidente que esta tendencia pastoral ha propiciado expresiones de lo que en el lenguaje antropológico se ha llamado “sincro-

tismo guiado”.<sup>6</sup> En este contexto doctrinario explica Chupungco (2005: 136-137) el “método de equivalencias dinámicas”, que

...consiste básicamente en reemplazar la estructura, el lenguaje y el rito de la liturgia romana con elementos culturales que poseen un mismo significado o valor, capaces de transmitir el mensaje que pretende la liturgia romana [...] el objetivo del método de equivalencia dinámica es alcanzar que la liturgia romana difunda su forma clásica e imprima las cualidades y formas de expresión típicas de la religiosidad popular.

Chupungco, el teólogo benedictino (*ibid.*, 139-140) es enfático en aclarar que: 1) equivalencia dinámica no significa “elevar al rango de ritos litúrgicos” formas de devoción popular; 2) tampoco es “una asimilación total o parcial de las devociones populares”; 3) la “inculturación es un tipo de traducción dinámica: no cambia el contenido, lo reexpresa”; por tanto, 4) el “método de equivalencia dinámica” analiza las formas y los rasgos de la religiosidad popular, “identificando aquellos elementos que pueden influenciar en la adaptación de un rito litúrgico”; 5) finalmente, indica que “El peso de la religiosidad popular en la liturgia se siente más como inspiración que como imposición”.

### III

Una lectura antropológica de los planteamientos de la liturgia inculturativa deja al descubierto que su finalidad hegemónica

---

<sup>6</sup> Cit. por Chupungco (2005: 114-115). De acuerdo con Nutini (1988: 17-18) el “sincretismo guiado” es el proceso en el que “los controladores del poder religioso pertenecientes a la tradición cultural dominante [...] intervienen conscientemente con el fin de convertir a la población sometida, dando origen a una síntesis fuertemente asimétrica”.

opera en los planos de la cosmovisión, la axiología, la organización social y la dimensión identitaria de las comunidades indígenas. Es decir, abarca un amplio espacio ideológico que comprende desde el “anuncio evangélico” hasta la más profunda intromisión en las culturas receptoras. El texto de *Evangelii Nuntiandi* (párrafo 20) expresa llanamente que “el evangelio y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas”. Este sustento doctrinal está presente en la propuesta de García González (2002: 116) orientada a “trazar una teología india” para América. En la óptica de este teólogo “puesto que la encarnación del Hijo de Dios ha sido integrado, ha sido también una *encarnación inculturada*”. De tal manera, establece el principio cristológico como “criterio fundamental del proceso de inculturación”, fundado en el magisterio del Vaticano II (*Gaudium et Spes*, N. 58), de acuerdo con los términos siguientes (*ibid.*, 131):

Cristo en la cultura (encarnación); Cristo contra la cultura (conversión, purificación, Misterio Pascual de muerte y vida); Cristo, plenitud de la cultura (Pentecostés, renovación y fruto del espíritu santo); Cristo más allá de las culturas (infinitud y trascendencia, de la que nace el universalismo)...

Desde cualquier perspectiva que quiera mirárseles, la lógica de la inculturación litúrgica privilegia el *ethos* occidental en detrimento de las cosmovisiones y axiologías indígenas. Para decirlo con las palabras del teólogo Leonardo Boff (1992: 26) –severo crítico de las propuestas antidialógicas en el interior de la Iglesia católica– la evangelización se realiza con “poder y asociación con quienes lo detentan”, alianza que trasciende los límites del Estado y se concreta “con otras fuerzas sociales hegemónicas...”. Esta visión, indica Boff, “aparece explícitamente en los textos preparatorios de la IV Asamblea del CELAM, realizada en Santo Domingo en 1992”.

En el discurso y práctica de la inculturación litúrgica las creencias de los pueblos indígenas son definidas como “semillas del Verbo”, es decir, manifestaciones de la “piedad popular” sobre las cuales debe actuar la cristianización. La encíclica *Evangelii Nuntiandi* (parágrafo 48) indica que tales expresiones son “hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado”, sin dejar de advertir que “La religiosidad popular [...] tiene ciertamente sus límites [...] está frecuentemente expuesta [...] a las supersticiones”. Aquí es imprescindible citar la apreciación que formula Alfredo López Austin (1999: 112-113) al caracterizar la tradición religiosa mesoamericana. Anota que las acciones de discriminación religiosa se producen “en el marco de una dura competencia evangelizadora: la llamada ‘disputa por las almas’ [...] desde su posición de autoridades espirituales, la mayor parte de los eclesiásticos de las diversas Iglesias califican las creencias y prácticas indígenas como inferiores, retrasadas e inmorales”. En términos semejantes Guillermo Bonfil Batalla (1988: 15) señalaría con antelación que “la esencia misma del trabajo evangelizador, sea cual fuere la Iglesia que lo lleve a cabo, ha sido siempre etnocida...”.<sup>7</sup> En este orden de ideas es pertinente el cuestionamiento de Masferrer (2004: 99):

La pregunta está en las razones por las cuales los indígenas mexicanos, que tienen una visión propia del mundo y por lo tanto una religiosidad específica, deben recibir la palabra de acuerdo al rito latino, en términos de una cultura occidental o de la cultura mes-

---

<sup>7</sup> Al respecto es preciso recordar que la *I Declaración de Barbados...* (1971) denunció el contenido etnocéntrico de la catequesis cristiana que considera a las culturas indígenas “paganas” y “heréticas”. Véanse, además, los certeros planteamientos de Miguel Alberto Bartolomé (1993: 75 y 77) que identifican las acciones etnocidas del nuevo discurso teológico.

tiza. En este caso se respeta más la cultura de los grupos libaneses (melquitas y maronitas) que de los católicos indígenas.

Los resultados de las estrategias de la inculturación litúrgica en las comunidades indígenas de México han sido documentados desde diversas ópticas antropológicas. Independientemente de sus diferentes perspectivas teóricas, estos acercamientos describen el carácter impositivo de las prácticas eclesiales. Con estricto sentido de ejemplificación, destaco enseguida tres ejemplos sobresalientes, referidos a los nahuas de la Huasteca, y los zoque-popolucas y nahuas del sur de Veracruz.

En su acucioso estudio etnográfico sobre los nahuas de Chicontepec, Arturo Gómez Martínez (2003) detalla las acciones diocesanas emprendidas a partir de 1990 con el impulso de la Nueva Evangelización. El autor subraya la tendencia “tolerante” de este proyecto que “incorporó los rituales autóctonos a la catequesis”, superando las actitudes persecutorias que (entre 1970 y 1980) practicaron sacerdotes, catequistas bilingües y monjas, contra los cultos autóctonos, provocando airadas reacciones de los pueblos indígenas. En esa ofensiva “las divinidades figuradas en papel fueron reducidas a demonios”. En la persecución “hubo casos donde el cura se valió de las autoridades civiles aprovechando que éstas pertenecían al mismo credo” (*ibid.*, 183). En contraste, Gómez Martínez explica que años después, en 1992 (al celebrarse el V Centenario del inicio de la Evangelización en América), “la parroquia de Chicontepec fue sede de muchos rituales” en los que las imágenes de papel “fueron sustituidas con santos”. Además, los sacerdotes recomendaron a los *huehuetlacatl* ampliar la iconografía tradicional figurada en papel amate, con imágenes del santoral (*ibid.*, 186). El autor indica que con este proyecto reevangelizador “se ha pretendido construir un catolicismo náhuatl, resemantizando el panteón católico con las deidades autóctonas y una serie de característi-

cas de la organización ceremonial ancestral”. Al examinar la dirección seguida por este proceso, la conclusión del autor es por demás reveladora: “con estas maniobras los que seguían el canon o fueron instruidos bajo esta idea no terminan de entender la actitud del clero. En palabras de un informante: ‘lo que antes se dijo pertenecía al demonio, ahora dicen que es de Dios’”.

En su libro sobre las percepciones del deterioro ambiental entre los nahuas y zoque-popolucas del sur de Veracruz, Elena Lazos y Luisa Paré (2000: 132-133) identifican “una religiosidad popular intensa” expresada “en reminiscencias de origen prehispánico” y en las fiestas patronales que se celebran al llegar la primavera. Desde la parroquia de Chinameca sacerdotes de la Compañía de Jesús ofrecen los servicios religiosos a la población de la sierra. Los jesuitas rigen su liturgia y acción pastoral “sobre las bases de la teología de la liberación”; las autoras apuntan también que la parroquia “ha desempeñado un papel importante en la toma de conciencia de la problemática social y en la organización política para buscar alternativas a la pobreza imperante”. Describen la emergencia de “un nuevo sincretismo que busca rescatar elementos culturales tradicionales con el fin de fortalecer la cohesión comunitaria”. Es decir, se trata a todas luces de un “sincretismo guiado” por los jesuitas que “últimamente [...] se han preocupado por rescatar elementos de la cultura indígena e integrarlos a su liturgia”. Lazos y Paré (*ibid.*, 146-147) detallan la expresión sincrética de “la nueva misa popoluca”, en la cual *Homshuk* es el espíritu del maíz y a la vez “sangre y cuerpo del Señor (Dios)”:

El hecho de que la misa se haya celebrado en el río Huazuntlán, cerca del manantial Platanillo, donde según los popolucas nació Homshuk, nos muestra la manera en que la Iglesia católica busca acercarse a la naturaleza y a las tradiciones. Esta nueva liturgia intenta fortalecer la identidad cultural y recuperar el conocimiento

sobre ese dios-maíz que se estaba perdiendo. Esta actitud representa un giro respecto a tendencias anteriores de la misma teología de la liberación que, en pos de una religión menos idólatra y más abstracta, buscaba que no se diera tanta relevancia a los santos y mucho menos a los ídolos o creencias de origen prehispánico.

Las autoras fundan su análisis en una videograbación de la ceremonia y en un artículo escrito por José Luis Serra (el sacerdote jesuita que ofició el ritual), titulado “Los hijos de *Jomshuk*”, publicado en la revista *Christus* en 1997. Constreñido por los límites de este abordaje preliminar, resumo a continuación el punto de vista de Lazos y Paré (*idem*) que evidencia declarada empatía hacia la “nueva misa popoluca”:

Sea como fuere la relación jerárquica entre *Homshuk* y el Dios cristiano, la nueva liturgia católica busca recuperar las hazañas del héroe fundacional como fuente de inspiración para la lucha y la organización [...] En las misas católicas hay momentos en que, antes del sermón del cura, los feligreses leen pasajes de la Biblia [...] o adaptaciones de éstos. En esta ocasión, la lectura integró el mito de *Homshuk*.<sup>8</sup>

Desde luego, el relato leído en la “nueva misa popoluca” no es el que transmite la tradición oral, sino el escrito por el jesuita

---

<sup>8</sup> Como indiqué en otro ensayo (Báez-Jorge, 2005: 71-76) “la catequesis proporcionaría un fenómeno de reinterpretación simbólica en la cual la imagen de Jesucristo resucitado se amalgamaría con la de *Homshuk*. El redentor de los hombres se fundiría con el redentor del maíz a partir del núcleo simbólico que equipara la resurrección de la semilla con la resurrección de Jesucristo”. Fundado en un estudio publicado en 1971 expliqué también que esta síntesis “se evidencia en el poblado de Soteapan durante la Semana Santa, cuando se realiza (de manera simbólica) una siembra frente a la Iglesia para que la imagen de Cristo resucitado (llamado en el poblado “Santo Domingo Resurrección”) cuide el maíz de *Tapachole* la primera cosecha del año. Posiblemente esta ceremonia influyó en el proyecto de inculturación religiosa desarrollado por el jesuita José Luis Serra.

Serra, es decir, una versión cristianizada del héroe cultural epónimo de los zoque-popolucas. Esto no amerita comentario mayor por parte de las autoras, quienes concluyen que (*ibid.*, 151):

La intención de esta ceremonia parecería ser no sólo reforzar la fe cristiana sino consolidar el sentido de identidad y apoyarse los unos a los otros para resolver los problemas de la vida cotidiana. En este caso, la construcción colectiva gira en torno a la importancia de mantener viva la cultura del maíz que no es ni más ni menos que la identidad india.

Anath Ariel de Vidas (2006) ha presentado una primera reflexión en torno a las ideas de la “Pastoral indígena” que, desde una parroquia de la Huasteca baja, se promueven entre los nahuas de la comunidad La Esperanza “con el fin de ‘inculturar’ el Evangelio”. Orienta su análisis a la discusión de “algunos presupuestos acerca del constructivismo y esencialismo identitarios”. Al investigar los rituales utilizados en la inculturación litúrgica, la autora descubriría que éstos no son referidos a las “tradiciones ancestrales, sino a costumbres fundadas a mediados del siglo XX”, asociándolas al establecimiento de la comunidad por campesinos que (provenientes de la sierra de Hidalgo) huían de la Revolución. La autora (*ibid.*: 171-172) indica que: “Se trata principalmente de los ritos impulsados por un hombre venerado, originario de otra comunidad, quien durante una sequía terrible estableció que para beneficiarse de las lluvias, había que realizar el rito del Chicomexochitl en el cerro próximo al pueblo”.

Ariel de Vidas celebra, con razón, “la suerte de poder identificar la huella del evento para entender la forma cultural de la historia”, y en este ejercicio de identificación recurre a la información proporcionada por Frans J. Schryer quien (a partir de su investigación en las proximidades de Huejutla, Hidalgo) establece que “el rito del *Chicomexochitl* es un culto revitali-

zado al espíritu del maíz con referencias milenarias que surgió en la Huasteca en 1944”, año aciago en que se produjo una fuerte sequía seguida por “aguaceros desastrosos”. La autora anota con razón que (*ibid.*, 172):

Encontramos así en este caso todos los ingredientes para diagnosticar un fenómeno de “invención de la tradición” [...] además estratificado ya que la Iglesia se apropia de los ritos renovados como si fueran prehispánicos. No obstante, si podemos entender *a priori* el objetivo de la instrumentalización eclesiástica de los ritos indígenas, ¿por qué la gente de La Esperanza colabora con tanto ánimo con las iniciativas actuales del padre?

Ariel de Vidas (*ibid.*, 172-173) describe las acciones de los catequistas de la “pastoral indígena” que presentan “cambios a favor de la valorización de los ritos hacia el exterior”, que antes se realizaban “a escondidas” al ser “considerados paganos por la Iglesia”. Entre varios ejemplos, centra su atención en el “ritual renovado del la bendición del pozo”, explica que este ceremonia se efectuaba (conjuntamente con la de *Chicomexóchitl*) en un fecha movable entre los meses de mayo y junio “cuando los pozos tienden a secarse”. En el marco de la acción inculturativa, el ceremonial “se articuló últimamente, junto con el rito al cerro, con la fiesta patronal en agosto, para que los emigrantes que regresan al pueblo en esta fecha pudiesen participar”. Entre las reflexiones de la autora destacan dos observaciones de especial interés (*ibid.*, 174). Considera que el ritual del pozo

...sirve como ejemplo paradigmático de lo que está sucediendo con los avances de la Pastoral Indígena en las comunidades: por un lado, en el de la intervención exógena –del cura– vemos que además de un control, existe cierto autoritarismo en cuanto a la fijación de fechas y de contenidos para los rituales, que excluye las consideraciones [...] de la gente involucrada [...] Además, la intervención del padre fraccionó un complejo ritual por que la ceremonia del cerro (*Chicomexóchitl*) y la del pozo deben hacerse conjun-

tamente ya que se llama y se les pide agua y lluvia a todos los espíritus tutelares juntos.

Dado el formato de este apunte, prescindo lamentablemente del análisis de otras importantes observaciones de la autora. Sin embargo, es imprescindible mencionar algunas de las conclusiones que plantea (*ibid.*, 175-177): 1) la “Pastoral indígena” promueve progresivamente la unificación regional de las prácticas rituales; 2) esta acción litúrgica, al revitalizar algunos ritos, propicia “una cierta concientización y por lo tanto conceptualización acerca de los procesos de tradicionalización de las prácticas rituales”; 3) de acuerdo con esta dinámica, “A nivel espacial, la Iglesia desplaza los ritos del ámbito privado al ámbito público contribuyendo así a su esencialización”; 4) la “ofensiva legitimadora de la Iglesia” pasa por “un esencialismo instrumentalizado de las particularidades culturales, situación por la cual el grupo no obstante se moviliza”. Se trata de un “encuentro entre políticas globales y recepción local de éstas”, que Ariel de Vidas identifica a partir de la noción de “el lugar de reconocimiento” propuesta por Stuart Hall. Finalmente, la autora conduce su análisis a un plano de particular interés cuando advierte:

El lugar de reconocimiento promovido aquí por la pastoral indígena concierne a ciertas tendencias autóctonas, hasta ahora reprimidas por ella y lo que legitima las creencias es la ‘referencia a la autoridad legitimadora de la tradición’ (Hervieu-Léger...), el pasado autóctono, fuente de la identidad. Sin embargo, de esta manera los indígenas involucrados en esta Nueva Evangelización, siguen siendo dominados hasta en las formas que toma su resistencia a la dominación.

Los ejemplos anotados (apenas la punta de un colosal iceberg de materiales etnográficos e históricos) tienen especial utilidad para advertir la complejidad teórica y metodológica que implica

el estudio de los procesos de inculturación litúrgica. En una perspectiva más amplia, es evidente que los problemas cognoscitivos que plantean estas acciones trascienden el campo antropológico, debiendo debatirse, necesariamente en la dimensión epistemológica, por cuanto refieren a opiniones especulativas entre la ciencia y la ideología, y a la necesidad de revisar críticamente el aparato conceptual de nuestra disciplina, al estudiarlos. En todo caso, ante la condición subalterna de los pueblos indígenas, las pesquisas desarrolladas en torno a esta temática reclaman atención prioritaria, considerando que las estrategias del poder y las que se diseñan desde el tinglado eclesiástico, forman un apretado tejido de definidos propósitos hegemónicos y subrayado perfil etnocéntrico. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas investigaciones es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico o funcional. En esta perspectiva deben identificarse las representaciones colectivas que sustentan las creencias y rituales populares (subalternos) frente al marco de la cosmovisión y la dinámica de las configuraciones ideológicas dominantes, referidas a los aparatos del Estado y la Iglesia católica. Este abordaje posibilita el examen del papel que cumplen los sacerdotes (“los intelectuales religiosos”, en palabras de Gramsci), los catequistas bilingües y demás miembros del cuerpo eclesiástico partícipes en las tareas de inculturación litúrgica. Su papel de intermediarios (entre el aparato ideológico de la Iglesia y la comunidad de creyentes) debe ser analizado en el marco de las expresiones históricas del catolicismo, es decir, como operadores concretos de un proyecto doctrinal de propósitos ecuménicos en un campo religioso específico.

Los planteamientos analíticos antes apuntados implican la identificación de los consensos y disensos doctrinales al interior de la jerarquía eclesiástica, y el efecto de estas contradicciones y

coincidencias en las comunidades indígenas que, como hemos visto, enfrentan de manera conflictiva las oscilaciones pastorales, más aún si consideramos las particulares interpretaciones teológicas que los sacerdotes ponen en práctica.<sup>9</sup> El tema reviste suma importancia teniendo en cuenta que toda actitud teológica o pastoral está condicionada por la persona o la conciencia asumida por los eclesiásticos. Así, en el amplio debate en torno al “pluralismo teológico”, Enrique Dussel ha llegado a señalar el desafío que implica una “verdadera ruptura epistemológica”, ya que “la teología no es neutra: o sirve explícitamente al oprimido o es, al menos, implícitamente teología de la dominación. Esto supone una nueva pastoral y una ética nueva”.<sup>10</sup>

Amplia discusión de paradigmas, afinación conceptual y renovados métodos de trabajo de campo implica el abordaje analítico de los efectos producidos por la inculturación litúrgica en las comunidades indígenas. Las pesquisas revisten problemas específicos en tanto se orientan a examinar renovados procesos de reelaboración simbólica, nuevos cultos que disfrazan antiguas creencias, más allá de los “contrabandos sincréticos que caracterizaron la religiosidad popular indígena del

---

<sup>9</sup> Véase Siller (1985), Báez-Jorge (1998, capítulo v) y Masferrer (2004: 98 ss). Es de especial interés la observación expresada por Carmo Cheuiche (1996: 237-238): “El binomio unidad-diversidad, que tantas tensiones y conflictos provocó en el proceso de inculturación de la propia Iglesia, se presenta hoy como un desafío de la dialéctica actual entre la unidad del mundo y la diversidad de las naciones, tan característica de la historia contemporánea [...] Al encuentro de este sentir y de esta tendencia del mundo moderno debe caminar hoy el proceso de inculturación de la Iglesia, lejos de los peligros del imperialismo y del nacionalismo, antes bien al servicio de la unidad de la Iglesia universal y del pluralismo de las Iglesias particulares”.

<sup>10</sup> Cit. por Bermàssar (1988: 81). Este autor ahonda con amplitud en la problemática inherente al “pluralismo teológico”.

siglo xvii”, según lo observa Gruzinski (1988: 87). En el amplísimo abanico de respuestas a este proceder hegemónico habrán de hallarse reveladoras pistas que enriquecerán los análisis de carácter general y específico, a condición de trascender el marco etnográfico y enfocar el examen de la Iglesia católica como un aparato ideológico con orientaciones doctrinales y estrategias factuales históricamente condicionadas.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, J. C. y M. A. Portal. *Identidad, ideología y ritual*. UAM, México, 1992.
- AGUIRRE BELTRÁN, G. *Magia y medicina. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI, México, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. UV, Xalapa, Ver., México, 1986.
- ARIAS, J. *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*. Núm. 188, SEP-SETENTAS, México, 1975.
- Arróniz, O. *Teatro de evangelización en Nueva España*. Edición facsimilar, UV, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, Ver., México, 1994.
- BÁEZ-JORGE, Félix. *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. UV, Xalapa, Ver., México, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. UV, Xalapa, Ver., México, 1992.
- \_\_\_\_\_. *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. UV, Xalapa, Ver., México, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. UV, Xalapa, Ver., México, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Quetzalcóatl: puentes simbólicos y legados etnográficos”, Revista *La Palabra y el Hombre*, (ene-mar), Universidad Veracruzana, UV, Xalapa, Ver., México, 2005, pp. 61-73.

- BÁEZ-JORGE, F., A. Rivera y P. Arrieta Fernández. *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra. Condiciones socioeconómicas y sanitarias de los pueblos zoques afectados por la erupción del volcán Chichonal*. INI, México, 1985.
- BALDOCK, J. *El simbolismo cristiano*. EDAF. Madrid, 1992.
- BARBA DE PIÑA CHAN, B. "Peregrinaciones prehispánicas del altiplano mesoamericano". Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 1995(a).
- \_\_\_\_\_. "Calzadas y peregrinaciones prehispánicas a las deidades del agua, de los mantenimientos y de la medicina", ponencia presentada en la Semana Cultural del Departamento de Etnología y Antropología Social, INAH, México, 1995(b).
- BARTH, F. (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México, 1976.
- BARTOLOMÉ, M. A. "La represión de la pluralidad, los derechos indígenas en Oaxaca", *Cuadernos del Sur*. Año 2, núm. 4 (may-ago), pp. 63-88, 1993.
- BARTOLOMÉ, M. A. y A. Barabas. *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. T. II, INAH, CNCA, México, 1990.
- BERMÀSSAN, B. *Pensar y vivir moralmente*. Santander, Sal Terrae, 1988.
- BOFF, L. *La nueva evangelización, perspectiva de los oprimidos*. Santander. Sal Terrae, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. Santander., Sal Terrae, 1992.
- BERNARD, C. y S. Gruzinski. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. FCE, México, 1992.
- BOEGE, E. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México, 1988.

- BONFIL BATALLA, G. (comp.) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México, 1988.
- \_\_\_\_\_. *México profundo. Una civilización negada*. CNCA-Grijalbo, México, 1990.
- BRAUDEL, F. "Histoire et sciences sociales. Longue durée", *Anales*. E. S. C., pp. 725-756, 1958.
- BRAVO MARENTES, C. "Territorio y espacio sagrado", C. Garma Navarro y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM, México, 1994.
- BRETÓN, A. "Una infinita necesidad de antepasados", A. Bretón y J. Arnauld, *Los mayas. La pasión de los antepasados, el deseo de perdurar*. CNCA, México, 1994.
- BRICE HEATH, Sh. *La política del lenguaje en México*. INI, México, 1977.
- BRODA, JOHANNA. "El culto mexicano de los cerros y del agua", *Multidisciplina*. Vol. 5, núm. VII, ENEP, Acatlán, UNAM, México, 1982, pp. 45-46.
- \_\_\_\_\_. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros", J. Broda, S. Iwaiszewski y S. Manpomé (comps.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. IIH-UNAM, México, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", *Temas Mesoamericanos*. S. Lombardo y E. Nalda (coords.). INAH-INCA, México, 1996.
- BURDI, P. "Estamos aquí para cumplir: l'eercizio della mayordomía a Santiago Yancuictalpan, Sierra Norte de Puebla (Messico)", *L'OUOMO*. Vol. VI, n. s. nn 1/2, pp. 29-61, 1993.
- BUTTERWORTH, D. *Tilantongo: Comunidad mixtec en transición*. SEP-INI, México, 1975.
- CABRAL, A. "El papel de la cultura en la lucha por la independencia", *Arte, sociedad e ideología*. Núm. 1, México, 1977.
- CALVO BUEZAS, T. "Prólogo", *La parentela de María*. F. Báez-Jorge, UV, Xalapa, Ver., México, 1994.

- CÁMARA BARBACHANO, F. "Religious and Political Organization", *Heritage of Conquest: the Ethnology of Middle America*. Sol Tax (ed.), Viking Fund Seminar on Middle American Ethnology, Glencoe, 1952.
- \_\_\_\_\_. "Santuarios y peregrinaciones: ensayo sobre tipologías estructurales y funcionales", *Religión en Mesoamérica*. J. Litvak y N. Castillo Tejero (eds.), XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.
- CÁMARA BARBACHANO, F. y F. Reyes Cuturier. "Los santuarios y las peregrinaciones". *Anales*. T. IV, INAH, México, 1975.
- CANCIAN, F. "Some Aspects of the Social and Religious Organization of a Maya Society", *Actas y memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 1, 1964, pp. 335-343.
- \_\_\_\_\_. *Economics and Prestige in a Maya Community: A Study of the Religious Cargo System in Zinacantan, Chiapas, Mexico*. Stanford University Press, Stanford, California, 1965.
- \_\_\_\_\_. "Political and Religious organizations", *The Handbook of Middle American Indians*. University of Texas, Austin, Volumen 6: 283-298, 1967.
- \_\_\_\_\_. "Las listas de espera en el sistema de cargos de Zinacantán: cambios sociales y políticos (1952-1980)", *América Indígena*. Vol. XLVI, núm. 3, pp. 477-494, México, 1986.
- CARMO CHEUICHE, A. D. "La inculturación en la historia de la Iglesia", *Anuario de Historia de la Iglesia*. T. v. Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1996, pp. 221-238.
- CARRASCO, P. *Tarascan Folk Religion: Analisis of Economic, Social and Religious Interactions*. Middle American Research Institute, 17, Tulane University, Nueva Orleans, 1952.
- \_\_\_\_\_. "The civil-Religions Hierachy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial

- Development”, *American Anthropologist*. Núm. 63: pp. 483-497, 1961.
- \_\_\_\_\_. *El catolicismo popular de los tarascos*. SEP-SETENTAS, núm. 298, México, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Coeditores Católicos de México, México, 1993.
- CHUPUNGO, A. J. *Inculturación litúrgica. Sacramentales, religiosidad y catequesis*. Buena Prensa A. C., México, 2005.
- CIRLOT, J. E. *Diccionario de símbolos*. Labor, Barcelona, 1985.
- COLLIN, L. *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el Centro de México*. INI-SEDESOL, México, 1994.
- CORTÉS PARRAZ, P. *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala hecha por su arzobispo el Ilmo. Sn. D., del Congreso de S. M. en el tiempo que la visitó...* Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1958.
- CHINCHILLA AGUILAR, E. *La inquisición en Guatemala*. Guatemala, 1953.
- DE LA PEÑA, G. “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones 100*. Vol. xxv, CIESAS-Occidente, México, 2004.
- DEHOUE, D. *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*. INI, México, 1976.
- DOW, J. W. *Santos y supervivencias: Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*. Serie Antropológica Social, núm. 33, INI, México, 1974.
- DURÁN, D. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. T. I, Biblioteca Porrúa, México, 1967.
- DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Schapus, Buenos Aires, 1968.
- EARL, D. M. “El simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval chamula y el mantenimiento de la comunidad”, *América Indígena*. Vol. XLVL, núm. 3, México, 1986, pp. 545-567.

- FÁBREGAS, P. A. "La transformación del poder entre los zoques", *Memorias. II Coloquio Internacional de Mayistas*. UNAM, Campeche, México, 1987.
- FAVRE, H. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. Siglo XXI, México, 1973.
- FERRANDO ROIG, J. *Simbología cristiana*. Juan Flores E., Barcelona, 1958.
- FLANET, V. *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. Serie Antropológica Social, 55, INI, México, 1977.
- FLORESCANO, E. *Memoria mexicana*. FCE, México, 1994.
- FOSTER, G. M. *Cultura y Conquista. La herencia española en América*. UV, Xalapa, Ver., México, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Nagualismo in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*. 2: 85-103, 1944.
- FUENTE, J. de la. *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*. INI, México, 1977.
- FUENTES Y GUZMÁN, F. A. *Relación hecha por el licenciado del Rey don Felipe II en la que describe la provincia de Guatemala, las costumbres de los indios y otras cosas notables*. Colección de Documentos Inéditos de América y Oceanía, tomo VI, Madrid, 1866, pp. 5-40.
- GAGE, T. *Viajes en la Nueva España*. Casa de las Américas, La Habana, 1980.
- GALINIER, J. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, INI, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1990.
- GAMIO, M. *La población del Valle de Teotihuacan*. Tomo I, INI, (edición facsimilar), México, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Forjando patria*. Porrúa, México, 1982.
- GARCÍA CANCLINI, N. "¿Negociación de la identidad en las clases populares?", *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*. Vol. 4. *Tramas de la identidad*, J.J. Klor de Alva, G.

- Gossen, León-Portilla y M. Gutiérrez Estévez (eds.), Siglo XXI, Madrid, 1995, pp. 75-90.
- GARCÍA GONZALEZ, J. *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena en América*. Diana, México, 2002.
- GARCÍA MORA, C. y A. Medina (eds.) “Declaración de Barbados por la liberación del indígena”, *La quiebra de la antropología social en México*. Vol. II, UNAM, México, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La quiebra política de la antropología social en México*. Vol. II, UNAM, México, 1986.
- GARIBAY K., A. M. “Paralipómenos de Sahagún”, *Tlalocan II*. Tomo II, núms. 2-3: 167-174 y 135-254, 1946-1947.
- GARMA NAVARRO, C. y R. Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM, México, 1994.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México, 1987.
- GIBSON, Ch. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI, México, 1967.
- GIMÉNEZ, G. *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos A.C., México, D. F., 1978.
- \_\_\_\_\_. “Nuevas dimensiones de la cultura popular”, *Culturas Contemporáneas*. Vol. III, núm. 7, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”. Guillermo Bonfil. Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México, 1993.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, A. “Catequismo y santos patronos en Chicontepec, Veracruz”. Informe de trabajo de campo. Facultad de Antropología, UV, Xalapa, Ver., México, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tlaneltokilli (La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos)*. IVEC, México, 2003.
- GONZÁLEZ DORADO, A. *De María conquistadora a María liberadora*. Sal Terrae, Santander, 1988.

- GONZÁLEZ, L. “Patriotismo y matriotismo, cara y cruz en México”, *El nacionalismo en México*. C. Noriega (ed.), El Colegio de Michoacán, México, 1992.
- GONZÁLEZ TORRES, Y. *Diccionario de mitología y religión mesoamericana*. Larousse, México, 1991.
- GONZÁLEZ VILLANUEVA, P. *El sacrificio mixe. Rumbos para una antropología religiosa indígena*. Don Bosco, México, 1989.
- GOOD ESHELMAN, C. *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas en Guerrero*. FCE, México, 1988.
- GOSSEN, G. H. *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. INI, México, 1979.
- GRAMSCI, A. *Literatura y vida nacional*. Lautaro, Buenos Aires, 1961.
- \_\_\_\_\_. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Juan Pablos, México, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Antología*. Selección, traducción y notas de M. Sacristán. Siglo XXI, México, 1992.
- GRETENKORD, B. “La influencia indígena en el arte de la región andina durante la época colonial”, *Humboldt*. Núm. 104, 1991.
- GRUZINSKI, S. *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. INAH-IFAL, México, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el sentido del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España”, *Historias*. (oct-dic), INAH, 1989.
- \_\_\_\_\_. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. FCE, México, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”*, (1492-2019). FCE, México, 1994.
- GUZMÁN BÖCKLER, C. *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*. CIESAS-SEP, México, 1986.

- HERMITTE, E. "El concepto de nagual entre los mayas de Pinola", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. J. Pitt-Rivers y N. Mac Quown (eds.), INI, México, 1970.
- HINTON, T. B. "Un análisis del sincretismo religioso entre los coras de Nayarit", *Coras, Huicholes y Tepehuanos*. Colección Antropología Social, núm. 11, SEP-INI, México, 1972.
- HORCASITAS, F. *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. IIH-UNAM, México, 1974.
- ICHON, A. *La religión de los totonacas de la sierra*. INI, México, 1973.
- INAREMAC. *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*. Vol. II, núm. 4 (agosto), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1985.
- JACKLEIN, K. *Un pueblo popoloca*. Serie de Antropología Social, núm. 25, INI-SEP, México, 1974.
- JIMÉNEZ MORENO, W. "Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexicana y el cristianismo", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1964.
- KLOR DE ALVA, J. J., G. G. Gossen, M. León-Portilla y M. Gutiérrez Estévez (eds.) "Prólogo", *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Vol. 4. *Tramas de la identidad*, Siglo XXI, Madrid, 1995, pp. XI-XVI.
- KÖHLER, V. "Nuevos aspectos acerca del nagualismo. Con un texto tzotzil", *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Esponda, S. Pincemín y M. Rosas (comps.). Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. UNAM, México, 1995.
- LAFAYE, J. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. FCE, México, 1983.

- \_\_\_\_\_. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. FCE, México, 1984.
- LANTERNARI, V. *Occidente y Tercer Mundo*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- \_\_\_\_\_. “La religion populaire. Perspective historique et anthropologique”, *Archives de Sciences Sociales de Religions*. 53, 1 (ene-mar), 1982, pp. 121-143.
- LAZOS, E. y L. Paré. *Miradas indígenas sobre una naturaleza “entristecida”: percepciones del deterioro ambiental entre los nahuas del sur de Veracruz*. UNAM, Plaza y Valdés, México, 2000.
- LEÓN-PORTILLA, M. “Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual”, *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. XI, pp. 11-36, IIH, UNAM, México, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, C. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, 1971.
- LEZAMA LIMA, J. *La expresión americana*. Edición de Irlemar Chiampi, FCE, México, 1993.
- LÓPEZ AUSTIN, A. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM, México, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Cuerpo humano e ideología*. Tomo 2, UNAM, México, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. UNAM, México, 1999.
- LUPO, ALESSANDRO. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. CNCA, INI, México, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista Española de Antropología Social* (en prensa), sf.
- LLAGUNO, J. A. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provisional Mexicano*. Porrúa, México, 1963.

- MALDONADO, L. *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae, Santander, España, 1985.
- \_\_\_\_\_. “El catolicismo popular, hecho mayor de la Iglesia latinoamericana. Su lugar en la celebración del Quinto Centenario”, *La primera evangelización de América. Contextos y claves de interpretación*. D. Bosobio (ed.), vol. 18, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- MANDIANES, M. *Peregrino a Santiago. Viaje al fin del mundo*. Ronsel, Barcelona, 1993.
- MARTÍNEZ MARÍN, C. “Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico”, *Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.
- MASFERRER KAN, E. “Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Santiago Nanacatlan (Totonacas de la Sierra Norte de Puebla)”, *The Journal of Intercultural Studies*. Extra Series, núm. 3, Kansai University of Foreign Studies Publication, Japón, 1996.
- \_\_\_\_\_. *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. UNAM, Plaza y Valdés, México, 2004.
- MÁURER ÁVALOS, E. *Los tzeltales ¿Paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?* Centro de Estudios Educativos, A. C., México, 1983.
- \_\_\_\_\_. “La síntesis religiosa de los tzeltales”, G. H. Gossen, J. J. Klor de Alva, M. Gutiérrez Estévez y M. León-Portilla (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Vol. 3. *La formación del otro*, Siglo XXI, Madrid, 1993, pp. 153-180.
- MAUSS, M. *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, 1971.
- MAZA, F. DE LA. *El guadalupanismo mexicano*. FCE-SEP, México, 1984.
- MEDINA H., A. “Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas”, *Anales de Antropología*. Vol. XXI, UNAM, México, 1984, pp. 79-101.

- MEMORIA DEL PRIMER ENCUENTRO ESTATAL SOBRE PATRIMONIO CULTURAL Y DERECHOS RELIGIOSOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. Ms., Xalapa, Ver., 22-23 de agosto de 1996.
- MENDIZABAL, O. de. "El santuario de Chalma", *Obras completas*. 2 t., Talleres Gráficos de la Nación, México, 1946.
- METHOL FERRÉ, A. "Marco histórico de la religiosidad popular", *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*. Ponencias y Documentos, CELAM, Bogotá, 1977.
- MEYER, J. "Religión y nacionalismo", *El nacionalismo en México*. Cecilia Noriega (ed.), El Colegio de Michoacán, México, 1992.
- MILLAN, S. "Huaves", *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región Transísmica*. INI-Sedesol, México, 1995.
- MILLER, W. S. *Cuentos mixes*. INI, México, 1956.
- MONTERROSA PRADO, M. *Manual de símbolos cristianos*. INAH, México, 1979.
- MORENO TOSCANO, A. "El Siglo de la Conquista", *Historia Mínima de México*. El Colegio de México, México, 1981.
- MÜNCH, G. "Zaa Guidxi, las fiestas del pueblo zapoteco en Guisi o Tehuantepec", *Anales de Antropología*. Vol. XXI, México, 1984, pp. 103-136.
- NASH, M. "Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemalan Community", *American Anthropological Association*. Memoria núm. 87, Washington, 1958.
- \_\_\_\_\_. "Political Relations in Guatemala", *Social and Economic Studies*. 7: 65-75. 1958b.
- NEBEL, R. *Santa María Tonantzin virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. FCE, México, 1995.
- NEFF, F. *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. INI, México, 1994.
- NORIEGA HOPE, C. "Apuntes etnográficos", M. Gamio. *La población del Valle de Teotihuacan*. INI, México, 1979.

- NUTINI, H. G. *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princenton University Press, 1988.
- NUTINI, H. G. y B. Bell. *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*. Princenton University Press, 1980.
- OETTINGER, M. *Una comunidad tlapaneca*. INI, México, 1980.
- OLIVERA, M. "La importancia religiosa de Cholula (notas etnográficas)". *Proyecto Cholula*, I. Marquina (coord.). INAH, México, 1970.
- OLMOS, A. DE. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. UNAM y Centro de Estudios Centroamericanos, México, 1990.
- OTTO, R. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza, Madrid, 1980.
- PARKER, C. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. FCE, México, 1993.
- PAZ, O. *El ogro filantrópico*. Joaquín Mortiz, México, 1979.
- \_\_\_\_\_. *El laberinto de la soledad*. FCE, México, 1986.
- PITT-RIVERS, J. "Palabra y hechos", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. J. Pitt-Rivers y N. McQuown (eds.), INI, México, 1970.
- \_\_\_\_\_. "Spiritual power in Central America. The naguals of Chiapas", *Witchcraft, confession and accusations*. Tavistock: Publications of the Association of Social Anthropologist of the Commonwealth, 1970b, Londres.
- \_\_\_\_\_. "Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européennes et maya de la sorcellerie", *L'Homme*: XI, 1: 5-31, 1971. París, Francia.
- \_\_\_\_\_. "Presentación", *Los tzeltales ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?* Centro de Estudios Educativos, México, 1983.
- PORTAL ARIOS, M. "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas", *Las peregrinaciones religiosas*:

*una aproximación*. C. Garma Navarro y R. Shadow (coords.), UAM, México, 1994.

PORTELLI, H. *GRAMSCI y la antropología religiosa. Una sociología marxista de la religión*. Editorial Laia, Barcelona, 1977.

PROCESO CRIMINAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN Y DEL FISCAL EN SU NOMBRE CONTRA DON CARLOS, INDIOS PRINCIPAL DE TEZCUCO. SECRETARIO: MIGUEL LÓPEZ. Preliminar por Luis González Obregón, Secretaría de Relaciones Exteriores. México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, núm. 1, 1910.

RAMÍREZ CASTAÑEDA, E. *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo de Mar, Oaxaca*. INAH, México, 1987.

REIFLER DE BRICKER, V. "Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas", *América Indígena*. Vol. xxv, núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1979.

\_\_\_\_\_. *El cristo indígena, el rey nativo*. FCE, México, 1993.

REYES GÓMEZ, L. "Introducción a la medicina zoque, una aproximación etnolingüística", *Estudios recientes en el área zoque*. Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1988.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A. "La religiosité populaire en Amérique Latine", *Social Compass*. XIX, 4, 1972.

RICARD R. *La conquista espiritual de México*. FCE, México, 1991.

ROMER, M. *Comunidad, migración y desarrollo*. INI, Investigaciones Sociales, México, 1982.

ROYSTON PIKE, E. *Encyclopedia of religion and religions*. Allen Unwin LTD, Londres, 1951.

RUBIAL GARCÍA, A. "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Vol. 1. C. García A. y Luardo y M. Ramos Medina (coords.), *Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*. UIA-INAH-CONDUMEX, México, 1993.

- RUBIO, M. A. "Tiempo de peregrinar: el Señor de Tila y la cosmovisión de los chontales", *América Indígena*. Vol. LIV, núms. 1-2, Instituto Indigenista Interamericano (ene-jun), 1994.
- \_\_\_\_\_. *Complejos ceremoniales y diversidad festiva. Los sistemas ceremoniales del sur de Veracruz y Tabasco*. INI (en prensa), sf.
- RUS, J. y R. WASSERSTROM. "Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective". *American Ethnologist*. Vol. 1, núm. 3, 1980, pp. 166-178.
- RUZ, M. H. "Aproximación a la cosmología tojolabal", *Antropología e historia de los mixe, zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom, L. Ochoa y T. A. Lee Jr.* (eds.), UAM, Brigham Young University, México, 1983.
- SAHAGÚN, B. de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, México, 1969.
- SALER, B. *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*. Ministerio de Educación, Guatemala, 1969.
- SEGRE, E. *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano*. INAH, México, 1990.
- SERNA, J. de la. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. v. 1, Fuente Cultural, México, 1953.
- SHADOW, R. D. y M. J. Rodríguez. "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", *Mesoamérica*. México, junio de 1990.
- \_\_\_\_\_. "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas", C. Garma Navarro y R. Shadow (coords.). UAM, México, 1994.
- SIGNORINI, I. *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. INI, México, 1979.

- SIGNORINI, I. y A. Lupo. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. UV, Xalapa, Ver., México, 1985.
- SILLER, C. "La Iglesia en el medio indígena", *Religión y política en México*. M. de la Rosa y CH. A. Reilly (coords.), Siglo XXI, México, 1985, pp. 213-239.
- SMITH, W. R. *El sistema de fiestas y el cambio socioeconómico*. FCE, México, 1981.
- SOLANO, F. de. *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*. Cultura Hispánica, Madrid, 1974.
- SOUSTELLE, G. *Tequila: Un village nahuatl du Mexique oriental*. Institut d' Ethnologie, París, 1958.
- STOLL, O. *Etnografía de Guatemala*. Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1958.
- TANNENBAUN, F. *Interpretación de Latinoamérica*. Colección 70, Grijalbo, México, 1972.
- TEJEDA GAONA, H. "Indígenas y cultura política: democracia y participación política en las regiones étnicas de México", 1992. (Texto a publicarse en el libro *Cultura política y educación cívica en México*, coord. por P. González Casanova.)
- \_\_\_\_\_. *Comportamiento electoral y democracia en las regiones étnicas de México*. Ms. (sf).
- TORRE VILLAR, E. de la. *La congregación de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*. UNAM, México, 1995.
- TORRE VILLAR, E. de la y R. Navarro de Anda (comps.). *Testimonios históricos guadalupanos*. FCE, México, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Documentos de Puebla*. PPC, Madrid, 1979.
- TRANFO, L. *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*. INI-SEP, Serie de Antropología Social, núm. 34, México, 1974.

- \_\_\_\_\_. *Tona y nagual. Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e Instituciones Sociales*. I. Signorini (ed.), INI, México, 1979.
- TURNER, P., R. Turner y V. Turner. *Los chontales de los Altos*. SEP-SETENTAS, núm. 119. México, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia E. University Press, Nueva York, 1978.
- VALLE, P. "El Códice de San Juan Teotihuacan o Códice Texcoco-Acoliman; acotación inicial", *Déficit de las escrituras mesoamericanas (Códices, pinturas, estatuas, cerámica)*, editado por J. Galanza, Proceedings 46 International Congress of Americanistas, Bar International Series 518 (I), Amsterdam, 1989.
- VALLE SEPTIÉN, C. *La ruta de los santuarios en México*. Secretaría de Turismo, CVS Publicaciones, Lotería Nacional, México, 1994.
- VAN GENNEP, A. *Textes inédits sur le folklore français contemporain*. G.P. Maisonneuve et Larose, París, 1975.
- VAN ZANTWIJK, R. A. M. *Los servidores de los santos. Identidad social y cultural en una comunidad tarasca en México*. INI, México, 1974.
- VARGAS, G. *El jale y el fil, versus lo comunal, lo propio. El lugar de origen y destino de los mixtecos*. Facultad de Antropología, UV, Xalapa, Ver., México, 1993.
- VELASCO TORO, J. (coord.). "Vamos al Santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional", *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*, UV, Xalapa, Ver., México, 1997.
- VILLA ROJAS, A. "Kinship and nagualism in Tzeltal community, Southeastern Mexico", *American Anthropologist*. 49: 578-587, 1947.
- \_\_\_\_\_. "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*. Tomo 3: 243-260, 1963.

- \_\_\_\_\_. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Gobierno del Estado de Chiapas-Porrúa, México, 1990.
- VOGT, E. Z. “Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantan”, *Los zinacantecos*. E. Z. Vogt (ed.). UV, México, 1966.
- \_\_\_\_\_. “Paradigmas teóricos y metodologías de campo para el estudio de larga duración de la continuidad y el cambio de la cultura maya tzoltil”, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. 4 vols. J. J. Klor de Alva, G. H. Gossen, M. León-Portilla y M. Gutiérrez Estévez (eds.), *Tramas de la identidad*. Siglo XXI, Madrid, 1995.
- VOVELLE, M. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, 1985.
- WACH, J. *Sociología de la religión*. FCE, México, 1964.
- WASSERSTROM, R. “The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socio-economic bases of Religions Change in Souther Mexico”, *Ethnology*. 17, 197-210, 1978.
- WINFIELD CAPITAINE, F. “La Cofradía del Cristo Negro”, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 89, UV, Xalapa, Ver., México, 1994, pp. 43-54.
- WOLF, E. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Era, México, 1990.
- WOLF, ERIC R. “Types of Latin-American Peasantry: A Preliminary Discussion”, *American Anthropologist*. Núm. 57: 452-471, 1955.
- \_\_\_\_\_. “Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java”, *Southwestern Journal of Anthropology*. 13: 1-18, 1957.
- ZEPEDA PETERSON, J. “La nación vs. las regiones”, *El nacionalismo en México*. C. Noriega (ed.) El Colegio de Michoacán, México, 1992.
- ZINGG, R. M. *Los huicholes. Una tribu de artistas*. 2 tomos, UV, Xalapa, Ver., México, 1982.

## Documentos

Encíclica *Quanta Cura*. Roma, 1864.

Encíclica *Rerum Novarum*. Roma, 1891.

Encíclica *Evangelii Nuntiandi*. Roma, 1974.

*Gaudium et Spes*. Documento constitucional del Concilio Vaticano II. Roma, 1965.



# ÍNDICE

<b>Prólogo a la segunda edición</b> .....	9
<b>Comentarios a la segunda edición</b> .....	13
La intermediación simbólica de los santos. Confrontar la etnografía con los conceptos teóricos	
<i>Johanna Broda</i> .....	13
Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena	
<i>Alessandro Lupo</i> .....	21
<b>Prólogo a la primera edición</b> .....	31
<b>I. Enfoques en el estudio de la religión popular</b> .....	39
<b>II. Los santuarios mexicanos     y la dialéctica de la identidad</b> .....	81
<b>III. Santos y vírgenes en el reino de este mundo</b> .....	121
<b>IV. Entre los naguales y los santos (aspectos     de la religiosidad popular en Guatemala     y México)</b> .....	173
<b>V. El péndulo de la represión y la tolerancia     (la acción del clero y la dinámica de las     devociones populares)</b> .....	213

**De los conceptos a los hechos. Reflexiones finales.....239**

**Apéndice. Propósitos hegemónicos de la inculturación  
litúrgica (dinámicas de adecuación coyuntural  
y nuevos sincretismos en las comunidades  
indígenas) .....259**

**Bibliografía .....279**



Siendo rector de la Universidad Veracruzana  
el doctor Raúl Arias Lovillo,  
*Entre los naguales y los santos,*  
de Félix Báez-Jorge

se terminó de imprimir en junio de 2008,  
en Master Copy, S. A. de C. V. Avenida Coyoacán 1450, Col. Del Valle,  
Del. Benito Juárez, CP 03220, México, D. F. Tel. 55242383.

La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.

Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.

Formación: Aída Pozos Villanueva.

La primera edición estuvo al cuidado de Luis Heredia, Magdalena Cabrera,  
Angélica Guerra y Agustín del Moral.

La segunda edición estuvo al cuidado de Víctor Hugo Ocaña H.